

Eric Chaumont*

*La notion de ‘awra selon Abû l-Ḥasan
‘Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî
(m. 628 /1231)*

Abstract. *The Concept of ‘awra according to Abû l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammad al-Qaṭṭân al-Fâsî (d. 628/1231)*

Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî (d. 628/1231) was a scholar in the service of the Almohad regime (524-667/1130-1269). He is the author of probably the most exhaustive treatise ever written in Islam on the body as it could be « shown » or « looked at » according to the divine Law. This treatise analyses a topic which is constituent to the Almohad ideology: the reassessment of the legal prescriptions related to the body as it arouses passions among human beings, especially men, but also women. The elaborate analysis of Ibn al-Qaṭṭân evolves around the Coranic concept of *‘awra*. His list of what is ethically and legally forbidden does not rely on the idea of the body as sacred, but rather seeks to protect the purity of lineages, believed to be a reflection of the created « nature ». The puritanism of Ibn al-Qaṭṭân which comes out in his *Kitâb al-Nazar* affects mainly women, and reminds us of some contemporary Islamic movements.

Résumé. Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628/1231), “intellectuel organique” au sens plein du régime almohade (524-667/1130-1269), a rédigé le texte sans doute le plus exhaustif jamais écrit en islam sur le corps “montré” et “regardé” envisagé sous l’angle de la Loi révélée. Ce traité traduit l’une des composantes fondatrices de l’idéologie almohade : la réaffirmation de toutes les prescriptions légales relatives au corps en tant qu’il éveille les “passions” des hommes, surtout des hommes, et des femmes. La réflexion fouillée d’Ibn al-Qaṭṭân s’articule et se développe naturellement autour de la notion coranique de *‘awra*. Il apparaît que le catalogue d’interdits éthico-légal qu’il met au jour ne repose pas sur une quelconque “sacralité” du corps mais plu-

* CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence.

tôt sur la volonté de préserver la pureté de lignages réputés conformes à “la nature créée”. Le puritanisme, affectant principalement les femmes, qui informe de part en part le *Kitâb al-naẓar* d’Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî rappelle celui de bien des courants de l’islam contemporain.

L’un des thèmes favoris de la propagande religieuse almohade avait partie liée avec une question revenue à l’ordre du jour – et de quelle manière ! – : la question du voilement, ou, de manière à la fois plus précise et plus générale, celle de la Loi ou de l’éthique vestimentaire musulmane. Il y a cette anecdote qui met en scène l’«imam impeccable» (*al-imâm al-ma’ṣûm*) en personne, Ibn Tûmart (m. 524/1130), exprimant publiquement sa colère au passage d’un cortège officiel au cœur duquel le souverain almoravide, ‘Alî b. Yûsuf b. Tâshufîn, paradait le visage voilé – à la manière sans doute des Touaregs de nos jours – alors qu’à ses côtés sa sœur se montrait dévoilée. Inversion scandaleuse des codes vestimentaires dictés par la *sharî’a* qui vaudra aux Almoravides, les mâles d’entre-eux, le surnom péjoratif d’*al-mulaththamûn* (« ceux qui portent le voile (*al-lithâm*) ») et dont l’idéologie almohade fit le signe clair de leur déviationnisme religieux.

C’est dans le contexte du puritanisme dévot des Almohades qu’il faut chercher l’origine du *Kitâb al-naẓar fî aḥkâm al-naẓar bi-ḥâssat al-baṣar* – *Le livre où l’on examine les statuts du regard sensoriel* – du légiste traditionniste Abû l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628/1231). Et c’est au regard du rigorisme moral musulman contemporain, assez comparable à celui qui régnait alors, que l’on comprend pourquoi ce texte a été récemment publié¹. Le mobile qui a justifié sa composition est en somme similaire à celui, qui, huit siècles plus tard, a amené à en donner une édition imprimée.

Le Kitâb al-naẓar fî aḥkâm al-naẓar bi-ḥâssat al-baṣar et son auteur

Abû l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (562/1167-628/1231) était un « intellectuel organique », un *‘âlim*, un savant, dont toute l’activité et le statut même étaient placés sous le signe de la promotion de l’idéologie et du pouvoir almohades. Il a servi al-Manṣûr (r. 580/1184-595/1199), al-Nâṣir (r. 595/1199-611/1214), al-Mustaṣir (r. 611/1214-620/1224) et ‘Abd al-Wâḥid (r. 620/1224-621/1224) assumant notamment la fonction stratégique de *ra’îs al-ṭalaba*, sorte de grand idéologue du régime responsable de sa propagande. Il occupa treize fonctions officielles différentes dans l’appareil d’État almohade avant de tomber en disgrâce durant le règne d’al-‘Âdil (r. 621/1224-624/1227). Ibn al-Qaṭṭân a ainsi connu l’apogée des Almohades – au tournant des XII^e et XIII^e siècles – et leur déclin, entamé dès la seconde décennie du XIII^e siècle². Le

1. Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî, 1996. Le titre de l’ouvrage comporte un jeu de mots (*naẓar* utilisé une fois dans le sens d’« examen » et l’autre dans celui de « regard ») intraduisible en français.

2. Pour un bon tableau général de la dynastie almohade, Guichard, 1995.

portrait qu'en a tracé Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkushî dans *Al-dhayl wa l-takmila* n'est guère flatteur : arrogant et vaniteux, malhonnête et corrompu, ivrogne... mais très savant (Fricaud, 2000). Ce tableau porte peut-être la trace de la jalousie des contemporains à son égard.

Son œuvre³, plutôt vaste, est surtout celle d'un traditionniste. Le *K. al-naiar fî ahkâm al-naẓar* en atteste. Ce traité de déontologie du regard et d'éthique vestimentaire, dont existe un résumé, recourt à un argumentaire qui, partant du Coran, est néanmoins principalement tiré du hadith.

L'existence, en islam, d'une déontologie du regard suivie d'une éthique vestimentaire découle naturellement de deux traits de l'ordre éthico-légal musulman. Il y a, en premier lieu, l'idée partagée de manière presque unanime au sein du corps des légistes, que la Loi/Voie révélée, la charia, est *intégrale*, c'est-à-dire que pas un acte, pas un geste, pas un comportement n'échappe à son emprise. Regarder est un acte qui ne fait pas exception à cette règle, qui n'en compte aucune (sauf, peut-être, la gestion des choses purement et strictement « mondaines » : la *siyâsa*), de même que se vêtir est un acte couvert par la charia. Il y a ensuite deux versets coraniques (xxiv, 30 et 31) directement concernés par la déontologie du regard que l'auteur présente comme le point de départ de son enquête, le «fondement» (*asl*) de toute l'affaire. Les voici en traduction⁴ :

XXIV, 30. Dis aux croyants qu'ils baissent leurs regards et soient chastes [littéralement : « qu'ils préservent leur bas-ventre »]. Ce sera plus décent pour eux. Dieu est bien informé de ce qu'ils font.

XXIV, 31. Dis aux croyantes qu'elles baissent leurs regards, soient chastes [littéralement : « qu'elles préservent leur bas-ventre »] [et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges ! Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs femmes, ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir, ou aux garçons qui ne sont pas au fait de la conformation des femmes (...)].⁵

Un ordre identique est ainsi adressé, d'une part aux croyants et d'autre part aux croyantes. Le plan de l'ouvrage d'Ibn al-Qaṭṭân est déterminé par la dichotomie fondatrice, imposée par ces deux versets, qui distingue ou sépare les sexes masculin et féminin au sein de la Communauté :

Chap. 1. Du fait que baisser le regard est prescrit par la Loi (*fî mashrû'iyya ghadd al-baṣar*),

Chap. 2. Exposé de ce qu'il est permis de laisser apparaître au regardant et de ce qui n'est pas permis (*fî bayân mâ yajûzu ibdâ'uhu li-l-nâẓir wa mâ lâ yajûzu*),

Chap. 3. Du regard des hommes sur les hommes (*fî naẓar al-rijâl ilâ l-rijâl*),

3. Voir les références en fin d'article. Pour une présentation générale de son œuvre qui compte 39 titres (pour la plupart inédits) qui font d'Ibn al-Qaṭṭân un *'âlim* « généraliste » plutôt qu'un strict traditionniste, voir l'introduction, par l'éditeur, de Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî, 2003, I : 21-25.

4. En la modifiant librement, je reprends ici la traduction de R. Blachère.

5. Ibn al-Qaṭṭân ne cite, dans un premier temps, que le début de Cor. xxiv, 31.

Chap. 4. Du regard des femmes sur les femmes (*fi nazār al-nisā' ilā l-nisā'*),

Chap. 5. Du regard des hommes sur les femmes (*fi nazār al-rijāl ilā l-nisā'*),

Chap. 6. Du regard des femmes sur les hommes (*fi nazār al-nisā' ilā l-rijāl*),

Chap. 7. Des nécessités «mitigantes» (*fi l-darūrāt al-mubīha*), et,

Chap. 8. Exposé du fait qu'il est prescrit par la Loi de prononcer tels dires ou d'accomplir tels actes à la vue de [certaines] choses (*fi bayān mashrū'iyā aqwāl wa af'āl 'inda ru'ya ba'd al-mar'iyāt*).

Au total, en parfaite harmonie avec la casuistique caractéristique des sciences légales musulmanes, Ibn al-Qaṭṭān n'aborde pas moins de 171 questions dans cet ouvrage, depuis celle du statut du regard du père sur le corps de sa fille impubère, ou certaines parties de celui-ci, jusqu'à celle de la qualification du regard porté sur les parties sexuelles d'un orant ou d'une orante lorsque, par nécessité, celui ou celle-ci prie nu/e en passant par l'analyse du regard de « ceux que n'habite pas le désir ». Peu de situations sont ignorées et toutes sont concrètes (même s'il est vrai qu'on ne croisait sans doute pas plus d'hermaphrodites vrais dans le Maghreb almohade que de nos jours...). Le livre d'Ibn al-Qaṭṭān a une vocation immédiate et évidente. Sa manière de procéder ne se préoccupe guère du sexe des anges ; elle a au contraire pour but d'intégrer toutes les situations pratiques « regardantes » possibles sous l'égide de principes, on le verra, si dépendants des intentions et des circonstances changeantes du regard que seule une analyse casuistique était à même de féconder son projet.

La notion de *'awra* dans le *Kitāb al-nazar*

Dans cet ouvrage, Ibn al-Qaṭṭān pose deux questions apparemment redondantes et pourtant bien distinctes : 1. « Selon la Voie/Loi révélée, que peut-on laisser apparaître de soi à l'autre ? » (Chap. 2), et, 2. « Toujours selon le même critère, que peut-on regarder de l'autre ? » (Chaps. 3-6) La thématique de la déontologie du regard est en somme abordée selon deux points de vue différents : d'une part, du côté du/de la « regardé/e », et d'autre part, de celui du/de la « regardant/e ». L'originalité de la démarche d'Ibn al-Qaṭṭān réside sans doute dans ce découpage particulier de la question du regard – par ailleurs classique. Et c'est, je pense, par le biais de cette distinction innovante que s'exprime chez lui un rigorisme plutôt étranger à la tradition musulmane.

Comme c'est si souvent le cas en matière de normativité dans le Coran – ce « Livre Clair » – les versets xxiv, 30 et 31 restent vagues, posent de sérieux problèmes de compréhension et d'exégèse (que feignent d'ignorer ou, plus probablement, qu'ignorent un nombre croissant de « savants » musulmans contemporains) et ils ne permettent certainement pas d'apporter une réponse précise à l'interrogation d'Ibn al-Qaṭṭān ni moins encore de proposer un système normatif détaillé et cohérent à chaque membre de la communauté sur le chapitre de l'éthique vestimentaire. Or telle est l'ambition d'Ibn al-Qaṭṭān.

Comme tous les savants musulmans ayant auparavant abordé la question des statuts du regard – peu l'ont fait de manière aussi fouillée que lui – Ibn al-Qaṭṭân accorde à la notion de 'awra (plur. 'awrât), présente dans le Coran (xxiv, 31), un rôle central dans l'étude de cette problématique⁶. Mais, là encore, le Coran n'est guère explicite puisqu'il se contente d'évoquer les « 'awrât des femmes » ('awrât al-nisâ') sans en donner de définition ni formelle, ni moins encore matérielle⁷. La « voie tracée par le Prophète » (*sunnat rasûl Allâh*), et, accessoirement, par ses Compagnons (*al-ṣaḥâba*), telle qu'elle a été recueillie dans les corpus du hadith et des *âthâr* est beaucoup plus prolixe en cette matière. Si l'idée de l'existence d'une déontologie du regard et d'une éthique vestimentaire ayant à se conformer à la charia est sans conteste coranique, sa concrétisation et son élaboration empruntent surtout à la *sunna* entendue au sens large et plus encore à l'interprétation des savants de la communauté concernés, soit les légistes et les traditionnistes, les *fuqahâ'* et les *muḥaddithûn*.

La 'awra d'une personne désigne de manière générale les parties de son corps qu'elle ne peut dévoiler, qu'elle ne peut laisser apparaître et qu'autrui ne peut regarder. Si, d'une part, chaque membre de la communauté – femmes et hommes, êtres libres et esclaves, enfants et adultes – était pareillement défini par rapport à la Loi, et si, d'autre part, chacun et chacune d'entre eux entretenaient la même relation avec chacune de ses autres composantes, la question serait rapidement réglée. Mais il n'en va pas du tout ainsi. L'humanité selon les représentations musulmanes de l'époque est, d'une part, hiérarchisée (un/e païen/ne païenne n'est pas l'égal/e d'un/e adhérent/e d'une religion « du Livre » ; un/e non-musulman/e n'est pas l'égal/e d'un/e musulman/e ; un/e esclave musulman/e n'est pas l'égal/e d'un/e musulman/e de condition libre ; une musulmane n'est pas l'égale d'un musulman), et, d'autre part, elle est stratifiée (un enfant musulman n'a pas le même statut qu'un adulte, etc.). L'égalitarisme réputé de l'islam n'est réel que d'un point de vue strictement théologique (l'égalité de condition des créatures devant le créateur). Sociologiquement, c'est une chimère. La question des statuts du regard tient compte, chez Ibn al-Qaṭṭân, de la diversité des conditions humaines.

Chez Ibn al-Qaṭṭân, la notion de 'awra est éminemment dialectique et souple en raison de l'incertitude concernant sa définition même : on ne sait s'il en privilégie les descriptions objectives traditionnellement reçues qu'il répète souvent ou s'il accorde plus d'importance à la seule définition formelle, très subjective, qu'il en donne aussi, soit : « Ce dont l'apparition sème le trouble, la gêne »⁸. On ne trahit pas la pensée d'Ibn al-Qaṭṭân en comprenant : « Est 'awra toute partie

6. Le Coran compte quatre occurrences du mot 'awra /'awrât : deux occurrences en xxxiii, 13 où 'awra est rapporté à des « maisons » (*buyût*) pour évoquer l'idée qu'elles sont « nues », c'est-à-dire « sans protection », xxiv, 31 déjà cité et xxiv, 58 où il est question de « trois moments de nudité » (*zâlâfla 'awrât*).

7. Le ḥanafite al-Jassâs (m. 370/981) explique l'imprécision du Coran sur ce point par le fait que ceux à qui il s'adressait savaient déjà fort bien de quelles parties du corps il était question : Al-Jassâs, s.d., III : 314-315.

8. Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî, 1996 : 116, 310. C'est la seule définition générique de la 'awra que l'on trouve dans l'ouvrage. Ibn al-Qaṭṭân l'établit en se référant à « la langue arabe » (*al-lisân al-'arabî*) qui est celle de la Révélation.

du corps d'une personne qui éveille les passions, les appétits charnels du/de la regardant/e ». Il s'agit là d'une définition par la cause⁹ en l'occurrence beaucoup plus difficile à manier puisque, comme l'écrit Ibn al-Qaṭṭān lui-même : « Les passions ne se laissent pas circonscrire (*fa-inna al-shahawât lâ taḍabîṭ*) » (1996 : 316). L'approche d'Ibn al-Qaṭṭān se situe dans la droite ligne du Ghazâlî de l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* : une compréhension de la charia tenant compte de la psychologie de ses sujets, de leurs motivations, et qui tourne ainsi le dos au *fiqh* « traditionnel » dont l'un des principes est de n'évaluer que les « actes », au sens strictement matériel, des *mukallaḥûn*, les « obligés devant la charia ».

Le point de vue du/de la regardé/e

En réponse à la question « Qu'est-il permis de laisser apparaître de son corps aux regardants (*ḥimâ yajûzu ibdâ'uhu li-l-nâzirîn min al-jasad*) ? », Ibn al-Qaṭṭān stratifie la Communauté en trois classes : les hommes, les femmes et les hermaphrodites.

1. Les êtres de sexe masculin (*al-dhukûr*). Ibn al-Qaṭṭān distingue ceux d'entre eux qui sont « obligés devant la Loi » (*al-mukallaḥûn*) et ceux qui ne le sont pas, soit les garçons impubères. Pour les premiers, Ibn al-Qaṭṭān est enclin à privilégier la définition la plus légère de la *'awra* : seuls ses *saw'atayn*, soit l'anus et la verge, sont *'awra*, et « l'interdiction de découverture » (*tabrîm inkishâf*) ne s'applique qu'à ces parties, contre l'avis de ceux qui considèrent que la cuisse (*al-fakhdh*) de l'homme l'est également. Compte tenu de cette divergence, il est donc admis, « sans controverse » (*bilâ khilâf*), que l'homme peut laisser apparaître de son corps ce qui est au-dessus du nombril et ce qui est au-dessous du genoux¹⁰. Pour les seconds, les garçons impubères, c'est par définition qu'ils ne sont pas concernés par les obligations et les interdits de la Loi, de sorte qu'ils ne sont légalement tenus à rien pour ce qui est de couvrir telle ou telle partie de leur corps, que celle-ci soit ou ne soit pas *'awra*. Ibn al-Qaṭṭān ajoute néanmoins que, dans un souci pédagogique, on éduquera le jeune garçon « qui intelligne déjà » ou celui « qui est proche de la puberté » à couvrir sa nudité.

Envisageant la question précise de savoir ce qu'une personne peut laisser apparaître de son corps (soit, *a contrario*, ce qu'elle est dans l'obligation de couvrir), Ibn al-Qaṭṭān se contente d'une analyse objective de la notion de *'awra* et la réponse à sa question est simple : toute personne concernée par la Loi peut laisser

9. Ibn al-Qaṭṭān insiste sur le fait que la question des statuts du regard ne fait pas partie de la matière légale échappant à la rationalité (soit les *'ibâdât*) ; ces statuts sont au contraire *ma'rûf al-ma'zâ, ma'qûl al-ma'nâ*, c'est-à-dire intelligibles : Ibn al-Qaṭṭān al-Fâsî, 1996 : 273. Sans cette précision, Ibn al-Qaṭṭān n'aurait pas pu développer la question de cette manière.

10. Si le nombril et les genoux eux-mêmes sont ou ne sont pas *'awra* constitue une question controversée parmi ceux qui pensent que la partie du corps comprise entre le nombril et les genoux sont *'awra*-s : Ibn al-Qaṭṭān al-Fâsî, 1996 : 120-121.

apparaître d'elle ce qui n'est pas sa 'awra. Mais cette interrogation, qui concerne seulement le « regardé », n'épuise pas la problématique des statuts du regard. Il faut encore considérer le « regardant ». Ibn al-Qaṭṭân est très clair sur ce point lorsqu'il envisage le cas des jeunes hommes déjà assujettis à la Loi, mais encore imberbes (*al-mukallaf min al-murdân*), vis-à-vis de qui « on sait que certaines âmes ont une inclination (*qad 'ulima min mayl ba'd al-nufûs ilayhim*) » : l'obligation de se couvrir les concernant est-elle différente de celle qui s'applique aux hommes ayant déjà de la barbe (1996 : 127-128) ? D'aucune manière, répond Ibn al-Qaṭṭân puisque la 'awra de ces « beaux jeunes hommes » (*al-ghulâm al-shâbb al-jamil*) est identique à celle des hommes mûrs, mais il précise aussitôt que ce qui les différencie les uns des autres, c'est le statut du regard *porté sur eux*, qui n'est pas identique (*ḥukm al-nazar ilayhi wa ilâ l-rajul mukhtalif*). C'est du point de vue du « regardant », traité dans les chapitres suivants du *K. al-nazar*, que les choses changent. Se plaçant du côté du « regardé » pour définir ses obligations légales, Ibn al-Qaṭṭân s'appuie sur les descriptions objectives de la 'awra, mais lorsqu'il se met du côté du « regardant » pour déterminer les devoirs de celui-ci, il conçoit les choses de manière beaucoup plus subjective. Est-ce à dire que deux conceptions de la 'awra sont en compétition dans l'esprit d'Ibn al-Qaṭṭân ou que la problématique des statuts du regard est partiellement dissociée, chez lui, de la question des 'awrât ? Je reviendrai sur cette question plus bas, mais si la seconde hypothèse s'avérait la bonne, c'est sans doute là qu'il faudrait repérer l'originalité de la démarche d'Ibn al-Qaṭṭân par rapport à ses collègues se réclamant du *fiqh*. Ces derniers, il est utile de le préciser, ne s'intéressaient guère à cette problématique que dans le cadre de la question des parties du corps qu'il convient de couvrir durant la prière¹¹ ou du vêtement qui est prescrit lorsque le/la musulman/e se met en état d'*iḥrâm* pour accomplir le pèlerinage.

2. Les êtres de sexe féminin (*al-inâth*). La même catégorisation qu'aux êtres de sexe masculin s'applique au sexe féminin : les jeunes filles impubères non-assujetties à la Loi d'une part et les femmes nubiles obligées devant la Loi d'autre part. Le statut des premières est identique à celui des jeunes garçons impubères : la Loi ne s'adresse pas à elles, aucune obligation ne les concerne, celle de se couvrir pas plus qu'une autre. De plus, Ibn al-Qaṭṭân paraît se rallier à l'opinion minoritaire selon laquelle les fillettes sont sans 'awra¹² – elles sont en somme asexuées – à l'inverse des garçonnetts dont les *saw'atayn* sont déjà 'awras. De manière paradoxale, Ibn al-Qaṭṭân estime néanmoins que leur éducation « au voilement » doit être plus sévère que pour les garçons. Le parcours d'un être de sexe féminin né au sein de la communauté musulmane, de la « matricule » (*al-umma*) selon l'heureuse traduction de Daniel Sibony, est étonnant : être

11. Voir, par exemple, Al-Shîrâzî, 1992, I : 218-226 [*Bâb sirr al-'awra*]. Notons que selon cet auteur shâfi'ite important, l'obligation de se couvrir la 'awra se fonde sur Cor. VII, 28 auquel Ibn al-Qaṭṭân ne se réfère quant à lui jamais.

12. Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî, 1996 : 290, q. 76 [du regard de la femme « étrangère » sur les *saw'atayn* de la petite fille] et 311, q. 83.

totallement asexué durant sa prime enfance, elle se trouve sexuée « jusqu'à ses ongles » (*ḥattâ zufurihâ*) devenue femme !

En ce qui regarde les femmes nubiles assujetties à la Loi, Ibn al-Qaṭṭân s'évertue dans un premier temps à démontrer que leur cas n'est pas assimilable à celui de leur coreligionnaire de l'autre sexe car, outre que le Coran (xxiv, 31) en dit plus sur les femmes que sur les hommes (xxiv, 30), les *sunan* de référence pour les uns et pour les autres sont très différents. La détermination de la *'awra* de la femme se fait en considération de la notion de *zîna*, d'« atours » (Cor. xxiv, 31) prescrivant aux femmes « de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît (*illâ mâ iahara minhâ*) ». Cette brève injonction a engendré d'interminables discussions relatives à la question de savoir ce que sont, d'une part, « atours apparents (*iâhira*) », que la femme peut laisser apparaître, et, d'autre part, « atours cachés (*khafîyya*) » qu'elle ne peut laisser voir qu'aux seules personnes évoquées dans la suite du même verset. En fin de compte, seul le statut de trois parties du corps de la femme, son visage (*al-wajh*), ses mains (*al-kaffayn*) et ses pieds (*al-qadamayn*), est controversé : font-elles partie de sa *'awra* ? L'incidence pratique de cette controverse est minime, car, que l'on soit d'avis que « la femme est *'awra* (*al-mar'a 'awra*) » comme l'affirme un dire rapporté du Prophète et que le pensaient bon nombre d'oulémas, ou que l'on pense plutôt que le visage, les mains et les pieds de la femme ne font pas partie de sa *'awra*, il reste loisible à la femme de les laisser apparaître. Cela va de soi dans le second cas alors que dans le premier, c'est en vertu de « la nécessité » (*al-darûra*), d'une licence mitigeant ses obligations, que la femme est autorisée à montrer son visage et ses mains. Mais Ibn al-Qaṭṭân lui-même n'étend pas cette libéralité à ses pieds, il n'en voit pas la « nécessité » (Chaumont, 2004).

Une autre distinction, non pertinente pour les êtres de sexe masculin, touche la catégorie des femmes musulmanes nubiles. Elle s'impose à Ibn al-Qaṭṭân, malgré lui apparemment, en raison d'un autre verset du Coran (« O Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de relever sur elles leurs voiles (*yudnîna 'alayhinna min jalâbihinna*) ! Ce sera le plus simple moyen qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient pas offensées ». [Cor. xxxiii, 58]), et plus encore du fait de l'interprétation la plus commune donnée de ce verset au sein de la tradition exégétique musulmane. Celle-ci interprète le plus souvent ce verset de la manière suivante : ordre est donné aux femmes musulmanes *de condition libre* (*al-ḥarâ'ir*) de se couvrir lorsqu'elles sortent de chez elles et cela afin qu'on puisse les distinguer des femmes de condition servile (*al-imâ'*) et qu'elles ne soient pas apostrophées, ou plus, sur la voie publique. Dans cette perspective, très majoritaire, le voilement constitue, pour la femme musulmane de condition libre, un signe de *reconnaissance* sociale au sein de la communauté (ce qui, soit dit en passant, fut effectivement le cas dans l'histoire de la plupart des sociétés musulmanes). D'où la thèse, aussi largement partagée, selon laquelle la *'awra* d'une femme musulmane de condition servile est différente de celle de sa coreligionnaire de condition libre. Pour Abû 'Umar Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), elle serait pareille à celle d'un homme (soit les *saw'atayn* seulement) et il invoque l'*ijmâ'* sur ce point. Ibn al-

Qaṭṭân conteste à la fois cette exégèse du Coran (xxxiii, 58) et l'existence d'un *ijmâ'* en la matière. Il semble, sans être catégorique, adopter l'une des deux opinions qu'il attribue à Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, à savoir que la 'awra de la femme musulmane de condition servile est la même que celle d'une femme libre, à cette seule différence près que la première peut, en cas de nécessité (soit lorsqu'elle fait l'objet d'une vente, *li-ḥâjjat al-shirâ'*), découvrir son corps devant un « étranger » (*ajnabî*) (Ibn al-Qaṭṭân al-Fâsî, 1996 : 184-191)¹³.

Le Coran invite à complexifier la question « Que peut-on laisser apparaître de soi ? » lorsqu'il s'agit des « regardées », en distinguant leur statut social (conditions libre ou servile), mais il ne s'arrête pas là. Il précise encore à qui les femmes musulmanes peuvent apparaître leurs « atours » dévoilés (étant entendu que leurs *saw'atayn* doivent être couverts aux yeux de tous, à l'exception de l'époux) et, a contrario, à qui elles ne peuvent les dévoiler (Cor. xxiv, 31 – à la différence de Cor. xxiv, 30 qui s'adresse aux mâles de la communauté –). En s'inspirant de la liste des proches dressée au verset xxiv, 31, que nous avons citée en début d'article, Ibn al-Qaṭṭân envisage successivement les cas de l'époux (*al-ba'l*) et du père (*al-ab*) [Question 29], de l'ascendance du côté du père et de la descendance masculine [Question 30], du beau-père (*abû al-ba'l*) et de son ascendance [Question 31], de l'esclave selon qu'il s'agit d'un homme beau ou laid [Questions 34 et 35], de l'esclave ne lui appartenant pas [Question 36], de l'esclave de son époux [Question 37], de l'esclave-*mudabbar* [Question 38], de l'esclave dont elle partage la possession avec un autre propriétaire [Question 39], de l'esclave dont elle est propriétaire pour moitié et qui est libre pour l'autre [Question 40], de l'esclave-*mu'taq ilâ ajal* [Question 41], de l'esclave-*mukâtib* [Question 42], de l'esclave-masseur lui appartenant ou appartenant à son époux [Questions 43 et 44], de l'eunuque de condition libre [Question 45], de l'hermaphrodite [Question 46], du très vieil homme [Question 47], de l'homme impuissant [Question 49], du fou dangereux [Question 50], du très jeune enfant [Question 52], de l'enfant proche de la puberté [Question 53], de la femme mécréante [Question 54], de la femme croyante « étrangère » [Question 55], de la femme croyante parente [Question 57] et enfin de la femme démente [Question 59].

3. Les hermaphrodites (*al-khinâth* plur. de *khunthâ*). Ibn al-Qaṭṭân distingue de facto les pseudo-hermaphrodites des hermaphrodites vrais. Le statut des premiers est celui de l'homme si les caractères masculins (*tibâ' al-rijâl*) prédominent en lui, et celui de la femme si ce sont au contraire les caractères féminins qui sont les plus forts. L'hermaphrodite vrai représente un cas extrême qui, selon Ibn al-Qaṭṭân, est concerné par les obligations des deux sexes : face à une femme, il est comme un homme et face à un homme, il est comme une femme.

13. Est défini comme « étranger » à la femme musulmane, tout homme formellement susceptible de conclure un contrat de mariage valide avec elle. Les questions 23 à 27 (p. 191-193) portent sur les différents types d'esclaves musulmanes féminines (*umm al-walad*, *al-ama al-mudabbara*, *al-mu'taq ba'dihâ*, *al-mu'taq ilâ ajal* et *al-mukâtaba*).

En résumé, lorsque la question « Que peut-on montrer de soi ? » est posée —, il apparaît que, selon Ibn al-Qaṭṭān :

1. L'enfant impubère, quel que soit son sexe, n'est soumis à aucune obligation légale (c'est l'un des principes fondamentaux de l'ordre légal musulman¹⁴). Cependant, il convient de l'éduquer au « voilement » même si, comme c'est le cas de la fillette mais non du garçonnet, son corps est alors réputé dénué de *'awra* ;

2. La *'awra* d'un homme, indifférente à sa condition sociale, est l'objet d'une divergence d'opinions : soit elle se limite aux seuls *saw'atayn*, et c'est apparemment l'opinion d'Ibn al-Qaṭṭān, soit, selon l'avis partagé par la plupart des légistes consultés dans ce travail, elle englobe la partie du corps comprise entre le nombril et les genoux. L'obligation de voilement à laquelle il est tenu, légère (selon la première interprétation, il pourrait fort bien se promener en string en pleine rue sans encourir les foudres des gardiens de la charia), est absolue en ce sens qu'elle n'est ni conditionnée ni modulée par la qualité du/de la regardant/e (sinon entre époux) ;

3. La *'awra* d'une femme musulmane n'est pas l'une de ses qualités intrinsèques ni en tant que femme ni en tant que musulmane puisqu'elle varie en fonction, d'une part, de son statut social et, d'autre part, de son âge. La *'awra* de la femme musulmane de condition libre s'identifie soit à l'ensemble de son corps (certains iront jusqu'à ajouter sa voix à cet ensemble), soit à son corps tout entier à l'exception de son visage, de ses mains et, pour les plus libéraux, de ses pieds. Dans les deux perspectives pourtant, la femme musulmane de condition libre est légalement autorisée à sortir de chez elle visage et mains dévoilés aux yeux d'« étrangers » (*ajānib*), dans le premier cas, pour des raisons pratiques rangées sous la rubrique de « la nécessité » (*al-ḍarūra*), et sans autre forme de procès dans le second. Affublée d'une telle *'awra*, on comprend qu'au sein de la maisonnée qui rassemble ou accueille à l'occasion sa famille au sens large, la femme bénéficie de nombreuses licences qui lui permettent d'y dévoiler ses « atours cachés » en présence de ses « proches », à l'exception bien entendu de ses *saw'atayn*, dont la vue est réservée à son époux.

La femme musulmane de condition servile (*al-ama*) a la même *'awra* qu'un homme selon l'opinion majoritaire, mais Ibn al-Qaṭṭān paraît enclin à suivre un point de vue moins partagé, selon lequel sa *'awra* est identique à celle de sa coreligionnaire de condition libre, gratifiée néanmoins de plus grandes licences, toujours dictées par « la nécessité ».

Tout au long de ce chapitre, Ibn al-Qaṭṭān procède, sans grande originalité, de manière objectiviste : il s'agit, d'abord, de définir ce qu'est la *'awra* de tel ou tel membre de la communauté, et, ensuite, d'en tirer de façon quasi-mécanique les conclusions en termes d'obligation de voilement ou de prescriptions vestimentaires pour les uns et pour les autres.

14. En vertu d'un dire attribué au Prophète qui exclut l'enfant, l'insensé et la personne en état d'ivresse de l'emprise de la charia.

Le point de vue du/de la regardant/e

Si, à ce stade, la problématique des statuts du regard n'est pas encore épuisée, c'est que, explique Ibn al-Qaṭṭân, en certaines circonstances, « le regard est interdit alors que le laisser-apparaître est permis (*al-nazar ḥarâm wa l-buduww jā'iz*) », de même qu'il peut arriver que « le regard ne soit pas interdit, ou excusable, et le laisser-apparaître interdit, non permis (*al-nazar ghayr ḥarâm ay mā'fuww 'anhu wa l-buduww ḥarâm ghayr jā'iz*) » (1996 : 285). Le principe pourtant reste qu'il est interdit de regarder ce qu'il est interdit de laisser-apparaître et inversement, et ce principe doit rester, sinon « le Traceur » (*al-shâri'*) soumettrait ses « suiveurs », soit la communauté musulmane, à la tentation. Mais cette règle générale, qui souffre quelques exceptions, a souvent besoin d'être modulée en fonction de l'intentionnalité et de la nature du regard du/de la regardant/e. L'approche objective de la notion de 'awra qui caractérise la première partie du *K. al-nazar* fait place à une démarche inverse, subjective, dans la seconde partie de l'ouvrage. Le raisonnement d'Ibn al-Qaṭṭân est simple : si le Législateur (*al-shâri'*) a ordonné que la 'awra d'un/une obligé/e devant sa Loi soit couverte, c'est pour ne pas exciter les passions, les concupiscences et autres appétits charnels que leur vue est susceptible d'engendrer et éviter ainsi à la communauté de sombrer dans la fornication (*al-zinâ*), de commettre des « actes ignobles » (*al-fawâḥish*) et (telle est sans doute l'explication finale de toute l'affaire) de voir les généalogies tachées d'insupportables équivoques (*ikhṭilât al-anṣâb*) (1996 : 285). Suffit-il, pour réaliser cette finalité, que le/la regardé/e respecte les prescriptions vestimentaires, « de voilement », qui le/la concernent ? Ibn al-Qaṭṭân ne le pense pas, et la seconde partie de son *K. al-nazar* a pour objet l'étude, à nouveau casuistique, de toutes les situations particulières – entre hommes, entre femmes et entre hommes et femmes – où d'autres facteurs doivent être pris en considération pour que la finalité des prescriptions coraniques soit réalisée. Pour ce faire, Ibn al-Qaṭṭân se place du côté du/de la regardant/e, mais il faut souligner qu'ainsi il ne fait pas que rendre la charia plus sévère (en ajoutant les devoirs du/de la regardant/e à ceux du/de la regardé/e). Parfois il l'allège en raison de circonstances mitigeantes.

La première obligation incombant au/à la regardant/e est coranique : elle consiste à « baisser les yeux » (*ghaḍḍ al-baṣar*). Cependant, cette injonction ne doit pas être entendue de façon absolue : baisser les yeux est un acte obligatoire seulement « pour celui qui craint d'être éprouvé (*wujûb ghaḍḍ al-baṣar innamâ huwa fi ḥaqq al-khâ'if min al-fitna*) » (1996 : 285). Tout tourne ici autour des notions apparentées mais bien distinctes de *qaṣd al-iltidhâdh* – « viser la jouissance » – et de *khawf al-iftitân* – « craindre l'épreuve ».

L'exemple-type de l'approche subjectiviste du regard d'Ibn al-Qaṭṭân est celui, déjà évoqué, du regard de l'homme sur le jeune homme imberbe et pubère – donc assujetti à la charia – ou sur le garçon impubère. En théorie, la règle est, dans le premier cas, que ce regard est similaire à celui, simplement, d'un homme sur un homme, et il devrait être qualifié de la même manière. Dans le second cas, c'est le principe de base en la matière qui devrait intervenir, à savoir

qu'il est permis de regarder ce qu'il est permis de laisser apparaître. Or le garçon impubère n'est pas dans l'obligation de couvrir sa nudité. En réalité, ce regard est susceptible d'être qualifié de trois manières différentes :

Si le but du regard est la délectation, la jouissance (*al-taladhbudh*), il est de commun accord strictement interdit. Le corps entier du garçon ou du jeune homme, y compris son visage, est alors au regard de l'homme comme celui d'une femme nubile « étrangère ». Il est, de commun accord également, autorisé à condition qu'il ne soit accompagné ni d'intention sensuelle ni de « la crainte d'être éprouvé » (*khawf al-iftitân*) par ce qui s'offre à lui.

Il est autorisé selon certains et interdit selon d'autres lorsqu'il n'est pas accompagné d'intention jouissive mais que « la crainte de l'épreuve » existe (1996 : 272-285).

Ibn al-Qaṭṭān réserve exactement le même traitement à la question du statut du regard de la femme porté sur la partie non-*'awra* d'une autre femme : le critère qui détermine sa licéité ou son interdiction est la charge passionnelle qui l'anime ou, inversement, sa neutralité émotionnelle (1996 : 353). Il se démarque ainsi expressément de l'ensemble des *fukahâ'* dont il détaille les opinions sans adhérer à aucune parce que, précisément, ils ignorent ce critère et traitent la question eu égard seulement aux définitions objectives de la *'awra* et du Coran (xxiv, 31).

La chasse aux passions et aux appétits charnels est, on s'en doute, encore plus manifeste dans les deux chapitres de longueur très inégale qu'Ibn al-Qaṭṭān consacre au regard de l'homme sur la femme et à celui de la femme sur l'homme¹⁵. C'est l'homme surtout qui est menacé par ses passions, et donc par la femme à laquelle Ibn al-Qaṭṭān reconnaît une libido beaucoup moins envahissante : la vue de sa personne excite les passions des hommes et il en va comme si elle-même n'était guère émue à la vue d'un homme. Plusieurs *ḥadīth*-s sont cités au début du chapitre « Du regard des hommes sur les femmes » et ils vont droit au but : « Je n'ai pas laissé parmi les gens d'après moi d'épreuve plus redoutable pour les hommes que les femmes » ; ou encore : « Prenez garde aux femmes car la première épreuve rencontrée par les Israélites concernait les femmes ».

Le principe mis en œuvre dans l'analyse de ces deux regards (homme/femme, femme/homme) particulièrement dangereux est clair et, incidemment, Ibn al-Qaṭṭān le formule sans équivoque : « Baisser les yeux de tout ce dont la vue éveille la passion est obligatoire » (*al-ghadd 'an kull mâ yumkinu an yakûna al-nazar jāliban ilayhi hawâ wājib*) (1996 : 353). Un dernier exemple choisi parmi tant d'autres : le regard que porte un homme sur le visage (*al-wajh*) d'une femme musulmane adulte qui lui est « étrangère » est toujours « désapprouvé » (*mak-rûh*) et il devient interdit aussitôt qu'il est mû par la concupiscence ou que le « regardant » craint d'être éprouvé.

15. Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsi, 1996, respectivement 300-351 (questions 79-126) et 352-369 (questions 127-137).

Pour conclure : 'Awra et « sacralité » du corps

Le texte d'Ibn al-Qaṭṭân montre à l'évidence que l'ensemble de sa doctrine du regard et de l'éthique vestimentaire doit être envisagé comme la traduction, ou l'une des traductions, de l'un des leitmotivs éthico-légaux du Coran : l'incessante lutte que doit mener chaque membre de la communauté musulmane contre ses passions, ses appétits charnels, sa concupiscence. « Suivre les passions » forme dans le Coran (iv, 135 ; xxxviii, 26, etc.) un couple antithétique avec « se conformer à la charia » ; la passion éloigne de « la Voie de Dieu » (*sabîl Allâh*), et le regard expose le /la regardant/e à la tentation.

La « mise à l'épreuve » (*khayf al-iftitân*) qu'il représente doit être évitée dans la mesure du possible parce qu'elle est le premier moment d'une faute gravement réprouvée : la fornication (*al-zinâ*), terme qui désigne toutes les formes d'activités sexuelles non-agrèées par la charia qui, à son endroit, a prévu une « peine fixe » (*ḥadd*), la mise à mort le plus souvent. Les textes, incidemment, évoquent la cause finale de cette sévérité extrême à l'endroit de la fornication : que la parenté ne soit pas altérée, que les liens familiaux ne puissent pas être suspectés, que les généalogies ne soient pas brouillées (*ikhṭilât al-anṣâb*), ou qu'elles ne s'éteignent pas (d'où l'assimilation de l'homosexualité, où la semence se perd inutilement, à la fornication). L'islam, pas plus que le judaïsme, n'aime les mélanges ni les amalgames, qu'il s'agisse de choses réputées « différentes » – c'est-à-dire relevant d'une intention « créatrice » différente – ou, plus encore, des êtres humains et des « familles », patriarcales s'entend, dont l'existence correspond elle aussi à la volonté réputée divine (le même argumentaire supporte l'interdiction de l'adoption plénière en islam).

Mais, peut-on dire aussi que cette doctrine est liée à une quelconque conception « sacrée » du corps ? Le seul vocable présent dans le *K. al-naẓar*, le plus souvent en relation avec la notion de 'awra, qui pourrait évoquer cette idée est *al-ḥurma*. La racine ḥ-r-m évoque conjointement les idées de « sacralité » – c'est le cas pour le mot *ihrâm* – et d'« interdit », comme lorsqu'on dit de tel ou tel acte qu'il est *muḥarram*. On comprend aisément cette polysémie, qui, soit dit en passant, est inscrite dans la définition même de notre « tabou ». Il est clair qu'Ibn al-Qaṭṭân utilise le mot *ḥurma* pour évoquer ce dernier sens. Ainsi lorsqu'il écrit : « Les appétits charnels ne se laissent pas circonscrire et la cause de la *ḥurma* s'y trouve (*fa-inna al-shahawât lâ tanḍabiṭ wa 'illa al-ḥurma fhâ*) » (1996 : 316), c'est bien la cause de « l'interdit » qu'il évoque. Ailleurs (1996 : 318), il est question de la *ḥurma* présente entre deux personnes, en l'occurrence un homme et la sœur de son épouse, et il est dit que cette *ḥurma* est différente de celle qui existe entre ce même homme et la mère ou la fille de son épouse, parce que la première est permanente (cet homme ne pourra en effet jamais épouser la sœur de son épouse même après avoir répudié celle-ci), à la différence de la seconde qui disparaît avec la mort de l'épouse ou sa répudiation. Ici encore,

hurma ne désigne rien d'autre que le halo – « de sacralité » ? – entourant la sphère de l'interdit¹⁶.

La doctrine développée par Ibn al-Qaṭṭān dans le *K. al-nazar* n'est pas fondamentalement différente de celle de ses prédécesseurs et sa finalité est certainement la même. On a bien affaire ici à une économie de prescriptions négatives visant à protéger la famille patriarcale. Cette protection suppose une abstinence stricte de tout rapport charnel différent de ceux qu'autorise la charia, et, donc, l'interdiction de s'exposer à tout ce qui est susceptible de mener à l'accomplissement d'actes rangés sous la rubrique de « la fornication » (*al-zinā*). Parmi ces actes susceptibles d'entraîner la perpétration d'un tel crime, il y a le regard dont un dire du Prophète, cité par Ibn al-Qaṭṭān (1996 : 67), affirme que ses organes, les yeux, « sont susceptibles de forniquer (*al-'aynân tazniyân*) ».

Ce qui, pourtant, frappe chez ce savant, c'est à la fois le rigorisme, la force et la manière de son rappel. On n'écrit pas sans intention précise un ouvrage de cette taille sur l'obligation de se couvrir et on a vu qu'il s'agit sans doute là d'une réaction aux pratiques « déviantes » des Almoravides. Mais ce qui persuade dans la démonstration d'Ibn al-Qaṭṭān et permet le déploiement de son rigorisme, c'est certainement sa manière d'en aborder l'objet. Il s'éloigne de la manière traditionnelle des *fuqahā'* qui, tenant la charia toute entière pour étrangère à la rationalité¹⁷, exposaient la question de la *'aura* et les prescriptions vestimentaires s'ensuivant sous la forme d'un « catalogue légal » vierge de considérations d'ordre éthico-rationnel. Lui pense au contraire, et il l'écrit, qu'il s'agit bel et bien d'une problématique « dont l'entité est intelligible » (*ma'qûl al-ma'nâ*)¹⁸ de sorte que ce qui relevait auparavant de la normativité au sens le plus strict du terme, comme l'entendait H. Kelsen, relève chez lui d'une science « mêlée », « éthico-légale ». C'est également en suivant cette voie, en la radicalisant, que bien des représentants de l'islam contemporain cherchent à « rappeler » les prescriptions de la charia à l'ensemble de leurs coreligionnaires.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHAUMONT E., 2004, « Responsabilité de la vue, déontologie du regard et éthique vestimentaire en islam classique », in BRION F. (dir.), *Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijâb*, Louvain-la-Neuve : 117-130.

Coran, 1966, trad. de R. Blachère, Maisonneuve et Larose, Paris, 749 p.

16. Il faut signaler, chez d'autres auteurs, un usage différent du mot *hurma*, plus proche de « sacralité », ainsi lorsque Abû Ishâq al-Shîrâzî écrit, à propos de « l'enfant trouvé » (*al-laqîf*), qu'il s'agit « d'un être adamique (*adamî*) qui a une *hurma* et dont on craint la disparition », il parle bien du caractère sacré de la vie humaine : Al-Shîrâzî, 1992, III : 653.

17. Sur ce point, voir mon introduction à la traduction du *K. al-luma'* d'Abû Ishâq al-Shîrâzî : Al-Shîrâzî, 1999 : 20-30.

18. Voir plus haut, note 9.

- FRICAUD E., 2000, « La notice bibliographique d'Abû l-Ḥasan 'Alî Ibn al-Qaṭṭân dans l'Ad-Dayl wa-t-Takmila d'Ibn 'Abd al-Malik », in AVILA M. L. et FIERRO M. (dir.), *Biografias Almohades. I*, Madrid-Grenade : 223-283.
- GUICHARD P., 1995, « Les Almohades », in GARCIN J.-C. (dir.), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e-XIV^e siècle, I*, Paris : 205-232.
- AL-JASSÂS AL-RÂZÎ, Abû Bakr, s.d., *Abkâm al-Qur'ân*, I-III, Beyrouth.
- IBN AL-QAṬṬÂN AL-FÂSÎ, 1996, *Kitâb al-naẓar fî abkâm al-na'ar bi-ḥâssat al-baṣar*, Beyrouth-Casablanca.
- 1997, *Bayân al-wahm wa l-ihâm al-wâqî'în fî Kitâb al-abkâm*, Riad.
- 2003, *Al-iqnâ' fî masâ'il al-ijmâ'*, I-IV, Damas.
- AL-SHĪRÂZÎ Abû Ishâq, 1992, *Al-muhadhdhab fî fiqh al-Imâm al-Shâfi'î*, I-VI, Beyrouth-Damas.
- 1999, *Le livre des rais illuminant les fondements de la compréhension de la loi. Traité de théorie légale musulmane*, Introduction, traduction annotée et index par E. CHAUMONT, Berkeley.