

---

# Traduction décoloniale : contre la colonialité dans la conversion séculière du droit islamique en “charia”

Lena Salaymeh

---

🔗 <https://publications-prairial.fr/cliothemis/index.php?id=383>

DOI : 10.35562/cliothemis.383

## Electronic reference

Lena Salaymeh, « Traduction décoloniale : contre la colonialité dans la conversion séculière du droit islamique en “charia” », *Clio@Themis* [Online], 20 | 2021, Online since 18 mai 2021, connection on 21 juin 2021. URL : <https://publications-prairial.fr/cliothemis/index.php?id=383>

## Copyright

CC BY-NC-SA

# Traduction décoloniale : contre la colonialité dans la conversion séculière du droit islamique en “charia”

Lena Salaymeh

## OUTLINE

---

Introduction

I. Les non-traductions et traductions partielles dans les études islamiques

II. Les multiples significations de شريعة (*sharī‘ah*) et la colonialité de charia

III. Un contexte discursif de شريعة (*sharī‘ah*) : la tradition

IV. Le contexte discursif et moderne de charia : le sécularisme et la religion

V. La colonialité et la traduction décoloniale

VI. Les traductions décoloniales : le droit islamique et le droit séculier

Conclusion

## TEXT

---

*Je remercie Baudouin Dupret, Shéhérazade Elyazidi, Nader Hakim, Jean-Louis Halpérin, Xavier Prévost et Florence Renucci pour leurs commentaires sur cet article.*

## Introduction

- 1 Les études juridiques islamiques contemporaines – à l’intérieur comme à l’extérieur du monde musulman – s’appuient souvent sur, et renforcent, une représentation séculière du droit en général et du droit islamique en particulier<sup>1</sup>. De même, ces représentations séculières du droit islamique façonnent la forme et la substance des normes islamiques<sup>2</sup>. J’utilise la traduction comme métonymie pour explorer les représentations séculières de la tradition islamique et du droit islamique<sup>3</sup>. Ce faisant, je m’inspire de l’observation de Talal Asad selon laquelle la sécularité effectue une opération de traduction de la tradition islamique et, par conséquent, la transforme<sup>4</sup>. Ainsi, une traduction séculière convertit la tradition islamique en une « religion » avec d’un côté « la charia » et, de l’autre, des « normes »<sup>5</sup>.

- 2 Cet article explore les forces – forces séculières, mais également discursives et conceptuelles – qui contribuent à façonner des traductions contemporaines et spécifiques de la tradition islamique. La partie I traite des non-traductions et des traductions partielles de termes dans les études islamiques afin d'expliquer la nécessité d'une véritable traduction. La non-traduction engendre souvent un sentiment d'exotisme et provoque des malentendus. Pour clarifier les conséquences de la non-traduction, la partie II examine les nombreuses significations de شريعة (*sharī'ah*) et « charia »<sup>6</sup>. Tout au long de cet article, je fais la distinction entre la translittération correcte de شريعة en *sharī'ah* et le terme francisé « charia ». Les significations de ces termes ne sont pas les mêmes<sup>7</sup>. De plus, j'utilise le mot « droit » comme traduction du « law » ou « legal order » en anglais et le mot « loi » comme traduction de « legal ruling » ou « legal doctrine » en anglais<sup>8</sup>. Les termes et les concepts ne sont pas seulement contingents historiquement et discursivement, ils sont également relationnels<sup>9</sup>. Ainsi, la partie III situe la شريعة (*sharī'ah*) dans l'un de ses nombreux contextes discursifs islamiques prémodernes<sup>10</sup>. À son tour, la partie IV situe la « charia » dans son contexte discursif principal (le sécularisme) en indiquant comment le terme réfracte une notion de religion. La religion est (ainsi) une manifestation de la colonialité, un mode de pensée universalisant entrelacé avec le colonialisme<sup>11</sup>. Par conséquent, la « charia » fait partie d'un système colonial de signification. Afin de traduire contre le système colonial de signification, la partie V explique quant à elle que la traduction décoloniale est un mécanisme pour mettre en évidence les dynamiques subtiles du langage ; une traduction décoloniale éclaire le fait que la « charia » reflète des idées séculières sur le droit. De manière appropriée, la partie VI propose enfin que le « droit » soit un élément important dans une traduction décoloniale de la tradition islamique. Notamment, si les chercheurs utilisent le terme « charia » ou « droit islamique », beaucoup d'entre eux imposent des idées juridiques séculières dans les études islamiques, produisant une expansion de la catégorie « norme » et une contraction de la catégorie « droit ». L'augmentation contemporaine de l'idée de « norme islamique » est généralement ancrée dans des logiques séculières, plutôt que dans la tradition islamique.

# I. Les non-traductions et traductions partielles dans les études islamiques

- 3 Les non-traductions et traductions partielles abondent dans les études islamiques. Premièrement, il existe une déficience dans la traduction des mots arabes, ce qui est injustifié et reflète un manque de connaissances techniques, des habitudes problématiques dans la discipline, ou encore une négligence de la part des chercheurs. Les mots qui devraient être traduits de l'arabe, et qui généralement ne le sont pas, comprennent « juge » (قاضی *qādī*), « décret ou opinion juridique » (فتوى *fatwá*), « école de droit » (مذهب *madhhab*), « raisonnement juridique » (اجتهاد *ijtihād*), et « dotation » (وقف *waqf*). Une non-traduction particulièrement politisée est le mot « *jihadi* » qui souvent désigne un « terroriste musulman » et qui, dans de nombreux cas, peut être traduit par « militant » ou « combattant de la résistance »<sup>12</sup>. En plus de l'exotisme, la non-traduction est un obstacle à la compréhension. Il y a relativement plus d'imprévisibilité dans la façon dont un chercheur conceptualise un terme qui n'est pas traduit par rapport à un terme « endogène ». En effet, la non-traduction peut masquer la compréhension incomplète ou erronée d'un terme par la part d'un chercheur. La traduction rend également le travail de chercheurs plus accessible aux non-spécialistes. Par exemple, les étudiants se plaignent souvent que les textes en anglais sur la tradition islamique sont incompréhensibles en raison de l'utilisation répétée et excessive de termes arabes. De nombreux termes arabes non traduits sont adaptés aux langues occidentales et souvent incorrectement pluralisés (par exemple, en anglais, qadis, fatwas, madhhabs et waqfs). Les lecteurs spécialistes doivent connaître le pluriel arabe de ces termes et les lecteurs non spécialistes doivent avoir recours à des traductions<sup>13</sup>.
- 4 Deuxièmement, certaines traductions partielles reflètent un manque de rigueur, un littéralisme excessif, des normes injustifiées de la discipline, ou une forme de propagande. On peut citer en exemple le « tribunal de la charia » ou le « tribunal du cadī » au lieu de « tribunal islamique » ou, plus spécifiquement, par exemple, « tribunal ottoman ». En plus d'exotisme, les traductions partielles de termes arabes

reflètent souvent des malentendus fondamentaux sur le fonctionnement de concepts ou d'institutions spécifiques dans l'histoire islamique. De plus, de nombreuses traductions partielles n'ont pas d'équivalent en arabe ; par exemple, en anglais « sharia law » (sic) a la signification inepte de « la loi de la loi divine » et constitue un terme de propagande souvent dans le discours de non-spécialistes et parfois dans le discours de spécialistes<sup>14</sup>. En outre, la combinaison de non-traductions et de traductions partielles encadre un espace discursif fermé pour les spécialistes qui conversent entre eux. Ce discours spécialisé interdit les recherches ouvertes et accessibles et dissimule des malentendus conceptuels parmi les chercheurs.

- 5 Les implications de la non-traduction sont principalement négatives : exotisme, mauvaise compréhension, mauvaise communication, et inaccessibilité. De nombreux chercheurs en études islamiques trouvent tellement difficile (ou du moins prétendent trouver) la transmission du sens « original » des termes qu'ils se refusent tout simplement à les traduire. Les non-traductions dénaturent habituellement la fluidité des langues sources en impliquant une stase au sens d'un terme non traduit. Je démontre ce point dans la partie II qui délimite des multiples significations de شريعة (*sharī'ah*). De plus, la traduction est tellement omniprésente qu'elle arrive même lorsqu'un terme n'est pas traduit ; une traduction de la langue source vers la langue cible se produit même si le terme spécifique n'est pas traduit, parce que le terme non-traduit a une signification dans la langue cible. Les chercheurs sont engagés dans une forme de traduction intellectuelle et/ou institutionnelle, même s'ils ne traduisent pas certains termes. Par exemple, un chercheur écrivant aujourd'hui en arabe sur le droit islamique traduit lui aussi des sources historiques en un discours académique contemporain. Cela est dû au fait que, comme l'a avancé Theo Hermans, la traduction est le « compagnon inévitable et l'instrument de l'interprétation inter-temporelle, inter-linguistique et interculturelle »<sup>15</sup>. D'autres chercheurs supposent à tort que certains termes arabes sont devenus si usuels dans les langues occidentales qu'il n'est plus nécessaire de les traduire. Pourtant, lorsqu'un chercheur utilise un terme arabe non traduit, le sens qui est exprimé est tout ce qui est attribué au terme dans la langue cible, plutôt que la langue source. J'illustre ce point dans la partie III qui traite de la signification de la « charia ». La plupart des termes arabes non traduits

dans les langues occidentales ont des significations préjudiciables et inexacts dans le discours public et académique, de sorte qu'ils ne peuvent être rétablis. De plus, leur utilisation compromet l'érudition<sup>16</sup>. Les non-traductions et les traductions partielles sont souvent des erreurs de traduction parce qu'elles ont des significations basées sur la langue cible. En traduisant, les chercheurs peuvent guider le sens ; en ne traduisant pas, les savants abandonnent le sens au discours dominant.

6 Plus important encore, ne pas traduire insinue qu'un terme est incompréhensible dans la langue cible et dans la culture cible. Les chercheurs qui ne traduisent pas un terme arabe communiquent une explication et une interprétation du terme comme « intraduisible ». La notion d'intraduisible est souvent motivée par – ou génératrice de – xénophobie<sup>17</sup>. Ne pas traduire un terme implique qu'il est sacré et qu'il a des caractéristiques essentielles qui le rendent uniquement « intraduisible »<sup>18</sup>. Pourtant, la plupart des termes (et les concepts qu'ils signifient) ne sont ni sacrés, ni définissables de manière essentialiste. En plus, la plupart des termes ont des significations multiples qui changent au fil du temps et varient selon le contexte. Par conséquent, il existe plusieurs traductions potentielles des termes. Sur la base de son engagement approfondi avec la notion d'intraduisible, Barbara Cassin a démontré que les termes « intraduisibles » nécessitent une traduction continue, ainsi qu'une explication et une interprétation<sup>19</sup>. Pour produire des recherches rigoureuses en études islamiques, il faut, au moins, deux formes de traduction : l'une sémantique (à partir d'une langue particulière, comme l'arabe) et l'autre contextuelle (à partir d'un contexte socio-historique particulier). Les traductions sont plus précises et plus efficaces que les non-traductions ou les traductions partielles.

7 Un bilinguisme savant – ce qu'implique la capacité de parler et d'écrire sur le droit islamique dans une langue non-arabe sans utiliser des termes arabes – est nécessaire pour améliorer l'accessibilité, la fiabilité, ainsi que la précision des études en droit islamique<sup>20</sup>. Ce type de bilinguisme (ou même multilinguisme) savant peut être développé grâce à des études comparatives telles que le droit comparé. Comme l'observe Cassin, « il faut connaître, ou aborder, au moins deux langues pour comprendre la langue que l'on parle »<sup>21</sup>. Les deux premières langues que tout chercheur en études juridiques isla-

miques devrait étudier aujourd'hui sont celles du droit islamique et du droit séculier. La plupart des interprétations des textes sources islamiques dans le discours académique contemporain (en arabe ou en toute autre langue) confondent les langues du droit islamique et du droit séculier. Cet article tente de démêler ces deux discours à travers une traduction intégrant explication et interprétation. Par conséquent, j'avance que la traduction de la tradition islamique à partir de ses langues sources et de ses contextes socio-historiques demande des traductions précises, des explications rigoureuses et des interprétations critiques. Je propose une traduction précise de دين (dīn) basée sur une interprétation critique de la « religion » et une explication rigoureuse du « droit ». Les traductions sémantiques et contextuelles révèlent que plusieurs termes en arabe devraient être traduits par « droit islamique » et « tradition islamique ».

- 8 L'idéologie séculière sous-tend la notion d'« intraduisible » attribuée à de nombreux termes arabes. Les non-traductions et les traductions partielles dans les études islamiques sont conformes à l'idéologie séculière et illustrent le pouvoir de la colonialité. En conséquence, les termes qui sont décrits comme « intraduisibles » (dans le discours académique et populaire) sont généralement ceux que l'idéologie séculière rend intraduisibles. Auparavant, nous avons vu que les notions d'« origine » et d'« emprunt », même si elles sont fréquemment utilisées dans les études islamiques, reflètent à la fois une incompréhension évolutive du changement historique et une idée coloniale et fausse que les musulmans sont une race<sup>22</sup>. L'utilisation du terme « classique » pour définir les périodes de l'histoire islamique reflète une conception essentialiste de la tradition islamique et perpétue une conception problématique de déclin post-classique<sup>23</sup>. Les méthodes décoloniales – et non pas l'identité ou les intentions d'un chercheur – produisent la colonialité scientifique contemporaine<sup>24</sup>. Dans cet article, je démontre que la tradition islamique est à la fois traduisible et mal traduite à cause de la colonialité. J'utilise et développe une pratique de la traduction décoloniale afin de contribuer à mon projet plus large de décoloniser des études islamiques.

## II. Les multiples significations de شريعة (*sharī'ah*) et la colonialité de charia

- 9 Afin de démontrer que la tradition islamique est à la fois traduisible et mal traduite par la colonialité, commençons par un mot clé. Dans un discours plus large où le vocabulaire élémentaire des études islamiques n'est pas traduit, un terme se distingue par la confusion excessive qu'il engendre : شريعة (*sharī'ah*). En arabe, شريعة (*sharī'ah*) a de multiples significations historiques et contemporaines, variant selon l'époque, l'endroit, et le genre.
- 10 La prévalence du terme شريعة (*sharī'ah*) dans le discours contemporain pourrait laisser penser que ce terme a toujours eu une place centrale au sein de la tradition islamique. Pourtant, le terme شريعة (*sharī'ah*) n'apparaît qu'une seule fois dans le Qur'ān (شَرِيعَةً Q 45:18) et les exégètes de l'Antiquité tardive fournissent des explications laconiques de ce terme<sup>25</sup>. Ibn 'Abbās a décrit شريعة (*sharī'ah*) comme سنة ومنهاج (pratique et méthode normative)<sup>26</sup>. Zayd bin 'Alī a défini شريعة (*sharī'ah*) comme طريقة (chemin). En se référant à Q 21:1, Muqātil ibn Sulaymān a expliqué شريعة الإسلام (*sharī'at al-islām*) comme ملة واحدة (un groupe). Le terme associé شرعة n'apparaît qu'une fois (شَرَعًا en Q 5:48). Ibn 'Abbās a paraphrasé شرعة comme منهاج وفرائض وسنناً (pratique, obligations, et pratique normative)<sup>27</sup>. Mujāhid ibn Jabr, Zayd bin 'Alī, Muqātil ibn Sulaymān, et Sufyān al-Thawrī ont défini شرعة comme سنة (pratique normative)<sup>28</sup>. La forme verbale (passé) de شرع apparaît deux fois (شَرَعَ Q 42:13 et شَرَعُوا Q 42:21). Ibn 'Abbās la définit comme اختار (choisi)<sup>29</sup>. Zayd bin 'Alī a défini le verbe comme ظهر (montré) et ابتدعوا (ils ont créé), tandis que Muqātil ibn Sulaymān le définissait comme سن (adopté). 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī a précisé لَدَيْنِ □ شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ □ (Q 42:13) comme الحلال والحرام (permis et interdit). Les significations de شريعة (*sharī'ah*) dans l'Antiquité tardive semblent pouvoir être traduites par « pratique », « pratique normative », et « droit » (notamment, la conceptualisation de شريعة [*sharī'ah*] dans les textes exégétiques était comme le droit – une méthode juridique ou des principes juridiques – et non pas comme des règles). De plus, ce bref résumé des rapports exégétiques suggère que شريعة (*sharī'ah*) et les termes associés n'étaient pas



cruciaux dans le discours Qur'ānique de l'Antiquité tardive. S'appuyant sur une analyse approfondie des textes islamiques prémodernes, Wilfred Cantwell Smith a affirmé que les penseurs musulmans de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge « ne s'intéressaient pas » à la شريعة (*sharī'ah*)<sup>30</sup>. Il reste à écrire une généalogie approfondie du terme شريعة (*sharī'ah*) ; pourtant, même en l'absence d'une telle étude, nous pouvons conclure que شريعة (*sharī'ah*) est devenu au fil du temps – très probablement à l'ère moderne – un terme et un concept plus important dans la tradition islamique.

11 Pour la tradition islamique plus généralement, شريعة (*sharī'ah*) est utilisé de différentes manières, allant du sens spécifique de « droit divin » au sens plus large de « tradition islamique », et à la signification substituée (et souvent politisée) de « code islamique » ou « code divin ». Les chercheurs contemporains et historiques du monde musulman définissent شريعة (*sharī'ah*) comme englobant des doctrines juridiques particulières, des principes juridiques généraux, et une méthode<sup>31</sup>. La plupart des juristes musulmans ont distingué explicitement entre l'idée abstraite de droit divin (شريعة *sharī'ah*) et les interprétations humaines (فقه *fiqh*) de droit divin<sup>32</sup>. Dans la tradition islamique, la شريعة (*sharī'ah*) n'est constituée ni de normes ni de lois positives car elle englobe des principes et des méthodes pour aborder la connaissance divine<sup>33</sup>. Les musulmans contemporains utilisent le terme شريعة (*sharī'ah*) pour se référer aux lois divines dans les sources scripturales et à la méthode juridique orthodoxe pour générer le droit. Délimiter les multiples significations de شريعة (*sharī'ah*) est difficile, en partie, parce que de nombreux musulmans contemporains, sous l'influence du sécularisme, ont modifié le sens de termes historiques. Le terme شريعة (*sharī'ah*) n'a pas une définition stable ; par conséquent, la non-traduction de شريعة (*sharī'ah*) ne tient pas compte des significations multivocales du terme dans la tradition islamique. Notamment, le « droit islamique » n'est qu'une des nombreuses bonnes traductions potentielles et distinctes de شريعة (*sharī'ah*). Dans cet article, je cherche à démontrer que la plupart des sens contemporains de شريعة (*sharī'ah*) sont des traductions séculières, ce qui apparaît évident quand on analyse le terme « charia ».

12 En revanche, le terme français « charia » a deux significations contemporaines répandues : « normes islamiques » et « code juridique islamique » (ou loi divine codifiée). Dans le discours public, il y a

des implications islamophobes importantes pour interpréter la charia comme une loi codifiée<sup>34</sup>. Dans les conversations académiques, la domination de la charia entraîne fréquemment confusion et mauvaise communication. Il y a plusieurs études contemporaines utilisant le terme « charia »<sup>35</sup>. D'ailleurs, une analyse des textes français dans Google depuis 1800 jusqu'à 2019 (voir le tableau ci-dessous de Google Books Ngram Viewer) indique que le terme « droit musulman » (en orange) était le terme le plus fréquent jusqu'à une récente augmentation du terme « charia » (en bleu) ; ces deux termes, en général, sont plus fréquents que « droit islamique » (en rouge) et « loi islamique » (en vert). Dans cet article, je propose une explication critique et théorique pour la prévalence et la signification de « charia » en comparaison des « droit islamique » ou « loi islamique », deux termes qui sont utilisés moins fréquemment en français.

- 13 De plus, j'avance que « droit musulman » et « charia » ont presque la même signification en français. On doit souligner qu'il y a une différence entre « droit islamique » et « droit musulman ». L'adjectif « islamique » décrit les choses inanimées et l'adjectif « musulman » décrit les choses animées. Donc, « droit islamique » est un système tournant autour de la tradition islamique et « droit musulman » est un système tournant autour des peuples musulmans. Le droit islamique est le droit produit à cause d'un engagement avec la tradition islamique (textes, idées, etc.) ; par contraste, le droit musulman est le droit produit par des musulmans à cause d'un engagement avec n'importe quelle tradition (islamique ou non-islamique). Tout ce qu'un musulman fait n'est pas islamique. Les administrateurs coloniaux et les chercheurs coloniaux ont développé un type de code islamique qui était conforme à leur notion de loi religieuse. Par conséquent, Léon Buskens et Baudouin Dupret observent que le droit musulman n'est qu'une « invention » d'études modernes et européennes<sup>36</sup>. Mais les acteurs coloniaux n'ont pas inventé la catégorie conceptuelle de droit islamique, comme je l'expliquerai ci-dessous ; au lieu de cela, ils ont désigné le droit musulman, ou la charia, comme la transmutation coloniale de شريعة (*sharī'ah*). En confondant la langue islamique du droit et la langue séculière du droit, de nombreux chercheurs identifient à tort la charia comme la seule forme contemporaine de شريعة (*sharī'ah*). La signification de droit musulman et de la charia revient à placer un vocabulaire islamique dans une phrase séculière<sup>37</sup>.

- 14 Les significations de شريعة (*sharī'ah*) et « charia » sont interconnectées, de sorte que chaque terme informe l'autre. D'une part, شريعة (*sharī'ah*) ne signifie pas seulement « droit islamique » ; d'autre part, la « charia » n'est pas simplement une translittération de شريعة (*sharī'ah*). Pourtant, il existe un écart conceptuel entre ces deux termes qui est plus grand que l'espace entre l'arabe et un terme arabe francisé. Pour comprendre la divergence entre ces deux termes, il est nécessaire d'explorer leurs contextes discursifs différents. Dans cette perspective, la partie III délimitera certains termes qui constituent la catégorie conceptuelle de « droit » au début de l'histoire islamique.

### III. Un contexte discursif de شريعة (*sharī'ah*) : la tradition

- 15 Il n'est jamais suffisant d'analyser un terme historique sans examiner les relations entre le terme et d'autres termes. Nous ne pouvons traduire, expliquer, et interpréter شريعة (*sharī'ah*) qu'en relation avec d'autres termes. Je souhaiterais présenter ici l'exégèse Qur'ânique de l'Antiquité tardive, l'un des nombreux contextes discursifs de شريعة (*sharī'ah*) dans la tradition islamique. L'une des raisons pour lesquelles شريعة (*sharī'ah*) a tant de significations dans la tradition islamique est qu'il est discursivement lié au terme دين (*dīn*), qui apparaît plus de soixante-dix fois dans le Qur'ân. La plupart des occurrences du terme دين (*dīn*) dans le Qur'ân sont spécifiées comme se référant à l'Islam<sup>38</sup>. Dans certains cas, دين (*dīn*) se rapporte à la tradition juive<sup>39</sup>, à la tradition arabe monothéiste<sup>40</sup>, ou au peuple abrahamique<sup>41</sup>. L'expression يوم الدين (jour de *dīn*) est fréquemment paraphrasée par يوم الحساب (jour du décompte)<sup>42</sup>. Dans certaines occurrences, les exégètes se réfèrent à يوم الدين comme يوم القضاء (jour du jugement)<sup>43</sup>. Le terme دين (*dīn*) est parfois paraphrasé par توحيد (unité de Dieu)<sup>44</sup>. Muqātil ibn Sulaymān a suggéré que Q 5:3 (لِيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) /aujourd'hui, j'ai complété votre *dīn*) se rapporte à la fin des règles juridiques<sup>45</sup>. Q 12:76 se rapporte au دين الملك (*dīn* du roi), que plusieurs exégètes de l'Antiquité tardive ont interprété comme قضاء (jugement) ou حكم (décision)<sup>46</sup>. Au sujet de la punition par flagellation, Q 24:2 se réfère au دين الله (*dīn* de Dieu), que Ibn 'Abbās a paraphrasé en حكم (décision)<sup>47</sup>, que Muqātil ibn Sulaymān a défini comme امر (commande), et 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī comme حدود (punitions). Cette enquête, brève et simplifiée

sur le terme دين (*dīn*) dans l'exégèse Qur'ānique de l'Antiquité tardive, indique que le terme est étroitement lié au droit et parfois à la loi.

- 16 Plusieurs savants médiévaux confirment les multiples significations sémantiques de دين (*dīn*) qui correspondent également au droit. Al-Rāzī (d. 311/923 ; Iran) a défini دين (*dīn*) comme obéissance (probablement au droit divin), coutume, et rétribution<sup>48</sup>. Ibn Fāris al-Qazwīnī (d. 395/1004) a expliqué دين (*dīn*) comme étant une coutume et une obéissance<sup>49</sup>. Al-Rāghib al-Iṣfahānī (d. 502/1108) a souligné que دين (*dīn*) est l'obéissance totale au droit divin (شريعة<sup>50</sup>). Al-Jurjānī (d. 816/1413) a affirmé que l'obéissance au droit divin (شريعة) est connue sous le nom de دين (*dīn*)<sup>51</sup>. Comme c'était le cas avec la signification du شريعة (*sharī'ah*), la signification de دين (*dīn*) pendant l'Antiquité tardive était plus proche de « droit » que de « loi ». En outre, les traductions du Qur'ān au début de la période moderne indiquent que les lecteurs occidentaux comprenaient دين (*dīn*) comme la loi. Comme l'a observé Brent Nongbri, دين (*dīn*) était notamment traduit par *lex* dans la traduction latine du Qur'ān réalisée au XII<sup>e</sup> siècle par Robert de Chester et par « loi » dans la traduction française du XVII<sup>e</sup> siècle par André du Ryer<sup>52</sup>. Je propose que دين (*dīn*) était mal traduit comme « loi » plutôt que « droit » dans les traductions occidentales. En outre, il n'est pas clair quand on a commencé de traduire دين (*dīn*) par « religion ».
- 17 Un autre terme qui mérite notre attention est فقه (*fiqh*). Celui-ci apparaît environ vingt fois dans le Qur'ān et signifie « compréhension ». فقه (*fiqh*) est utilisé dans un rapport de tradition prophétique affirmant que « lorsque Dieu accorde sa bienveillance à quelqu'un, il lui fait comprendre le دين (*dīn*) »<sup>53</sup>. Plusieurs rapports de tradition identifient les interprétations juridiques de فقه (*fiqh*) comme la plus grande forme de culte<sup>54</sup>. Notamment, ces trois termes – شريعة (*sharī'ah*), دين (*dīn*) et فقه (*fiqh*) – ne se réfèrent pas seulement à la tradition islamique, puisque les termes étaient utilisés en arabe et en judéo-arabe pour désigner le droit divin juif, la tradition juive, et le droit juif<sup>55</sup>. Parvenue à ce point, j'aimerais proposer quelques traductions, explications, et interprétations provisoires de ces termes et de leurs relations. J'avance que دين (*dīn*) était compris dans l'Antiquité tardive comme une tradition du droit. Les juristes musulmans ont compris le droit comme l'aboutissement d'interprétations juridiques (فقه *fiqh*) du droit divin (شريعة *sharī'ah*) en particulier et de la tradition (دين *dīn*) en géné

ral. On doit utiliser la phrase « droit islamique » pour clarifier les distinctions entre le droit divin (شريعة *sharī'ah*) et les compréhensions humaines (فقه *fiqh*) du droit divin. Les conceptions et les pratiques du droit islamique se sont, sans aucun doute, transformées pendant chaque période historique<sup>56</sup>. Pour comprendre pourquoi le terme شريعة (*sharī'ah*) est mal compris comme « charia », il faut examiner le décalage entre le contexte de l'Antiquité tardive et le contexte contemporain dans lequel ces termes sont utilisés. Par la suite, la partie IV expliquera pourquoi le sens de la charia est équivalent à « loi religieuse » et pourquoi il s'agit d'une traduction séculière du concept de droit islamique (et pas seulement de شريعة *sharī'ah*).

## IV. Le contexte discursif et moderne de charia : le sécularisme et la religion

- 18 Je soutiens l'hypothèse que l'introduction de la notion de « religion » pendant l'ère moderne a changé la relation des termes. Dans un autre article, j'ai expliqué comment le sécularisme convertit une tradition en une religion.<sup>57</sup> De même façon, cet article propose que le sécularisme a converti une tradition de droit en des lois religieuses. Si le sens principal de la charia est « loi religieuse », alors définir la charia nécessite de définir la « religion ».
- 19 Il y a des débats véhéments sur le sens et l'historicité du terme « religion ». Pour reprendre la fameuse observation de Jonathan Z. Smith : « Le terme 'religion' n'est pas un terme inné ; c'est un terme créé par des chercheurs à des fins intellectuelles et c'est donc à eux de le définir »<sup>58</sup>. De nombreux chercheurs défendent l'hypothèse que la religion ne peut être définie de manière suffisamment abstraite pour inclure les traditions pré-modernes ou modernes qui sont souvent considérées comme des religions<sup>59</sup>. Bien qu'il existe un certain consensus scientifique sur les débuts temporels (modernes) et géographiques (occidentaux) de la sécularité/religion, les chercheurs n'ont pas trouvé de consensus sur les implications de l'utilisation de la religion comme catégorie analytique. Les divergences de points de vue des chercheurs sur l'historicité et la généralité de la « religion » reflètent des conceptions différentes de la « religion », en particulier,

et des catégories analytiques, en général. Certains chercheurs interprètent, à tort, le rejet de la catégorie de religion comme le rejet de catégories abstraites ou universelles (c'est-à-dire le nominalisme). Toutefois, la critique généalogique de la religion n'est pas fondée sur le nominalisme, mais plutôt sur l'historicisme, la critique de la sécularité, et la théorie décoloniale, comme je vais le démontrer. La religion (الغير علمانية) est une notion moderne qui n'est pas transhistorique, universelle, ou neutre.

20 **Premièrement**, l'historicisme et les études comparatives clarifient la différence entre les concepts, pratiques, ou institutions qui ont été inventés à l'époque moderne (comme le sécularisme et son corollaire, la religion) et les concepts, pratiques ou institutions qui ont été transformés à l'époque moderne (comme le droit). De nombreux chercheurs ont observé que la religion est une catégorie qui s'est développée pendant et après la réforme protestante<sup>60</sup>. Des études historiques indiquent qu'il n'y avait pas des concepts de « non-religieux » ou « religieux » avant l'ère moderne<sup>61</sup>. Nongbri a conclu que la traduction des termes prémodernes par « religion » est une erreur<sup>62</sup>. Si nous examinons la catégorie de la « religion » d'un point de vue historique et comparatif, nous pouvons voir les raisons qui la distinguent de la catégorie du « droit ». La notion de religion n'aurait eu aucune résonance pour la plupart des gens avant l'ère moderne parce qu'il n'y avait pas une distinction entre public-privé, ou individu-collective, ou foi-politique. Par comparaison, comme je vais le clarifier, le « droit » est une catégorie analytique transhistorique et transculturelle<sup>63</sup>.

21 D'importantes preuves historiques démontrent l'anachronisme de la projection de la religion et de la sécularité sur l'histoire prémoderne. Au début du mouvement islamique, les personnes qui devenaient musulmanes le faisaient généralement en acceptant l'autorité politique islamique, par le paiement des impôts. Spécifiquement, s'acquitter de l'impôt de charité à l'État islamique était une expression courante et significative de l'identité musulmane pendant l'Antiquité tardive et même au-delà<sup>64</sup>. Les nouveaux Musulmans rejoignaient souvent le mouvement islamique de l'Antiquité tardive en tant que groupes plutôt qu'en tant qu'individus. Par conséquent, les croyances privées n'ont pas été d'une grande importance pour l'identité musulmane pendant l'Antiquité tardive. Dans ce contexte historique, la notion de

- « religion » n'était pas compréhensible. Comme je l'ai démontré, le terme arabe دين (*dīn*) ne signifie pas « religion », malgré sa traduction incorrecte fréquente dans cette acception. Au contraire, il n'existe aucun terme ou concept pour le séculier (العلمانية) ou pour la religion (الغير علمانية) dans les sources islamiques prémodernes.
- 22 **Deuxièmement**, les critiques de la sécularité démontrent que la sécularité principalement donne une définition à la religion<sup>65</sup>. De nombreuses études récentes ont souligné que la notion de religion a été inventée lorsque la sécularité a émergé en Europe occidentale au début de l'ère moderne<sup>66</sup>. Par comparaison, l'idéologie séculière n'a pas inventé le concept de droit. Timothy Fitzgerald avance que « ce qui est considéré comme 'religion' et ce qui est considéré comme 'séculier' délimitent et définissent mutuellement des concepts et que la distinction entre eux se déplace continuellement en fonction du contexte »<sup>67</sup>. Même s'il n'y a pas de consensus sur son sens précis et qu'elle ne doit pas être essentialisée, la religion était et est toujours constituée en relation dialogique avec la sécularité. À des fins de clarté et de cohérence, je définis la « religion » comme « non-séculière » (الغير علمانية)<sup>68</sup>.
- 23 L'idéologie séculière encadre la religion dans un « problème-espace ». Hussein Agrama explique que « ce qui caractérise le mieux la sécularité n'est pas une séparation entre la religion et la politique, mais un enchevêtrement continu, de plus en plus profond, dans la **question** de la religion et de la politique »<sup>69</sup>. Au sein de cet espace-problème, l'État séculier et postchrétien a le pouvoir de définir la religion. Par conséquent, William Cavanaugh soutenait que « la distinction entre religieux et séculier fait partie de l'appareil conceptuel légitimant de l'État-nation occidental moderne »<sup>70</sup>. Alors que la religion et la sécularité sont liées de manière dialogique, l'État séculier a le pouvoir de définir la religion et non l'inverse.
- 24 Le droit de l'État séculier sécularise les traditions en les régulant par trois dimensions qui sont à la fois liées et conflictuelles<sup>71</sup>. Dans une étude précédente avec mon collègue Shai Lavi, j'ai proposé un triangle de sécularisation pour expliquer la manière dont le droit séculier d'un État construit des religions : la religiosité (عقيدة غير علمانية) est définie comme une question de la croyance privée (إيمان خاص), du droit individuel (حق فردي) et du choix autonome (إختيار شخصي) ; la loi religieuse (قانون)

(غير علماني) est définie comme un code juridique d'ordonnement divin (مدونة قانونية سماوية) ; le groupe religieux (جماعة غير علمانية) est défini comme une menace publique (تهديد عام). La charia correspond à la construction séculière des « lois religieuses ». De ce fait, la charia est définie non par la tradition islamique, mais par la sécularité<sup>72</sup>. L'idéologie séculière convertit donc la tradition islamique (دين *dīn*) en une religion comportant charia (« lois religieuses ») et normes<sup>73</sup>.

25 **Troisièmement**, la catégorie de « religion » est un outil du pouvoir colonial qui s'est répandu largement à travers le colonialisme<sup>74</sup>. Comme de nombreux chercheurs l'ont démontré, l'administration des tribunaux religieux et la codification des lois religieuses étaient des mécanismes de contrôle colonial<sup>75</sup>. Alors qu'avant le colonialisme les tribunaux islamiques fonctionnaient comme des tribunaux d'État, pendant et après le colonialisme formel les tribunaux islamiques sont devenus des tribunaux « religieux » que l'on distinguait des tribunaux civils<sup>76</sup>. Dans le cadre de notre étude, la question clé est que la catégorie de la religion faisait partie d'une stratégie coloniale de contrôle des peuples colonisés. Comme l'a noté John Bowen, « Chargé de conseiller le gouvernement néerlandais sur ses efforts pour réprimer la résistance à Aceh, l'islamologue Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) a recommandé que les dimensions juridiques et politiques de l'Islam soient supprimées, mais que ses dimensions spirituelles soient autorisées »<sup>77</sup>. Comme l'exemple de Hurgronje le démontre, plusieurs figures coloniales ont introduit une distinction entre le droit et la religion, mais elles ont, de plus, promu la spiritualité, ou les normes, comme alternative autorisée au lieu de droits pour les sujets colonisés. Certains juristes de l'époque coloniale (Santillana, Zeys, Morand, et autres) ont vu une sorte d'entrelacement de la religion et du droit ; mais même cette vue est basée sur une notion de religion qui n'est pas d'accord avec la tradition islamique. À propos de la colonialité de la production occidentale du savoir, Walter Mignolo a lancé cet avertissement : « Des problèmes apparaissent dès qu'un concept appartenant à une seule civilisation est pris comme point de référence pour des concepts similaires dans toutes les civilisations »<sup>78</sup>. Ceci est évident dans le cas de la « religion ». La religion est un concept occidental moderne qui ne fait pas l'objet d'une référence pour toutes les sociétés.



## V. La colonialité et la traduction décoloniale

26 Comme le confirment les analyses ci-dessus, شريعة (*sharī'ah*) et « charia » font partie de discours différents. D'une part, شريعة (*sharī'ah*) doit être traduit distinctement en fonction de ses usages fluctuants et le droit islamique n'est qu'une des nombreuses traductions. D'un autre côté, le sens principal de la « charia » est la loi religieuse, un terme qui renforce un système colonial de sens. Par conséquent, l'utilisation du terme « charia » est un acte de conformité à – plutôt qu'une résistance contre – la colonialité. Ramón Grosfoguel a expliqué que « le succès du système mondial moderne/colonial consiste à faire en sorte que des sujets, situés socialement du côté opprimé de la différence coloniale, pensent épistémiquement comme ceux des positions dominantes »<sup>79</sup>. En d'autres termes, certains chercheurs des pays du Sud peuvent inconsciemment adopter des façons de penser qui contribuent à renforcer l'hégémonie coloniale. La colonialité clarifie pourquoi les chercheurs – y compris les chercheurs des pays du Sud – voient la tradition islamique à travers le prisme obscurcissant de la sécularité. De même, on pourrait lire certains travaux de 'Abd al-Rahmān Taha comme argumentant contre de telles traductions séculières. Taha a plaidé pour une « traduction d'enracinement » (ترجمة تأصيلية) dans une tradition qui facilite l'expansion intellectuelle et l'innovation, au lieu de l'imitation et de la stase<sup>80</sup>. Il a souligné l'importance d'une traduction enracinée, c'est-à-dire basée sur une connaissance approfondie de la tradition islamique. Comme la traduction d'enracinement de Taha, une traduction décoloniale est un outil pour perturber l'hégémonie épistémique de la colonialité.

27 Une source de l'hégémonie épistémique de la colonialité est « le mythe de la modernité » qui présume que la civilisation européenne est supérieure parce qu'elle a développé un progrès éclairé ; ce mythe de la modernité ignore le colonialisme occidental entrelacé<sup>81</sup>. « Le mythe de la modernité » est fondé sur une trinité de la colonialité alléguant que (a) la sécularité est l'alternative rationnelle et supérieure de la religion, (b) l'État est une nation séculière avec souveraineté territoriale, et (c) le droit est la loi univoque de l'État. En d'autres termes, la sécularité est une idéologie qui colonise (a) les traditions en les

transformant en religions, (b) les États en les rendant États-nations, et (c) le droit en le rendant positif (et séculier). La colonialité transforme la pluralité et la diversité du droit islamique en loi religieuse (c'est-à-dire la charia). Cette « trinité de la colonialité » peut être démantelée par des traductions décoloniales. Joshua Price a suggéré qu'« entre les mains d'un traducteur astucieux, une traduction peut offrir justement ce type de contre-narration qui déconstruit les systèmes de sens coloniaux »<sup>82</sup>. Une traduction décoloniale remplace l'universalité de la trinité de la colonialité par la pluriversalité<sup>83</sup>. En conséquence, une traduction décoloniale révèle qu'il existe des options pluriverselles pour chaque pilier de la trinité de la colonialité : (a) des traditions multiples ; (b) types multiples des États ou même des formes de gouvernance non-Étatique ; (c) types multiples de droits et de normes.

- 28 Les traductions décoloniales déstabilisent l'hégémonie épistémique de la trinité de la colonialité. Le théoricien de la décolonisation Mignolo a souligné que « la décolonialité se concentre sur le fait de changer les termes de la conversation. La désoccidentalisation, à l'inverse, débat du contenu de la conversation tout en laissant les termes intacts »<sup>84</sup>. Une conversation désoccidentalisée est substantiellement équivalente à une conversation coloniale parce qu'elle conteste l'eurocentrisme – plutôt que la colonialité – d'une conversation. De même, les non-traductions ou les traductions partielles de termes arabes sont des formes de désoccidentalisation car elles contestent l'eurocentrisme de la conversation, plutôt que de contester les termes mêmes de la conversation. En comparaison, une conversation décoloniale change les termes en les définissant par opposition à la colonialité. À titre d'exemple, la colonialité fixe les termes de la conversation au sein de sa trinité : sécularité, État, droit. La désoccidentalisation met l'accent sur la religion (charia, loi, normes, éthique), l'État, la loi. Bien que la conversation désoccidentalisée contienne des termes arabes, ces termes se conforment, plutôt que contestent, au contenu de la conversation coloniale. En revanche, la décolonialité déstabilise la trinité de la colonialité en redéfinissant et en changeant les termes : tradition islamique, droit islamique, colonialité, idéologie séculière, État séculier, et droit séculier. De plus, une conversation décoloniale peut offrir des termes et des concepts entièrement différents : indigène, colonisateur, épistémicide, etc. (L'épistémicide est

« le génocide » de l'épistémologie du colonisé au cours de la colonisation.) Dans une conversation décoloniale, il existe des alternatives plurielles au droit séculier et, à son autre symbiotique, la loi religieuse<sup>85</sup>. Une traduction décoloniale (1) identifie et conteste le rôle de la colonialité dans la définition des termes des conversations, (2) change le sens des termes dans la trinité de la colonialité, et (3) déplace les conversations en dehors de la trinité de la colonialité<sup>86</sup>. Autrement dit, une traduction décoloniale souligne ce que Cassin décrit comme « le multiple en relation » ce qui veut dire une traduction qui fournit une compréhension plurielle<sup>87</sup>. Une alternative décoloniale importante à la « charia » est le concept multidimensionnel et pluriel du droit islamique.

## VI. Les traductions décoloniales : le droit islamique et le droit séculier

29 Comme je l'ai indiqué précédemment, il y a quelques chercheurs en études islamiques qui insistent sur l'idée que شريعة (*sharī'ah*) ne doit pas être traduit par « droit islamique » car شريعة (*sharī'ah*) englobe à la fois le droit et les normes<sup>88</sup>. D'autres chercheurs prétendent également que le fait de ne pas traduire شريعة (*sharī'ah*) par « droit islamique » est un acte de résistance face à l'hégémonie du droit occidental moderne. Dans les deux cas, ces chercheurs interprètent par erreur شريعة (*sharī'ah*) par « charia » (ou lois religieuses). Comme l'indiquent les analyses discursives ci-dessus, le « droit islamique » est une catégorie conceptuelle qui chevauche, mais est distincte de شريعة (*sharī'ah*). Dans cette section, j'explique le concept de « droit ». Dans la plupart des cas, les chercheurs qui rejettent la catégorie de « droit islamique » conceptualisent le droit d'une manière essentialisée et erronée. Notamment, la critique courante selon laquelle les catégories disciplinaires occidentales dans les sciences humaines ne sont ni transhistoriques ni transculturelles ne s'applique pas au droit, qui a précédé les sciences humaines modernes<sup>89</sup>.

30 Il n'existe pas de consensus sur la signification du droit et il n'existe aucune définition objective, neutre, ou empirique du droit<sup>90</sup>. Comme l'a expliqué Brian Tamanaha, « le droit implique de multiples phéno-

mènes socio-historiques qui ont pris des formes et des fonctions différentes selon les époques et les lieux et qui ne peuvent donc pas être englobés par une définition unique du droit »<sup>91</sup>. De même, William Twining a affirmé : « supposer que le droit, ou même le droit des États, a une nature ou un noyau commun implique des tendances réductionnistes et essentialistes »<sup>92</sup>. De nombreux théoriciens du droit ont déconseillé toute tentative de définir le droit<sup>93</sup>. Au lieu de cela, de nombreux théoriciens du droit préconisent l'utilisation d'une « définition populaire » du droit, ce qui revient à adopter la façon dont un groupe ou une société en particulier désigne le droit<sup>94</sup>. On pourrait ajouter que lorsque les groupes ou les sociétés délimitent le droit, ils utilisent un discours juridique, comme le recours à des sources juridiques ou un raisonnement juridique. Du point de vue de la philosophie du droit (ou de la théorie du droit), il va de soi qu'il existe différents types de droit, y compris le droit étatique et le droit non étatique<sup>95</sup>.

- 31 Pour certains chercheurs, le danger est qu'une conceptualisation trop inclusive du droit engloberait tellement de normes qu'elle rendrait la catégorie du droit vide de sens<sup>96</sup>. Cependant, nous n'avons pas à nous soucier du contrôle des limites de la catégorie du « droit » car la distinction entre le droit et les normes est un processus socio-politique, plutôt qu'analytique. Certains groupes au sein des différentes sociétés rivalisent pour tracer une ligne ambiguë et mouvante entre le droit et les normes. Dans la tradition islamique, les juristes, les érudits, et les autres musulmans se disputaient pour savoir où et comment faire la distinction entre le droit et les normes. Simon Roberts a suggéré que certaines sociétés peuvent ne pas souhaiter que leurs ordres normatifs soient caractérisés comme du droit<sup>97</sup>. L'argument de Roberts est valable et peut être abordé en considérant la façon dont les acteurs sociaux (ou historiques) identifient leurs ordres juridiques ou normatifs<sup>98</sup>. À notre époque contemporaine, l'État-nation moderne détient le pouvoir le plus concentré pour tracer cette ligne ; ce n'est pas un hasard si la plupart des États-nations modernes n'acceptent pas une loi non étatique comme loi<sup>99</sup>. Du point de vue de la décolonialité, comme l'a observé Boaventura de Sousa Santos, « le découplage du droit de l'État-nation est une condition nécessaire, pas suffisante pour la récupération du potentiel émancipateur du droit »<sup>100</sup>. Le droit comparé décolonial s'oppose à

l'univocité juridique de l'État-nation moderne en insistant sur les significations décoloniales du droit, plutôt que d'accepter le point de vue (étatiste) selon lequel le droit non étatique comprend seulement des normes.

- 32 Certains chercheurs pourraient objecter que le terme « droit » est un terme français et qu'il ne peut pas être traduit dans d'autres langues, comme l'arabe<sup>101</sup>. Il serait nominaliste (et incorrect) de chercher un terme en arabe qui équivaut au « droit » et de prétendre que l'absence d'un tel terme prouve que le droit existe ou n'existe pas dans la tradition islamique (prémoderne). Tamanaha explique,

c'est le problème classique de la traduction d'une langue à l'autre, qui a été abordé et surmonté (avec plus ou moins de succès, mais non sans créer des malentendus réguliers) tout au long de l'histoire de l'interaction entre les langues humaines. Les problèmes impliqués par la traduction ne sont pas un obstacle à l'approche dite conventionnaliste [c'est-à-dire que le droit est ce que les gens identifient comme le droit]. Les approximations et les inadéquations sont inévitables, cela signifie donc simplement qu'il faut faire preuve de prudence, et non qu'on ne peut pas y parvenir<sup>102</sup>.

- 33 L'observation de Tamanaha – selon laquelle la notion de droit devrait être traduite – se conforme au travail des traducteurs juridiques. Susan Šarčević, spécialiste de la traduction juridique, a observé : « Comme les comparativistes, les traducteurs doivent utiliser des méthodes de droit comparé dans leur recherche d'équivalents potentiels et tester leur adéquation par une analyse conceptuelle comparative »<sup>103</sup>. Comme Cassin l'a démontré dans *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles et la traduction anglaise, Dictionary of untranslatables : A philosophical lexicon*, le droit est traduisible<sup>104</sup>. Le droit est alors traduisible dans la mesure où la société source définit un phénomène analogue au droit dans la langue de réception.
- 34 Un exemple spécifique peut éclairer cette dynamique subtile. Les textes juridiques islamiques orthodoxes définissent cinq catégories de lois : obligatoire, recommandé, permis, déconseillé et interdit. Certains chercheurs contemporains pensent que les cinq catégories sont normatives, plutôt que légales. Ce faisant, ils s'appuient sur une compréhension séculière du droit, qui distingue le légal et l'illégal<sup>105</sup>.

Mais les compréhensions islamiques du droit sont multivalentes ; ces cinq classifications ont été développées par des juristes ayant des objectifs juridiques. Une perspective moderne et séculière considère ces cinq catégories comme exclusivement normatives ou plus normatives que juridiques<sup>106</sup>.

35 Comme je l'ai souligné ci-dessus, il existe des indications théoriques importantes au fait que le droit soit bien traduisible. De même, les textes historiques islamiques (voir Partie II) vérifient que les musulmans ont reconnu un concept de droit au début du mouvement islamique. Par conséquent, il peut être utile de fournir ici une définition large et flexible du droit. Le droit est un discours et une pratique dans lesquels les précédents historiques, les commentaires légaux, et les opinions juridiques interagissent. Le droit est le produit d'interprétations et d'interactions entre les textes juridiques, les juristes, les juges, les bureaucrates, et autres acteurs. Plusieurs groupes et institutions génèrent le droit (polycentrisme juridique) et plusieurs traditions juridiques opèrent souvent au sein d'une même entité politique (pluralisme juridique). Les luttes politiques, les changements socio-politiques, et les conditions géographiques façonnent la forme et le contenu du droit. À tout moment donné de l'histoire et en tout lieu géographique précis, le droit est le résultat de conditions spécifiques et de larges tendances.

36 Une traduction décoloniale fait partie d'une conversation décoloniale qui nourrit des alternatives épistémologiques à la colonialité. L'hégémonie et la violence épistémiques de la colonisation se manifestent dans l'attribution de l'essentialisme et de la stase aux traditions du Sud. En conséquence, il est crucial de reconnaître que la décolonialité n'attribue ni l'essence ni la pureté à aucune de ses catégories analytiques. Ni la tradition islamique ni la sécularité n'a de caractéristiques essentielles ; néanmoins, à un niveau supérieur, elles ont toutes les deux des logiques ou des orientations qui les distinguent des autres traditions. La tradition juridique islamique est l'aboutissement polyphonique de Musulmans qui étudient et interprètent les sources des écritures islamiques afin de comprendre le concept abstrait de droit divin islamique ; le droit islamique est un droit produit dans le but de faire partie du mouvement islamique. Dans la tradition juridique islamique, la tradition est la force centripète. En comparaison, le droit séculier est le droit moderne basé sur l'idéologie sécu-

lière. Le droit séculier est le produit d'États et d'institutions séculiers ; le droit séculier est ainsi le droit produit au service de la sécularité. Dans la tradition juridique séculière, le droit de l'État (séculier) est la force centripète. Néanmoins, « séculier » et « islamique » ne sont pas des catégories mutuellement exclusives, c'est pourquoi une loi peut être à la fois séculière et islamique. (J'ai déjà identifié la fusion contemporaine de la sécularité et de la tradition islamique comme une « sécularislamisation »<sup>107</sup>.)

## Conclusion

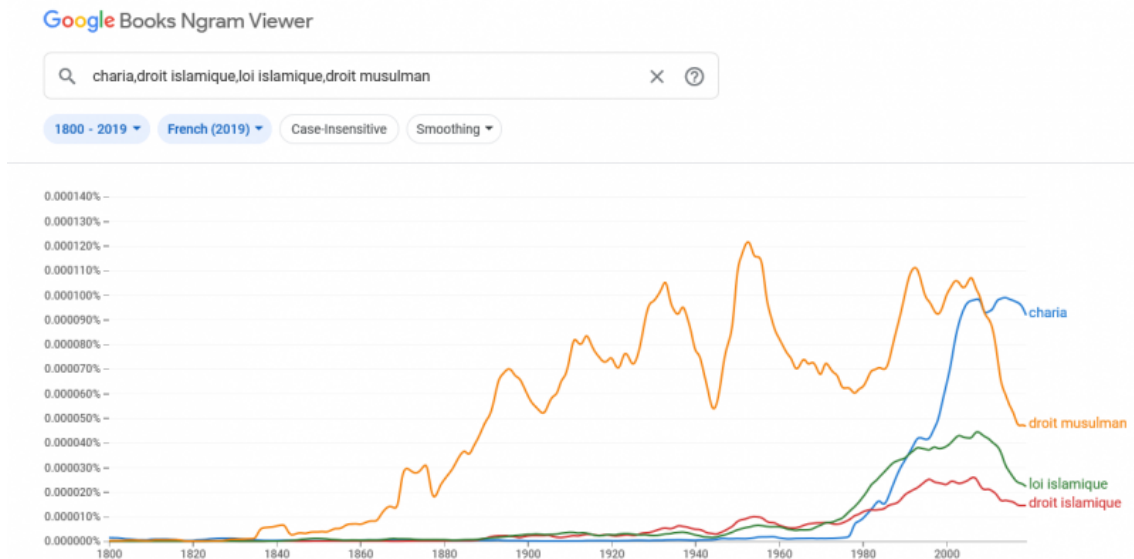
37 Les chercheurs écrivant aujourd'hui sur le droit islamique comparent constamment le droit islamique au droit colonial, ou droit séculier, implicitement ou explicitement<sup>108</sup>. Ce faisant, ils colonisent le concept du droit islamique à travers la « charia ». Une traduction décoloniale, en revanche, décolonise les concepts par des traductions précises, des explications rigoureuses et des interprétations critiques. Dans le présent article, j'ai démontré comment ces comparaisons servent la colonialité et j'ai défendu une approche décoloniale des études islamiques. J'ai expliqué que l'émergence de la sécularité et de son corollaire, la religion, a conduit à la conversion de شريعة (*sharī'ah*) en « charia ». Notre étude de l'exégèse de l'Antiquité tardive montre que les relations entre دين (*dīn*), شريعة (*sharī'ah*) et فقه (*fiqh*) dans la tradition historique islamique divergent des relations entre religion (غير علمانية), droit (فقہ, شريعة, قانون, حكم) et normes (عرف, سنة) dans le discours séculier contemporain. Le terme arabe دين (*dīn*) est habituellement traduit de façon incorrecte par « religion », mais il n'existe aucun terme ou concept pour « religion » dans les sources islamiques prémodernes. La traduction erronée de دين (*dīn*) par « religion » (au lieu de tradition) résulte de la traduction erronée de multiple termes arabes comme « loi religieuse » ou « charia ». La notion de « religion » a converti la شريعة (*sharī'ah*) en sa transmutation séculière, la « charia ». J'ai montré que la catégorie de religion génère un système de signification colonial qui obscurcit la tradition islamique.

38 La « charia » semble être un terme non traduit, mais il s'agit en fait d'une traduction et d'une conversion séculière de شريعة (*sharī'ah*). Cette observation peut être étendue au-delà de cette terminologie particulière pour englober certaines forces générales sous-jacentes

dans les études islamiques contemporaines. Plusieurs études islamiques récentes cherchent, à tort, à répondre à des questions coloniales, telles que « l'islam est-il une religion ? » ou « pourquoi l'islam diffère-t-il des autres religions ? » Bien que les réponses des chercheurs à ces questions semblent pointer vers la tradition islamique historique – ou semblent ancrés dans les textes et les perspectives islamiques – ce sont néanmoins des traductions séculières. Ces questions et leurs réponses peuvent utiliser des termes arabes, mais les concepts sous-jacents sont séculiers. Ces questions et réponses coloniales résument une grande partie de ce qui motive la recherche en études islamiques contemporaines et, à son tour, la futilité de cette recherche. Jusqu'à ce que et à moins que les spécialistes des études islamiques reconnaissent comment ils convertissent les concepts islamiques par les traductions séculières, leur travail révélera principalement comment la sécularité obscurcit la tradition islamique. (La même dynamique est évidente dans d'autres domaines scientifiques.) Dans une perspective décoloniale, on ne peut pas revenir dans l'histoire, mais on peut utiliser la tradition comme source de résistance contre la colonialité. Pour cette résistance, on doit comprendre la tradition dans ses propres termes et puis la traduire dans une langue décoloniale. La traduction décoloniale de شريعة (*sharī'ah*) est pluriverbale : on doit la traduire par « droit islamique » et plusieurs autres phrases, selon les significations.



**Figure : Évolution de la fréquence des termes et expressions « charia », « droit islamique », « loi islamique » et « droit musulman » entre 1800 et 2019 selon Google Books Ngram Viewer**



## NOTES

1 La sécularité, malgré ses variations locales et historiques, est une idéologie et une gamme de pratiques qui ont commencé dans les Lumières européennes ; on peut analyser la sécularité pour des modèles généraux. Voir, par exemple, C. Calhoun, M. Juergensmeyer, et J. VanAntwerpen, *Rethinking secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

2 Je définis une norme au sens large comme une règle ou une pratique sociale.

3 Une tradition est un assortiment changeant et pluraliste d'idées et de pratiques engagées par les groupes au fil du temps. Je fonde ma définition de la tradition principalement sur Mark Bevir, « On Tradition », *Humanitas*, 13:2, 2000, p. 28-53, p. 38. Voir aussi M. Krygier, « Law as tradition », *Law and philosophy*, 5:2, 1986, p. 237-262. La « tradition » n'est pas l'opposé de la modernité, même si la tradition était utilisée dans le mythe de modernité. W. Mignolo, « Enduring enchantment : Secularism and the epistemic privileges of modernity », *Postcolonial philosophy of religion*, dir. P. Bilimoria et A. Irvine, Netherlands, Springer, 2009, p. 273-292, p. 287.

4 Dans son récent livre *Traductions séculières (Secular translations)*, Talal Asad explore la manière dont le sécularisme traduit (mal) la tradition et les expériences humaines islamiques. Comme l'explique Asad : « Toute traduction d'une langue naturelle à une autre – ou au sein même d'une langue – est également, d'une manière à la fois triviale et profonde, une transformation ». T. Asad, *Secular translations : Nation-state, modern self, and calculative reason*, New York, Columbia University Press, 2018, p. 6.

5 Notamment, une observation similaire – quoique non identique – peut être faite au sujet des études juridiques juives ; cependant, je n'aborderai pas les distinctions entre les traductions séculières de la tradition juive (comme *mishpat 'ivri*) et les traductions séculières de la tradition islamique dans cet article.

6 Tout au long de cet article, j'utilise le script arabe pour les mots arabes. Dans l'académie occidentale, le système de translittération dominant de l'écriture arabe en caractères latins entremêle de manière problématique les représentations de l'orthographe et de la prononciation. La technologie permettant de publier ensemble les caractères arabes et latins existe ; par conséquent, je m'oppose à la translittération pour les références bibliographiques ou les citations de textes. La translittération ne doit être utilisée que pour les pronoms ou lorsque cela est absolument nécessaire pour l'accessibilité. Parce que cet article n'est pas destiné aux lecteurs qui sont spécialistes des études islamiques, j'ai fourni des translittérations pour le lecteur non arabophone. Cependant, je donne la priorité au script arabe pour les termes arabes tout au long de cet article. Les lecteurs contemporains d'arabe sont souvent censés être capables de lire des caractères latins. J'ai l'intention de donner aux lecteurs de français une expérience similaire d'avoir le script arabe s'immiscer dans le texte latin.

7 J'ai distingué ces termes dans L. Salaymeh, « Propaganda, politics, and profiteering : Islamic law in the contemporary United States », *Jadaliyya* (blog), 29 Septembre 2014, <https://www.jadaliyya.com/Details/31276/Propaganda,-Politics,-and-Profiteering-Islamic-Law-in-the-Contemporary-United-States>.

8 B. Cassin, éd., *Dictionary of untranslatables : A philosophical lexicon*, trad. S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, et M. Syrotinski, éd. des trad. E. Apter, J. Lezra, et M. Wood, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 550.

- 9 C. Lévi-Strauss déplorait que la linguistique historique conventionnelle ait commis une erreur en « considérant [les] termes et non les relations entre les termes ». C. Lévi-Strauss, *Structural anthropology*, trad. C. Jacobson et B. Schoepf, New York, Basic Books, 1963, p. 46.
- 10 La modernité est une catégorie de périodisation qui se réfère à un bloc de temps, souvent daté comme commençant au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle ; la modernité est un concept descriptif qui n'implique pas un statut ou un niveau de développement.
- 11 Alors que le colonialisme est la domination socio-politique d'un territoire, la colonialité est un mode de pensée qui légitime le colonialisme (et le néo-colonialisme) tout en épousant l'universalisme. N. De Lissovoy et R. Fregoso Bailón, « Coloniality », *Keywords in radical philosophy and education : common concepts for contemporary movements*, éd. D.R. Ford, Leiden, Brill, 2019, p. 83-97.
- 12 L. Salaymeh, « Propaganda, politics, and profiteering », *op. cit.*
- 13 Sur l'importance de la traduction pour la recherche interdisciplinaire, voir L. Salaymeh, « Between scholarship and polemic in Judeo-Islamic studies », *Islam and Christian-Muslim relations*, 24:3, 2013, p. 407-418.
- 14 L. Salaymeh, « The politics of inaccuracy and a case for 'Islamic law' », *The immanent frame* (blog), 7 July 2011, <https://tif.ssrc.org/2011/07/07/the-politics-of-inaccuracy-and-a-case-for-islamic-law/>.
- 15 T. Hermans, « Cross-cultural translation studies as thick translation », *Bulletin of the School of Oriental and African studies*, 66:3, 2003, p. 380-389, p. 382.
- 16 L. Salaymeh, « Commodifying 'Islamic law' in the U.S. legal academy », *Journal of legal education*, 63:4, 2014, p. 640-646.
- 17 L. Salaymeh, « Propaganda, politics, and profiteering », *op. cit.* ; L. Salaymeh, « The politics of inaccuracy », *op. cit.* ; L. Salaymeh, « Commodifying 'Islamic law' », *loc. cit.*
- 18 M. Reinhardt et A. Habib, « The untranslatable : A new theoretical fulcrum ? An exchange with Barbara Cassin », *SubStance*, 44:2, 2015, p. 6-14. Pour une critique de l'essentialisme dans les études islamiques, voir L. Salaymeh, *The beginnings of Islamic law : Late antique Islamicate legal traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- 19 Cassin explique, « Je définis volontiers l'intraduisible non pas comme ce qu'on ne traduit pas, mais comme ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire.

On parvient toujours à traduire ». B. Cassin, « Les intraduisibles », *Revue sciences/lettres* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 1<sup>er</sup> mai 2012, consulté le 28 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rsl/252> ; <https://doi.org/10.4000/rsl.252> Voir aussi B. Cassin, « Translation as politics », *Javnost : The public*, 25:1-2, 2018, p. 127-134.

20 J'ai écrit cet article en arabe et en anglais. Puis, j'ai édité et ajouté à une traduction en français d'une version ancienne et incomplète. Le processus de réflexion et d'écriture sur ce sujet en trois langues a aiguisé et distingué les idées présentées dans chaque version.

21 B. Cassin, « Translation as politics », *op. cit.*, p. 132.

22 L. Salaymeh, *The beginnings*, *op. cit.*, chap. 1 et 3. Voir aussi L. Salaymeh, « The 'good Orientalists' », à paraître.

23 L. Salaymeh, *The beginnings*, *op. cit.*, chap. 5.

24 L. Salaymeh, « The 'good Orientalists' », *op. cit.*

25 Je m'appuie sur les rapports exégétiques d'Ibn 'Abbās (d. 68/ 687), Mujāhid ibn Jabr (d. 104/722), Zayd bin 'Alī (d. 122/740), Muqātil ibn Sulaymān (d. 150/767), Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), et 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (d. 211/826). J'ai expliqué pourquoi j'utilise le terme « Antiquité tardive » et pourquoi je me concentre sur les textes de cette période dans L. Salaymeh, *The beginnings*, *op. cit.*, introduction. À l'exception d'Ibn 'Abbās, j'ai utilisé la base de données en ligne des sources exégétiques disponible sur [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com), مؤسسة آل البيت، الملكية الفكرية للإسلامي، *التفاسير*, <https://www.altafsir.com>.

26 عبد الله ابن عباس، *تنوير المقباس من تفسير ابن عباس*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412، ص. 529.

27 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 125.

28 Sufyān al-Thawrī a également défini le terme comme سبيلا (chemin).

29 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 513-512.

30 W.C. Smith, « The concept of the shari'a among some mutakallimun », *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, éd. G. Makdisi, Cambridge, Harvard University Press, 1965, p. 581-602, p. 585.

31 عبد الكريم زيدان، *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، اسكندرية، دار عمر بن الخطاب، 2001، ص. 50-61 ; متاع القطان، *تاريخ التشريع الإسلامي*، القاهرة، مكتبة وهبة، 2001، ص. 14.

32 القطان، *op. cit.*، ص. 62-65.

33 زيدان، *op. cit.*، ص. 65 ; القطان، *op. cit.*، ص. 14.

34 L. Salaymeh, « Propaganda, politics, and profiteering », *op. cit.*

35 Voir M.H. Benkheira, J. Chabbi, E. Geoffroy, F. Déroche, et H. Laurens, *L'islam faits et mythes : Jihad, voile, charia, ce que disent vraiment les textes*, Paris, Le Point, 2013 ; N. Bernard-Maugiron et J.-P. Bras, *La charia*, Paris, Dalloz, 2015 ; B. Dupret, *La charia : Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.

36 L. Buskens et B. Dupret, « Qui a inventé le droit musulman ? Une histoire des études occidentales de la normativité islamique et leur diffusion en Orient », *Maghreb et sciences sociales*, 1, 2012, p. 51-61. Voir aussi L. Buskens, « Sharia and the colonial state », *The Ashgate research companion to Islamic law*, éd. R. Peters et P. Bearman, Surrey, Ashgate Publishing, 2014, p. 209-221.

37 J'ai utilisé une version de l'expression « vocabulaire islamique dans les phrases séculières » dans L. Salaymeh, « Comparing Islamic and international laws of war : Orthodoxy, heresy, and secularization in the category of civilians », *American journal of comparative law*, à paraître.

38 دين est expliqué comme *Islam* par Ibn 'Abbās pour Q 2:132, 2:193, 2:217, 3:19, 3:83, 4:46, 9:11, 9:12, 9:33, 10:104, 12:40, 30:32, 42:13, 109:6, et 110:2 ; par Mujāhid ibn Jabr pour Q 42:13 ; par Muqātil ibn Sulaymān pour Q 2:132, 2:217, 4:46, 4:146, 4:171, 5:57, 5:77, 6:70, 6:159, 6:161, 7:51, 8:72, 9:29, 9:33, 10:104, 16:52, 22:78, 24:55, 30:32, 30:43, et 48:28 ; par Sufyān al-Thawrī pour Q 2:256 et 3:83 ; par 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī pour Q 3:83.

39 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 58 (Q 3:24) و 146 (Q 6:70).

40 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 161 (Q 6:159) و 655 (Q 98:5).

41 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 655 (Q 98:5).

42 يوم الدين est expliqué comme يوم الحساب par Ibn 'Abbās pour Q 1:4, 26:82, 37:20, 56:56, 70:26, 74:46, 82:9, 82:15, 82:17, 82:18, 83:11, 95:7, et 107:1 ; par Mujāhid ibn Jabr pour Q 51:12, 82:9 ; par Zayd bin 'Alī pour Q 1:4, 51:12, et 82:17 ; par Muqātil ibn Sulaymān pour Q 1:4, 26:82, 37:20, 51:12, 56:56, 70:26, 74:46, 82:15, 82:18, et 83:11.

43 يوم الدين est expliqué comme يوم القضاء par Ibn 'Abbās pour Q 1:4, 51:6, 82:9, 82:15, 83:11.

44 دين est expliqué comme توحيد par Ibn 'Abbās pour Q 4:146, 7:29, 8:49, 9:29, 39:2, 39:11, 40:14, 40:65, 48:28, et 98:5 ; par Muqātil ibn Sulaymān pour Q 3:19, 29:65, 30:30, 31:32, 39:2, 39:3, 39:11, 40:14, et 40:65.

- 45 « لم ينزل بعدها حلال ولا حرام، ولا حكم، ولا حد، ولا فريضة، غير آيتين من آخر سورة النساء » et « شرائع دينكم أمر الحلال والحرام »  
46 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 155.  
47 ابن عباس، *op. cit.*، ص. 367.  
48 أبو حاتم الرازي، *كتاب الزينة*، dir. سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل، 2015، ص. 404-409.  
49 ابن فارس القزويني الرازي، *مجملة اللغة*، dir. زهير عبد المحسن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984، ص. 2:342.  
50 الراغب الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص. 1:253.  
51 السيد الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات : تعريفات مصطلحات علوم القرآن*، بيروت، دار النفائس، 2003، ص. 174.  
52 Nongbri a également noté qu'Alexander Ross a maintenu la traduction du terme comme « law » dans sa traduction anglaise de la traduction de Ryer. B. Nongbri, *Before religion : A history of a modern concept*, New Haven, Yale University Press, 2015, p. 41.  
53 Ce rapport de tradition est cité dans de nombreuses compilations. Voir, à titre d'exemple, ابن أبي شيبة، *مصنف في الاحاديث والآثار*، dir. سعيد اللحام، بيروت، دار الفكر، 1989، ص. 7:325-326.  
54 الخطيب البغدادي، *الفقيه والمتفقه*، رياض، دار ابن الجوزي، 1996، ص. 1:97-104.  
55 L. Salaymeh, « 'Comparing' Jewish and Islamic legal traditions : Between disciplinarity and critical historical jurisprudence », *Critical analysis of law*, 2:1, 2015, p. 153-172, p. 154.  
56 L. Salaymeh, *The beginnings*, *op. cit.*  
57 L. Salaymeh and S. Lavi, « Religion is secularized tradition : Jewish and Muslim circumcisions in Germany », *Oxford journal of legal studies*, à paraître.  
58 J.Z. Smith, « Religion, religions, religious », *Critical terms for religious studies*, éd. M.C. Taylor, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 249-287, p. 281.  
59 Pour un aperçu intéressant du désordre définitionnel, voir T. Tweed, « Marking religion's boundaries : Constitutive terms, orienting tropes, and exegetical fussiness », *History of religions*, 44:3, 2005, p. 252-276. Voir aussi T. Masuzawa, *The invention of world religions : Or, how European universa-*

*lism was preserved in the language of pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

60 Pour une introduction, voir C. Martin, *A critical introduction to the study of religion*, London, Routledge, 2017, chap. 1. Voir aussi N. Baruch Rein. « From the history of religions to the history of 'religion' : The late Reformation and the challenge to *sui generis* religion », *Orthodoxies and heterodoxies in early modern German culture*, éd. R. Head et D. Christensen, Leiden, Brill, 2007, p. 25-44.

61 Nongbri a souligné que les mots anciens couramment traduits par religion aujourd'hui ne font pas de distinction entre « religieux » et « non religieux ». B. Nongbri, *op. cit.*, p. 45.

62 Nongbri a expliqué, « traduire ces termes par 'religion' ou conceptualiser toute ancienne *religio*, *thrēskeia*, ou *dīn* individuelle particulière comme 'une religion' est associé à une pratique fallacieuse ». B. Nongbri, *op. cit.*, p. 45. Voir aussi C. Barton et D. Boyarin, *Imagine no religion : How modern abstractions hide ancient realities*, New York, Fordham University Press, 2016.

63 Mark Bevir a expliqué que « les catégories transhistoriques ne sont que des créations particulières et contingentes que les [historiens] définissent à un niveau suffisamment abstrait pour embrasser des croyances certes différentes... nous pourrions définir 'l'État' de manière suffisamment abstraite pour discuter des croyances que Platon et Marx avaient de 'l'État' sans impliquer qu'ils ont compris un tel concept d'une manière essentiellement similaire les uns aux autres. » M. Bevir, « Ideas in history », *History of the human sciences*, 17:1, 2004, p. 107-113, p. 112.

64 L. Salaymeh, « Taxing citizens : Socio-legal constructions of late antique Muslim identity », *Islamic law and society*, 23:4, 2016, p. 333-367.

65 Talal Asad est le fer de lance d'un mouvement visant à reconnaître la généalogie de la religion dans la modernité et l'idéologie séculière. Il souligne qu'« une définition transhistorique de la religion n'est pas viable ». T. Asad, *Genealogies of religion : Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 30. Voir aussi D. Scott et C. Hirschkind, éd., *Powers of the secular modern : Talal Asad and his interlocutors*, Stanford, Stanford University Press, 2006 ; D. Dubuisson, *The Western construction of religion : Myths, knowledge, and ideology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

66 Voir, par exemple, W.C. Smith, *The meaning and end of religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1991 ; T. Fitzgerald, *Discourse on civility and barbarity : A critical history of religion and related categories*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; P. Harrison, *The territories of science and religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2017 ; B. Nongbri, *op. cit.*, chap. 5 et 6.

67 T. Fitzgerald, éd., *Religion and the secular : Historical and colonial formations*, Londres, Equinox Pub., 2007, p. 15.

68 La circularité de cette définition non essentialiste de la religion est intentionnelle ; le terme « non-séculier » reconnaît le rôle de la sécularité dans la définition de la religion et il implique l'anachronisme d'appliquer le terme avant l'émergence de la sécularité.

69 H. Agrama, « Secularism, sovereignty, indeterminacy : Is Egypt a secular or a religious state ? », *Comparative studies in society and history*, 52:3, 2010, p. 495-523, p. 502.

70 W. Cavanaugh, *The myth of religious violence : Secular ideology and the roots of modern conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 120.

71 L. Salaymeh et S. Lavi, « Religion is secularized tradition », *op. cit.*

72 Comme je l'ai démontré ailleurs, certains groupes musulmans militants contemporains conceptualisent la charia de manières conformant à l'idéologie séculière. L. Salaymeh, « Comparing Islamic and international laws of war », *op. cit.*

73 Je soutiens, par ailleurs, que la notion de « charia et normes » est une traduction séculière se conformant à la demande d'Habermas et de Rawls et que les groupes religieux traduisent dans leur langue en un raisonnement public et séculier. S. Sikka, « On translating religious reasons : Rawls, Habermas, and the quest for a neutral public sphere », *The review of politics*, 78:1, 2016, p. 91-116.

74 Sur l'utilisation de la religion dans le colonialisme occidental, voir D. Peterson et D. Walhof, éd., *The invention of religion : Rethinking belief in politics and history*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2002. Voir aussi T. Fitzgerald, *Religion and the secular*, *op. cit.* Nongbri a expliqué que la religion « est née d'un mélange de conflits chrétiens sur la vérité, les exploits coloniaux européens, et la formation d'États-nations ». B. Nongbri, *op. cit.*, p. 154.

75 Voir, par exemple, S. Kugle, « Framed, blamed and renamed : The recasting of Islamic jurisprudence in colonial South Asia », *Modern Asian studies*,



35:2, 2001, p. 257–313 ; D. Powers, « Orientalism, colonialism, and legal history : The attack on Muslim family endowments in Algeria and India », *Comparative studies in society and history*, 31:3, 1989, p. 535–571.

76 Pour un aperçu de la façon dont le colonialisme a changé le droit islamique, voir E. Moosa, « Colonialism and Islamic law », *Islam and modernity : Key issues and debates*, éd. M. van Bruinessen, A. Salvatore, et M. Masud, Boston, Edinburgh University Press, 2009, p. 158–181.

77 J. Bowen, « Anthropology and Islamic law », *The Oxford handbook of Islamic law*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 132–148, p. 134.

78 W. Mignolo et C. Walsh, éd., *On decoloniality : Concepts, analytics, praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 170.

79 R. Grosfoguel, « Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy : Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality », *TransModernity : Journal of peripheral cultural production of the Luso-Hispanic world*, 1:1, 2011, p. 6.

80 عبد الرحمن طه، *فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة*، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995، ص. 467.

81 E. Dussel, « Eurocentrism and modernity (introduction to the Frankfurt lectures) », *Boundary 2*, 20:3, 1993, p. 65–76, p. 75. Voir aussi W. Mignolo, « Enduring enchantment », *op. cit.*, p. 277. Eduardo Mendieta a fait valoir que « quiconque veut parler de modernité doit parler du colonialisme et de la dévastation culturelle et ethnique qui a accompagné l'impérialisme européen ». E. Mendieta, « Imperial somatics and genealogies of religion : How we never became secular », *Postcolonial philosophy of religion*, *op. cit.*, p. 235–250, p. 235.

82 J. Price, « Whose America ? Decolonial translation by Frederick Douglass and Caetano Veloso », *TTR : Traduction, terminologie, redaction*, 28:1–2, 2015, p. 65–89, p. 67.

83 Le théoricien de la décolonisation Bernd Reiter a expliqué que « l'appel à la décolonisation [...] souligne donc la nécessité d'aller au-delà de la critique du colonialisme pour tendre vers la construction active d'un univers pluriel par l'élaboration systématique de différentes ontologies et des épistémologies correspondantes ». B. Reiter, « Introduction », *Constructing the pluri-verse*, dir. B. Reiter, Durham, Duke University Press, 2018, p. 1–15, p. 5.

84 W. Mignolo et C. Walsh, *op. cit.*, p. 130.

85 Mignolo a conseillé : « À partir du moment où vous réalisez que ce qui semble être la réalité, l'objectivité, et la vérité n'est rien d'autre qu'une option dominante ou hégémonique, vous sortez déjà et habitez la décoloniale ou d'autres options libératrices ». W. Mignolo et C. Walsh, *op. cit.*, p. 224.

86 Mignolo a expliqué ceci : « La décolonialité des connaissances exige de changer les *termes* des conversations et de rendre visibles les astuces et les conceptions du marionnettiste : elle vise à modifier les principes et les hypothèses de création, de transformation et de diffusion des connaissances. La *désoccidentalisation*, en revanche, conteste le *contenu* de la conversation. Il vise à changer les marionnettes et le contenu de leur conversation, pas les termes. Il conteste la place du marionnettiste non pas pour le remplacer mais pour coexister à côté du marionnettiste existant ». W. Mignolo, « The conceptual triad : Modernity/coloniality/decoloniality », *On decoloniality : Concepts, analytics, praxis*, éd. W. Mignolo et C. Walsh, Durham, Duke University Press, 2018, p. 144-145.

87 B. Cassin, « Les intraduisibles », *op. cit.*

88 À titre d'exemple, Wael Hallaq a insisté à plusieurs reprises sur l'idée que *شريعة* (*sharī'ah*) est « mal nommée 'law' » dans les sources occidentales ». W. Hallaq, *Reforming modernity : Ethics and the new human in the philosophy of Abdurrahman Taha*, New York, Columbia University Press, 2019, p. 14. Voir aussi B. Dupret, *op. cit.*

89 Pour la critique des sciences humaines modernes, voir D. Chakrabarty, *Provincializing Europe : Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Pour l'explication de droit comme précédent des disciplines scientifiques, voir M. Valverde, « Between a rock and a hard place : Legal studies beyond both disciplinarity and interdisciplinarity », *Critical analysis of law*, 1:1 (2014), 51-62.

90 Je ne discute pas des définitions formalistes du droit (comme celles de Cotterrel, Hart ou Raz) parce qu'elles sont euro-centriques et non pas transhistoriques ou transculturelles.

91 B. Tamanaha, *A realistic theory of law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 38.

92 W. Twining, *General jurisprudence : Understanding law from a global perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 66. R. Michaels, « The re-statement on non-state law : The state, choice of law, and the challenge from global legal pluralism », *The Wayne law review*, 51:3, 2005, p. 1238.

- 93 B. Tamanaha, *A realistic theory of law*, op. cit., p. 42. Voir aussi W. Twining, « Normative and legal pluralism : A global perspective (annual Herbert L. Bernstein lecture in international and comparative law) », *Duke journal of comparative & international law*, 20:3, 2010, p. 497.
- 94 B. Tamanaha, *A realistic theory of law*, op. cit., p. 48.
- 95 B. Tamanaha, *A realistic theory of law*, op. cit., p. 54. W. Twining, *General jurisprudence*, op. cit., p. 66. R. Michaels, « The re-statement », op. cit., p. 1225. Voir aussi R. Michaels, « What is non-state law ? A primer », *Negotiating state and non-state law : The challenge of global and local legal pluralism*, éd. M.E. Helfand, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 41-58, p. 44.
- 96 Roberts a exprimé sa préoccupation de « perdre tout sens de ce qu'est [le droit] ». S. Roberts, « After government ? On representing law without the state », *The modern law review*, 68:1, 2005, p. 1-24, p. 24.
- 97 Roberts a demandé : « Est-ce que tous les ordres normatifs que les pluralistes juridiques souhaitent embrasser seront nécessairement à l'aise avec leur sauvetage en tant qu'ordres 'légaux' ? » S. Roberts, « After government ? », op. cit., p. 12.
- 98 Roberts déconseille de dicter aux sociétés qu'elles ont des lois. S. Roberts, « Against legal pluralism », *The journal of legal pluralism and unofficial law*, 30:42, 1998, p. 95-106, p. 105.
- 99 R. Michaels, « The re-statement », op. cit., p. 1249-1250.
- 100 B. de Sousa Santos, *Toward a new legal common sense : Law, globalization, and emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 68.
- 101 Il convient de noter que « droit » ne doit pas être traduit en arabe exclusivement par قانون *qānūn* car de nombreux termes arabes signifient droit.
- 102 B. Tamanaha, *A general jurisprudence of law and society*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 169.
- 103 S. Šarčević, « Challenges to the legal translator », *The Oxford handbook of language and law*, éd. L. Solan et P. Tiersma, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 187-199, p. 188.
- 104 B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, 2004. B. Cassin, *Dictionary of untranslatables*, op. cit.
- 105 Sur l'insuffisance du légal/illégal dans le droit islamique, voir R. Michaels, « What is non-state law ? », op. cit., p. 54.

106 Comme l'a noté Asifa Quraishi-Landes, « c'est seulement parce que nous abordons le sujet et la littérature de la *Shari'a* d'un point de vue occidental moderne que nous cherchons constamment à catégoriser des aspects du *fiqh* comme 'droit' ou 'moralité', ou une combinaison des deux ». A. Quraishi-Landes, « Legislating morality and other illusions about Islamic government », *Locating the shari'a : Legal fluidity in theory, history and practice*, éd. S. Siddiqui, Leyde-Boston, Brill, 2019, p. 176-204, p. 186.

107 L. Salaymeh, « Comparing Islamic and international laws of war », *op. cit.*

108 Sur la comparaison implicite du droit islamique avec d'autres traditions et systèmes juridiques, voir L. Salaymeh, *The beginnings*, *op. cit.*, L. Salaymeh, « Comparing Islamic and international laws of war », *op. cit.*, L. Salaymeh, « 'Comparing' Jewish and Islamic legal traditions », *op. cit.*

## ABSTRACTS

---

### Français

Les études juridiques islamiques contemporaines – aussi bien au sein du monde musulman qu'à l'extérieur – s'appuient sur une conversion séculière du phénomène juridique. Dans cet article, je propose une explication rigoureuse du droit islamique et une interprétation critique de la dénomination « charia ». L'objectif est de démontrer que « charia » veut dire « loi religieuse » et ce sens est en réalité une traduction séculière du droit islamique. Cette traduction particulière reflète une conversion séculaire plus large de la tradition islamique en une « religion » comprenant à la fois « charia » et « normes ». Les comparaisons décoloniales révèlent cependant que le droit séculier est un type plus étroit de droit que le droit islamique. Une traduction décoloniale de la tradition islamique remplace ainsi l'utilisation de « charia et normes » par l'expression « droit islamique ».

### English

Contemporary Islamic legal studies – both inside and outside the Muslim world – rely upon a secular conversion of law. In this article, I offer a rigorous explanation of Islamic law and a critical interpretation of « sharia ». My objective is to demonstrate that « sharia » means « religious law » and that this meaning is a secular translation of Islamic law. This particular translation reflects a broader secular conversion of the Islamic tradition into a « religion » consisting of « sharia » and « norms ». Decolonial comparisons reveal that secular law is a narrower type of law than Islamic law. A decolonial translation of the Islamic tradition replaces the notion of « sharia and norms » with « Islamic law ».

## INDEX

---

### **Mots-clés**

droit islamique, charia, droit séculier, loi, décolonial, traduction, norme

### **Keywords**

Islamic law, sharia, secular law, doctrine, decolonial, translation, norm

## AUTHOR

---

### **Lena Salaymeh**

Directrice d'études, Section des Sciences Religieuses, École Pratique des Hautes Études  
Professeuse invitée à l'Université d'Oxford  
Affiliée au Max-Planck-Institut de Droit Comparé et de Droit International Privé (Hambourg)