

## Martyre de femmes dans les textes fondateurs de l'islam selon la tradition sunnite

*Samia TOUATI* \*

---

**Résumé :** Bien que, selon les sources anciennes, le premier martyr de l'islam fût une femme, Sumayya, mère de 'Ammār, le martyr en islam dans son incarnation féminine demeure fort peu étudié. Il mérite pourtant que l'on s'y intéresse de près, en interrogeant les textes fondateurs de la religion musulmane, le Coran – bien que souvent très allusif –, mais surtout la Sunna. Cet article présentera succinctement quelques-unes de ces traditions permettant de croquer le portrait de quelques femmes martyres, appartenant à la première génération de musulmans ou à des ères préislamiques. En plus de ce martyre héroïque, où l'autosacrifice des femmes se réalise dans un contexte de guerre ou de persécutions, les sources scripturaires évoquent un martyre plus fortuit, lequel concerne des morts particulièrement douloureuses. Deux cas de figure de ce martyre sont exclusif aux femmes : celui de la femme qui meurt en couches et celui de la femme qui meurt vierge.

**Mots clés :** martyre/martyr, femmes, islam, Sumayya, Umm Ḥarām, la coiffeuse de la fille de Pharaon, les « Gens du fossé », accouchement, virginité

---

La présente étude se propose de combler un certain vide observé dans les recherches dédiées à la notion de martyre en islam, notamment celles qui analysent les textes fondateurs de la religion

---

\* Samia Touati, docteure en études méditerranéennes et orientales, est chercheuse indépendante. Elle a rédigé une thèse sur le « Le péché et son rôle salvateur chez le maître soufi égyptien Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī (m. 709 / 1309) » à l'Université de Strasbourg.

musulmane et la manière dont ils évoquent le rôle de martyr au féminin. En effet, à part de très brèves mentions du martyr de Sumayya (Cook 2007 : 14 ; Fazaeli, 2013 : 631 ; Haleem, 2006 : 56), laquelle est unanimement considérée par les sources traditionnelles musulmanes comme le premier martyr de l'islam, il n'y a presque rien sur cette question<sup>1</sup>. Que la première personne en islam à avoir sacrifié sa vie pour sa foi soit une femme est un fait largement connu et reconnu<sup>2</sup>, mais qui transparait pourtant peu dans les études universitaires sur la question. De surcroît, le martyr d'Umm Ḥarām, qui fut l'une des premières à périr dans une expédition maritime, faisant d'elle la première martyre « de la mer » en islam, a peu retenu l'attention des chercheurs. C'est pour cela que nous tenterons ici d'esquisser le portrait, ne serait-ce que rudimentaire, de ces deux femmes tel qu'il ressort des sources scripturaires de l'islam et des ouvrages exégétiques et hagiographiques qui les accompagnent<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Bien que le numéro spécial de Magreb-Machrek, sous la direction de Felice Dassetto et Brigitte Maréchal (2006), promette sur sa couverture de traiter des « femmes martyres », l'article de Vuilleminot (2006) qui y figure n'aborde finalement que la question contemporaine des « femmes bombes humaines en Palestine et en Tchétchénie », sans faire référence à des figures féminines considérées par la tradition musulmane comme des martyres remontant aux périodes fondatrices de l'islam.

<sup>2</sup> Fazaeli (2013) affirme cependant à propos de Sumayya : « son martyr n'a d'une certaine manière jamais trouvé son chemin vers une commémoration commune au sein de la tradition musulmane », opinion que semble partager Cook (2007), arguant du fait que 'Ammār ait été proto-shi'ite pour expliquer que le prénom de Sumayya ne soit pas tellement connu des musulmans, même s'il souligne que ses souffrances ont été notées et rappelées dans la littérature. Nous ne partageons pas cet avis, puisque nous rencontrons, aussi bien dans les sources anciennes que les sources modernes, une célébration unanime de Sumayya, rappelant qu'elle n'était pas seulement la première martyre, mais le « premier » martyr de l'islam. L'épisode de son martyr est même illustré dans la culture populaire par des séquences du film *Le Message*, réalisé par feu Mustafā Al-'Aqqād en 1976.

<sup>3</sup> Il ne s'agit pas de réaliser ici une étude historique, encore moins historico-critique : cet article consiste plutôt en une analyse philologique des textes afin d'en faire ressortir la représentation traditionnelle largement admise dans l'orthodoxie sunnite de la notion de martyr et de ses incarnations féminines : soit en la personne de plusieurs héroïnes dont la vie fut liée à des événements donnés, soit en la personne des milliers de femmes anonymes dont les conditions de vie et de mort correspondent à l'une des catégories du martyr fortuit tel qu'il sera expliqué ultérieurement.

Ces deux femmes martyres, Sumayya et Umm Ḥarām, faisant partie de la première génération de musulmans contemporains du Prophète (qu'on appelle « les compagnons »), incarnaient à leur époque une attitude d'autosacrifice et d'abnégation, prolongeant une tradition de martyre féminin qui remonte à des temps antérieurs lointains. En effet, le Coran<sup>4</sup> et la Sunna<sup>5</sup> avancent l'idée selon laquelle l'islam correspond à une continuité d'une même et unique religion, professée par tous les prophètes de l'humanité à travers les différentes époques et sociétés, de sorte à considérer les luttes antérieures à Muḥammad, entre les tenants du monothéisme et leurs oppresseurs, comme des illustrations d'une querelle éternelle entre l'islam et ses ennemis, même si les protagonistes de ces épisodes ont appartenu à des ères préislamiques. C'est ainsi que nous aborderons le martyre de « la coiffeuse de la fille de Pharaon » (*māshītat bint Fir'awn*), à l'époque de Moïse, ainsi que le martyre d'une femme parmi les « Gens du fossé » (*aṣḥāb al-ukhdūd*), dont l'histoire est relatée sommairement dans le Coran (LXXXV, 1-9).

Les exemples de ces quatre femmes s'inscrivent tous dans ce que l'on peut qualifier de martyre « héroïque », lequel concerne le choix délibéré d'une personne d'encourir un danger de mort, et ce, pour servir sa foi : soit en subissant des persécutions, soit en menant un combat pour défendre sa foi.

Cependant existe en islam un autre type de martyre, hors de ce contexte héroïque, que l'on peut qualifier de « fortuit » et dont on trouve plusieurs cas de figures dans de nombreux hadiths. Il concerne des personnes qui décèdent d'une mort particulièrement violente ou douloureuse ou ceux ayant vécu une situation pénible nécessitant une forme de sacrifice de longue haleine. Parmi ces morts assimilables au martyre selon la Sunna, il y en a une qui est exclusivement féminine et concerne la femme qui meurt « *bi-jum'* » ou, littéralement, « avec quelque chose de rassemblé ». Les commentateurs et juristes ont fait deux interprétations de cette

---

<sup>4</sup> Seront employées ici l'une ou l'autre de ces deux traductions françaises du Coran : soit celle de Jacques Berque soit celle de Mohammad Hamidullah.

<sup>5</sup> Concernant les citations des hadiths dans notre article, nous avons indiqué le nom des auteurs des compilations, suivi d'un ou deux mots clés renvoyant au titre de leur ouvrage, puis du numéro du hadith ainsi que le numéro du volume (quand c'était nécessaire) et le numéro de page. Quant aux traductions des hadiths, elles sont soit de nous, soit trouvées communément sur différents sites francophones sans qu'il soit possible d'identifier précisément leurs traducteurs.

expression : elle désigne soit la femme enceinte qui meurt en couches, soit la femme qui meurt sans avoir vécu le mariage et en étant restée chaste sa vie durant.

Néanmoins, avant d'aborder toutes ces différentes incarnations féminines du martyr en islam d'après ses sources scripturaires, nous nous efforcerons de faire un bref inventaire des études précédentes consacrées à la notion de martyr en islam puis d'éclaircir certains points lexicographiques relatifs au vocabulaire employé dans le Coran et la Sunna pour évoquer cette notion.

### **État des lieux des travaux sur le martyr en islam**

Les études en langues occidentales consacrées à la notion de « martyr » en islam – en tant que religion – sont relativement peu nombreuses et l'on peut schématiquement considérer qu'il existe trois grandes périodes auxquelles les recherches se sont attardées :

Durant la première période, il y a d'abord les travaux anciens datant du début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment ceux de Wensinck (1921), de Peeters (1921) et d'Eklund (1941), s'ils ne remontent pas à plus loin encore comme ceux de Goldziher (1889–1890, ii : 387 ss). Il s'agissait là d'une approche philologique analysant les textes scripturaires de l'islam et la littérature exégétique et jurisprudentielle qui en découle dans les œuvres d'auteurs musulmans médiévaux. Les conclusions de cette première période de travaux se trouvent bien résumées par l'article de Björkman (1936). Nombre de travaux plus récents continuent à puiser dans ces premières études dont on répète très souvent les mêmes idées, notamment, comme nous le verrons, concernant l'emprunt supposé du terme « shahīd » au grec via le syriaque.

La deuxième période débute avec l'avènement de la République islamique d'Iran. Un plus grand intérêt s'est manifesté pour l'exploration de la notion de martyr dans l'islam shi'ite, comme dans les travaux d'Ayoub (1978), d'Abedi et Legenhausen (1986), d'Ezzati (1986), de Khosrokhavar (1995) et d'Aghaie (2004).

La troisième période coïncide avec la recrudescence des conflits au Moyen-Orient vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, puis au début du XXI<sup>e</sup> siècle avec une médiatisation croissante de pratiques assimilées au martyr, qui suscite une nouvelle vague de travaux sur cette notion, tant dans une approche philologique, comme les travaux de

Kohlberg (1997, 1998), de Cook (2004, 2007), de Seddiki (2006, 2011) et d'Afsaruddin (2006, 2013, 2014a, 2014b, 2018), que dans de nouvelles approches embrassant de plus en plus les dimensions sociologiques, psychologiques, politiques et historiques. Notons à cet égard les travaux de Khosrokhavar (2002), de Güss, Tuason et Teixeira (2007) et de Hatina (2014). Les articles de Raven (2003) et de Fazaeli (2013) synthétisent les trouvailles des recherches les plus importantes entreprises sur cette notion et ses différentes interprétations et incarnations. Des ouvrages collectifs réservés à la question du martyr en islam (ou dans une approche comparative) ont également vu le jour, notamment le numéro spécial de la revue *Maghreb-Machrek*, sous la direction de Dassetto et Maréchal (2006), ainsi que les travaux publiés sous la direction de Wicker (2006) et ceux d'al-Rasheed et Shterin (2009), Hatina et Litvak (2017), Janes et Houen (2014), sans oublier l'ouvrage dirigé par Fields (2004)<sup>6</sup>.

### **Considérations lexicographiques sur la notion de martyr en islam**

D'un point de vue lexicographique, comment s'exprime la notion de martyr en langue arabe et dans les textes de référence en religion musulmane ? À quelle famille sémantique le vocabulaire usité pour l'exprimer se rattache-t-il ? Comment le vocable de « *shahīd* », employé aujourd'hui pour désigner un martyr, se comprend-il dans les sources scripturaires de l'islam ?

Le vocabulaire consacré à cette notion en langue arabe est polysémique. En effet, le terme « *shahāda* », qu'on emploie pour désigner l'idée de martyr, est un nom commun dérivé de la racine trilitère « *sh-h-d* », laquelle véhicule avant tout une idée de présence, doublée d'une idée de voir ou de savoir quelque chose avec certitude et, de là, d'en témoigner.

---

<sup>6</sup> Cet ouvrage traite du martyr de manière générale et transversale et n'est pas spécifique à l'islam. Il s'attarde néanmoins sur le contexte musulman particulièrement dans Berenbaum et Firestone (2004 : 117-145, surtout 136-145), consacré à la « théologie du martyr », et dans quelques passages où est retranscrite une conversation entre les différents contributeurs à l'ouvrage (149-170).

C'est d'ailleurs ce sens premier de « présence » qui est employé par opposition au sens premier d'« absence » dans l'expression « *al-ghayb wa-l-shahāda* », c'est-à-dire « le monde invisible et le monde visible », que l'on retrouve dans le Coran (XIII, 9) pour exprimer l'idée de « l'invisible » (l'imperceptible, le mystère, le caché, etc.) et du « visible » (le présent, le perceptible, l'apparent)<sup>7</sup>, « *ghayb* » étant dérivé d'une racine impliquant l'idée d'absence, tandis que « *shahāda* » découle de cette racine exprimant l'idée de présence.

Or depuis Goldziher (1889–1890), puis Peters (1921) et Wensinck (1921), une hypothèse revient sans cesse dans les recherches – même les plus récentes – sur le martyre en islam concernant l'éventuel calque linguistique ou l'emprunt en arabe d'un usage grec ou syriaque, justifiant le glissement de sens du mot « *shahīd* » de « témoin » à « martyr ». Cette idée est réaffirmée d'une étude à l'autre sans jamais être interrogée (Jeffrey, 2007 : 187 ; Afsaruddin, 2006 : 26 ; Cook, 2007 : 16 ; Raven, 2003 : 282 ; Hatina, 2014 : 36 ; etc.), alors qu'elle ne repose que sur la constatation d'une ressemblance dans l'usage d'un même terme pour signifier « témoin » et « martyr » dans plusieurs langues sémitiques, ainsi qu'en grec. Cependant, cette similitude ne prouve en rien une influence d'une langue sur une autre. En outre, cette hypothèse considère l'idée de « témoignage » comme le sens premier unique de cette racine, ce qui est loin d'être vrai. En effet, en excluant le sens de « présence », que nous avons évoqué plus haut, et qui est, à notre avis et selon des lexicographes arabes anciens, le sens étymologique véritable, l'opposition entre le monde invisible « *ghayb* » et celui qui est visible « *shahāda* », expliquée plus haut ne reposerait plus sur rien<sup>8</sup>. Seules les études de Haleem

---

<sup>7</sup> Berque (1995) traduit cette expression par le « mystère » et la « présence », tandis que Hamidullah (*Saint Coran*, 1959) propose le « visible » et « l'invisible ».

<sup>8</sup> Au-delà de la question linguistique, ce que cette hypothèse suggère c'est l'influence du christianisme dans l'élaboration de l'idée de martyre en islam, considérant cette notion comme un développement propre au christianisme, surtout à cause des persécutions subies par les premiers chrétiens sous le règne romain, le distinguant ainsi du judaïsme. Or, cette idée même d'une origine nettement chrétienne de l'idée du martyre se trouve aujourd'hui remise en question (Boyarin, 2004). Notons que l'ingénieur syrien Mohammad Shahrouf (2019 : 423–432), chantre d'une lecture contemporaine du Coran, se distanciant des explications et commentaires tirés des hadiths et des exégètes

(2006) et de Seddiki (2006, 2011) font allusion au sens de « présence » en développant la signification du mot « *shahāda* » qui nous paraît pourtant si fondamental.

Dans le texte coranique, il est vrai que le mot « témoin » se dit « *shāhid* » ou « *shahīd* ». Comme le rappelle Seddiki (2011 : 19), cette deuxième forme est forgée à partir d'un schème marquant l'intensité « *fa'āl* », qui se comprend, morphologiquement parlant, soit, d'une part, comme l'intensif du nominatif (nom d'agent, *fā'il*), en l'occurrence, « *shāhid* », c'est-à-dire « celui qui est présent », « celui qui observe », ou « celui qui a connaissance d'un fait » et, de là, « celui qui en témoigne » ; soit, d'autre part, comme l'intensif du nom passif (*maf'ūl*), en l'occurrence « *mashhūd* », c'est-à-dire « celui que l'on rend présent » ou « ce à quoi on assiste », « que l'on observe » ou « dont on a connaissance » ou « dont on témoigne ». En outre, le terme de *shahīd*, lorsque l'article défini (*al-Shahīd*) lui est accolé, fait partie des quatre-vingt-dix-neuf plus beaux noms de Dieu (*asmā' Allāh al-ḥusnā*)<sup>9</sup>.

L'acception de « martyr » dans la compréhension du terme « *shahīd* » (dont le pluriel est *shuhadā'*) dans le Coran fait l'objet d'un désaccord entre les orientalistes occidentaux, d'une part, et les commentateurs traditionnels musulmans, d'autre part. Les premiers, et ceux qui s'en inspirent, suivent l'opinion de Winsenck, laquelle considère que le sens de « martyr » a été adjoint ultérieurement aux versets coraniques contenant le terme « *shuhadā'* », où seul le sens de « témoins » doit être compris ; tandis que les exégètes et lexicographes musulmans arguent que ce sens était voulu à l'origine, au moins dans deux versets particuliers<sup>10</sup>, parfois même plus. Cependant, le terme de « *shahīd* »

---

traditionnistes, reprend à son compte cette thèse orientaliste de l'influence chrétienne de la compréhension du terme « *shahīd* » au sens de « martyr », dans la section « La doctrine du martyr n'est pas coranique ».

<sup>9</sup> Parmi les sens qu'on accorde au nom divin *al-Shahīd* selon Ibn Manzūr (*Lisān*, VII : 222–226), en voici quelques-uns : 1) Celui qui est intègre dans son témoignage ; 2) Celui au savoir duquel rien n'échappe ; 3) L'omniscient concernant les affaires apparentes (par opposition et en complément au nom *al-Khabīr* concernant l'omniscience divine dans les affaires intérieures, cachées).

<sup>10</sup> Les versets (Coran, III, 140 et IV, 69). L'hypothèse orientaliste récusant le sens de « martyrs » ne réussit pas à expliquer de quels « témoins » il est question, par exemple dans le dernier verset qui cite les catégories de ceux qui bénéficient de la grâce divine et qui viennent directement derrière les prophètes et les véridiques, s'il ne s'agit pas de martyrs. Il est vrai que de manière plus explicite,

avec cette acception de « martyr » est attesté dans la Sunna dans de nombreux hadiths dont nous verrons quelques-uns.

Les lexicographes arabes et les exégètes musulmans se sont interrogés sur le lien entre l'idée de mourir pour servir la cause de Dieu et la notion de « présence, de savoir et de témoignage », qui constitue le sens premier des termes dérivés de la racine trilitère « *sh-h-d* » (Ibn Fāris, *Maqāyīs*, III : 221). Voici quelques-unes de leurs hypothèses : 1) parce que Dieu et les anges deviennent présents au martyr au paradis ; 2) parce qu'il fera partie de ceux qui porteront leur témoignage avec le Prophète devant les nations le jour dernier<sup>11</sup> ; 3) parce que les anges de la miséricorde sont présents à sa mort ; 4) parce qu'il a effectivement exercé un témoignage de vérité concernant la cause de Dieu jusqu'à ce qu'il en fût tué ; 5) parce qu'il voit tout l'honneur que Dieu lui a préparé pour avoir été tué pour Lui (Ibn Manzūr, *Lisān*, VII : 222–226) ; 6) parce qu'il lui est attesté (*mashhūd lahu*) qu'il sera au paradis ; 7) parce que les âmes des martyrs sont réellement présentes au paradis, puisqu'« ils sont vivants près de leur Seigneur », contrairement aux âmes des autres défunts (Ṭabarī, *Tafsīr*, III : 140).

### Exemples du martyre « héroïque » de femmes en islam

Nous avons pris quelque liberté à distinguer deux sortes de martyre en islam en les désignant de « martyre héroïque » et de « martyre fortuit », bien que ces appellations puissent soulever quelques objections<sup>12</sup>. C'est donc l'acte délibéré de bravoure

---

le style coranique recourt à une paraphrase : « ceux qui ont été tués dans le sentier de Dieu » comme dans (Coran, II, 154 et III, 169), mais cela n'exclut pas que « martyrs » soit employé dans ce sens dans le Coran. À notre avis, ce qui expliquerait la concomitance du terme « martyrs » et de l'expression « ceux qui ont été tués dans le sentier de Dieu » dans le texte coranique, c'est que ces deux désignations ne sont pas parfaitement synonymes, puisque ceux qui meurent dans le sentier de Dieu forment une catégorie particulière parmi tous ceux que la tradition considère comme « martyrs ». Autrement dit, tous ceux qui meurent tués dans le sentier de Dieu sont des martyrs, mais tous les martyrs ne meurent pas tués dans le sentier de Dieu.

<sup>11</sup> En lien avec le verset (Coran, II, 143) où il s'agit clairement du sens de « témoins ».

<sup>12</sup> Comme le souligne Seddiki (2011, p 189–192) dans sa thèse de doctorat non publiée, la typologie classique du martyre chez les juristes musulmans



impliquant le risque de mourir pour sa foi qui est au cœur de la première catégorie de martyr que nous traitons ici, englobant à la fois ceux qui meurent pendant un combat armé et ceux qui décèdent à la suite de persécutions<sup>13</sup>. Quant au « martyr fortuit », il concerne des formes de morts violentes ou douloureuses ou encore la fin d'une vie emplie d'un grand sacrifice. Ceux qui en souffrent sont assimilés à des martyrs, ce que nous verrons avec plus de détails.

---

classiques prend en compte les considérations concrètes relatives aux rites funéraires. Ces auteurs développent alors trois catégories dont les noms changent peu ou prou pour indiquer : 1) « les martyrs de ce bas-monde et de l'au-delà » (dont la mort entraîne l'exception à l'obligation de lavage mortuaire et lesquels méritent la récompense post-mortem décrite dans les textes) ; 2) « les martyrs de l'au-delà » (dont la mort n'entraîne pas d'exception aux rites funéraires, mais qui méritent néanmoins la récompense post-mortem) ; 3) « les martyrs de ce bas monde » (ce dont la mort laisse à croire qu'ils doivent recevoir le même traitement que la première catégorie, mais qui *in fine* n'obtiendraient pas la récompense post-mortem, car ne remplissant pas la condition de sincérité dans leur héroïsme). Seddiki et nous-mêmes préférons évoquer une autre typologie basée sur le lien entre les circonstances de la mort et le caractère héroïque ou sacrificiel de cette dernière par opposition au caractère plutôt fortuit ou accidentel. Cependant, contrairement à Seddiki, qui utilise les termes de « martyr volontaire » et « martyr involontaire » pour distinguer ces deux types, nous avons opté pour les termes « héroïque » et « fortuit ». En effet, pour éviter toute association possible à une idée de suicide ou de provocation volontaire de la mort, nous avons tenu à appeler la première catégorie « martyr héroïque », durant lequel la personne consent à prendre un risque allant jusqu'à la mort, incarnant ainsi une dimension « sacrificielle », sans pour autant évoquer une volonté de mourir à tout prix.

<sup>13</sup> Hatina et Litvak (2017 : 3) affirment que le martyr dans le judaïsme, le christianisme et l'islam shi'ite est lié aux persécutions religieuses comme un acte du croyant faible qui refuse de délaïsser sa foi face aux pouvoirs qui essaient de l'y forcer, tandis que le martyr dans l'islam sunnite est lié à la mort dans le combat et est souvent associé à la victoire. Nous ne partageons pas ce point de vue qui nous paraît reposer sur un clivage plutôt fortuit, car il nous paraît que, même dans l'islam sunnite, la première dimension du martyr, lié aux souffrances endurées à cause des persécutions, est fortement présente, à travers les récits (hadiths) liés au début de la prédication mecquoise ainsi qu'à travers d'autres traditions.

## Deux femmes martyres « héroïques » parmi la génération contemporaine du Prophète

*Sumayya, premier martyr de l'islam*

Dans la littérature religieuse musulmane ancienne et moderne, cette femme est célébrée comme étant le « premier martyr » de l'islam<sup>14</sup>. Néanmoins, sa vie reste plus entourée de mystère que sa mort. En effet, son nom même demeure obscur, le prénom de son père n'étant pas certain<sup>15</sup>, et l'on ne sait rien de la tribu ou du clan auquel sa famille aurait pu appartenir, comme on ignore jusqu'à son ethnie et son aspect physique, mais il semblerait qu'elle fut une femme arabe, les sources ne mentionnant pas une origine ethnique non arabe.

Sumayya, mère de 'Ammār b. Yāsir, dont le prénom signifie « petite marque » ou « petite trace »<sup>16</sup>, fut à un moment de sa vie esclave. Était-elle née dans cette condition dans laquelle elle passa l'ensemble de sa vie ou y fut-elle réduite après un quelconque événement dont elle fit les frais ? On ne saurait le dire. Toujours est-il qu'elle épousa un homme d'une condition modeste proche de la sienne, Yāsir b. Mālik, dont la filiation remontait à la tribu yéménite de Madhhaj, mais qui se retrouvait à la Mecque pour des raisons familiales. Ibn Sa'd (*Tabaqāt* : n°415, IV : 127)<sup>17</sup> rapporte

<sup>14</sup> Beaucoup d'ouvrages modernes en langue arabe abordent la vie et la mort de Sumayya, parfois en se contentant de recopier les maigres informations trouvées dans les sources anciennes, par exemple Abū 'Azīz (1999 : 502) et Salīm (1990 : 149), parfois en s'adonnant à quelques envolées lyriques et à un style littéraire où la part d'imagination est grande, par exemple chez Lahhām (1978).

<sup>15</sup> Tandis qu'un hadith que nous verrons chez Al-Ḥākim (*Mustadrak*, n°1244/5646, III : 332) rapporte que le nom du père de Sumayya était : Muslim b. Lakhm, Ibn al-Athīr (*Uṣd* : n°7024, p.1535) et Ibn Ḥajar (*Iṣāba* : n°11342, VIII : 189), rapportent le prénom de Khubbāt (ou Khayyāt). En orthographe arabe les lettres « ya' » et « ba' » s'écrivent de la même manière, seul le nombre de points différencie les deux, d'où l'hésitation des sources. Ibn al-Athīr mentionne trois possibilités pour le nom du père : Khubbāt, qu'il juge plus correcte, puis Khabt et, en dernier, il cite Khayyāt. S'il s'agissait de *Khayyāt*, cela serait peut-être plutôt un surnom dû très probablement au métier de couturier qu'il aurait exercé, mais ceci n'est que supputation.

<sup>16</sup> Cette « petite trace » pourrait faire référence à un marquage au fer des esclaves, auquel cas Sumayya ne serait en fin de compte qu'un surnom et pas un prénom. Ceci n'est qu'une suggestion de notre part et point une affirmation.

<sup>17</sup> Le numéro donné avant le tome et la page correspond au numéro de la notice dans cette édition.

que Yāsir et deux de ses frères, Mālik et Hārith, étaient venus à la Mecque à la recherche d'un quatrième frère porté disparu, mais qu'à la différence de ses frères repartis au Yémen, Yāsir demeura à la Mecque<sup>18</sup>.

N'appartenant pas lui-même à un clan puissant de la Mecque, Yāsir chercha la protection de l'un des chefs de l'influent clan des Banū Makhzūm, Abū Hudhayfa b. al-Mughīra, dont il devint l'allié (*ḥalīf*) selon les sources arabes, tandis que Reckendorf (1960) et Hasson (2011) considèrent qu'il en devint plutôt le client (*mawlā*), traduisant une relation de subalterne plutôt que d'alter ego.

La prospérité des Banū Makhzūm se fondait sur le négoce de produits venant du Yémen (Hinds, 1986), ce qui expliquerait pourquoi Abū Hudhayfa fut enclin à accorder sa protection à l'étranger Yāsir venant du Yémen, tout en le mariant à Sumayya, l'une de ses esclaves. Ce puissant clan makhzūmite mecquois comptait parmi ses membres l'un des premiers convertis à l'islam, Al-Arqam b. Abī al-Arqam (chez lequel le Prophète se réunissait secrètement avec ses adeptes), autant qu'il comptait d'illustres ennemis de l'islam, dont le vieux chef du clan, al-Walīd b. al-Mughīra, qui fut succédé à la tête de ce clan par un non moins farouche opposant au Prophète, Abū-l-Hakam 'Amr b. Hishām, plus connu ultérieurement sous le sobriquet d'« Abū Jahl ».

Sumayya et Yāsir eurent deux enfants, 'Ammār, qu'Abū Hudhayfa, maître de Sumayya et allié ou protecteur de Yāsir, affranchit à sa naissance (Ibn al-Athīr, *Usd* : n°7024 : 1535)<sup>19</sup> et son frère 'Abd Allāh (Ibn al-Athīr, *Usd* : n°3249 : 750 ; Ibn Ḥajar, *Iṣāba* : n°5046, IV : 226). 'Ammār fut l'un des tout premiers Mecquois à embrasser l'islam, lorsque la prédication du prophète Muḥammad était encore à ses balbutiements et que les conversions

---

<sup>18</sup> Nous pourrions avancer avec précaution l'hypothèse que Yāsir choisit de rester à la Mecque dans l'espoir de retrouver son frère perdu ou d'en recevoir des nouvelles grâce à l'une des délégations des pèlerins venus des quatre coins de l'Arabie, ce qui laisse suggérer que la disparition de ce frère fut due à un enlèvement après une razzia intertribale.

<sup>19</sup> Les coutumes d'usage en Arabie préislamique étaient que l'enfant suivait le statut de sa mère, et que si cette dernière était esclave, son fils naissait également dans cette condition, à moins que le maître de la génitrice ne décidât d'affranchir le nouveau-né, ce qui semble être le cas de 'Ammār. Reckendorf (1960) semble confondre la manumission de 'Ammār avec celle de sa mère qui, selon toute vraisemblance, mourut esclave.

se faisaient en secret<sup>20</sup>. Sa famille (parents et frère) ne tarda pas à le suivre sur cette nouvelle voie.

Cependant, à la réception de l'ordre de rendre l'appel à l'islam public, vers l'an 613 après la révélation du verset (Coran, XV, 94), le Prophète et ceux qui avaient cru en lui (entre une quarantaine et une soixantaine de personnes, selon les sources) sortirent affirmer leurs convictions monothéistes face à une majorité de Mecquois polythéiste. À ce propos, Ibn Ḥajar (*Iṣāba*, n°11342, VIII : 190) rapporte une citation qui remonterait au célèbre traditionniste et exégète Mujāhid (m. 104 / 722), selon lequel :

Les premières sept personnes à montrer publiquement leur islam furent : le Messenger de Dieu, Abū Bakr, Bilāl, Khabbāb, Suhayb, 'Ammār et Sumayya. Quant au Messenger de Dieu et Abū Bakr, ils étaient protégés par leurs clans. Mais pour les autres, on leur fit porter des armures en fer, puis on les exposa au soleil brûlant. Abū Jahl vint à Sumayya et la poignarda avec une lance, la tuant ainsi.

Les polythéistes de la Mecque lancèrent alors des persécutions terribles à l'encontre des fidèles de la nouvelle religion, visant surtout les plus faibles d'entre eux : ceux qui n'avaient ni un rang social élevé ni un clan suffisamment fort pour leur garantir une protection. C'est ainsi que Yāsir, sa femme, et ses fils 'Ammār et 'Abd Allāh subirent des tortures infligées par des Mecquois polythéistes en vue de les forcer à abjurer leur foi.

Cette mise à l'épreuve est implicite dans l'allusion du verset coranique (XVI, 106) :

Quiconque renie Dieu après avoir cru en Lui, à l'exception de qui y fut forcé et de qui le cœur resta imperturbable dans sa foi, mais s'il s'est complu au reniement dans son cœur, sur ceux-là pèsera le courroux de Dieu : ils vont à un châtement terrible. [Nous soulignons.]

---

<sup>20</sup> Ibn al-Athīr (*Uṣd* : n°3805, 890–893) considère qu'une trentaine de personnes l'avait devancé en islam, mais rapporte tout de même une parole qu'il lui attribue (par une chaîne de transmission remontant au traditionniste Yahyā b. Ma'īn), dans laquelle 'Ammār dit : « J'ai vu le Messenger de Dieu alors qu'il n'y avait avec lui que cinq serviteurs, deux femmes et Abū Bakr », ce qui ferait de lui le dixième converti, tandis que Hasson (2011) le compte parmi les 13 premiers prosélytes de l'islam.

Une majorité d'exégètes considère que le verset évoque le cas de 'Ammār qui, sous la torture<sup>21</sup>, proféra des paroles blasphématoires à son corps défendant, mais dont la foi resta intacte au fond de son cœur.

C'est à ce même évènement que la Sunna fait référence dans plusieurs hadiths qui raconte les persécutions subies par 'Ammār et sa famille :

'Ammār b. Yāsir ainsi que son père et sa mère formaient une famille de musulmans. Les Banū Makhzūm les torturaient. Le messenger de Dieu dit alors : « Patience ô famille de Yāsir. Votre rendez-vous sera au paradis ». Le nom de la mère de 'Ammār était Sumayya bint Muslim b. Lakhm. (al-Ḥākim, *Mustadrak*, n°1244 / 5646, III : 332.)

Ce récit se retrouve dans d'autres versions similaires dans plusieurs autres recueils, comme celui de al-Bayhaqī (*Shu'ab al-Īmān*, n°1515, III : 172–173) et d'Abū Nu'aym (*Ma'rifat al-Ṣaḥāba*, notice n°3914 dédiée à Sumayya avec les hadiths n°7689 et 7690, VI : 3361–3362), avec de petites variations dans les termes employés sans que cela n'en change la portée générale.

Concernant le martyre de Sumayya, mère de 'Ammār, les sources sont unanimes : elle a été le « premier martyr » de l'islam. Il y a quelques variations concernant la manière exacte dont elle décéda. Tandis que le hadith précédent désigne vaguement le clan des Banū Makhzūm comme étant collectivement responsable de son martyre, d'autres textes imputent son meurtre directement à Abū Jahl, qui lui aurait porté le coup fatal en la poignardant ou, plus précisément, en plantant une lance dans son bas-ventre (Ibn al-Athīr, *Usd* : n°7024 : 1535). Ibn Ḥajar (*Iṣāba* : n°11342, VIII : 190) relate une tradition rapportée par Ibn Sa'd, remontant à Mujāhid, qui aurait dit :

Le premier martyr en islam était Sumayya mère de 'Ammār. Elle était une vieille femme faible. Lorsque Abū

---

<sup>21</sup> En plus d'avoir été exposé aux chaleurs insupportables du désert de la Mecque allongé sur un sol caillouteux au moment où le soleil était à son zénith, à l'instar des autres membres de sa famille qu'il a vu mourir sous ses yeux, 'Ammār a subi une torture d'un autre genre, car il est rapporté qu'il fut jeté dans un puits où il serait mort noyé s'il n'avait pas dit qu'il abjurait sa foi. (Ibn al-Athīr, *Usd*: n° 3805 : 891).

Jahl fut tué à la bataille de Badr, le Prophète dit à ‘Ammār : « Dieu a tué le meurtrier de ta mère ».

Son mari, Yāsir, et son fils cadet, ‘Abd Allāh, ne tardèrent pas à la rejoindre dans leur martyre. De cette famille, seul ‘Ammār survit, à cause de l’abdication purement langagière qu’il proféra pour avoir la vie sauve, événement auquel le verset (Coran, XVI, 106) semble faire référence.

*Umm Ḥarām, la première martyre « de la mer » en islam*

Contrairement à Sumayya dont seul le prénom est passé à la postérité dans les sources, avec des incertitudes sur le prénom du père et la filiation, pour notre deuxième martyre, la double filiation (paternelle et maternelle) de Umm Ḥarām bint Milḥān, la ansarite (médinoise) est connue et attestée<sup>22</sup>, mais des interrogations demeurent au sujet de son prénom propre, puisque l’on dit qu’elle s’appelait al-Rumaysā’ ou al-Ghumaysā’, mais sans grande certitude (Ibn al-Athīr, *Usd* : n°7414 : 1603 ; Ibn Ḥajar, *Iṣāba* : n°11971, VIII : 375–376), car le surnom d’Umm Ḥarām semble avoir effacé des mémoires toute trace du prénom de naissance.

Appartenant au clan des Banū Najjār, les oncles maternels de ‘Abd Allāh, père du Prophète, un lien de parenté la reliait probablement au Prophète, faisant d’elle et de sa sœur, Umm Salīm, mère d’Anas b. Mālīk, des personnes auxquelles le Prophète rendait des visites régulières<sup>23</sup>. C’est d’ailleurs au cours de l’une de ses visites à Umm Ḥarām, chez laquelle il fit une sieste, que le Prophète se réveilla en riant et répondit à son interrogation quant à

---

<sup>22</sup> Ibn al-Athīr (*Usd* n°7414 : 1603) donne la filiation suivante du côté du père : Milḥān b. Khālīd b. Zayd b. Ḥarām b. Jundub b. ‘Āmir b. Ghanam b. ‘Uday b. al-Najjār. Et du côté de la mère : Malīka bint Mālīk b. ‘Adiy b. Zayd Manāt b. ‘Adiy b. ‘Amr b. Mālīk b. al-Najjār.

<sup>23</sup> Ce lien de parenté est sujet à débat, car elle n’apparaît pas comme une tante directe ni maternelle ni paternelle, or le Prophète adopta avec elle et sa sœur, Umm Sulaym bint Milḥān, une attitude de familiarité telle que la bienséance musulmane permet seulement dans le cadre de l’entourage féminin avec lequel il n’est pas possible de contracter de mariage (*maḥārim*). Certains commentateurs en ont conclu qu’elle était certainement une tante maternelle du père du Prophète, tandis que d’autres ont considéré que cette familiarité témoignée par le Prophète découlait du fait qu’elles étaient de la famille de son serviteur personnel Mālīk b. Anas.

la raison de sa joie en disant : « Des gens de ma communauté conquerront la mer verte, ils seront semblables à des rois sur leurs divans ». Ce à quoi Umm Ḥarām rétorqua : « Ô messager de Dieu, invoque Dieu pour moi afin que j'en fasse partie ». Le prophète lui annonça alors : « Tu feras partie d'eux ». Il se rendormit, et la même scène se répéta. Et à la demande d'Umm Ḥarām de faire partie des conquérants de la mer, le Prophète lui dit cette fois-ci : « tu en seras parmi les premiers ».

Cet échange entre le Prophète et Umm Ḥarām, dont on retrouve la trace dans de nombreux hadiths remontant tous à Anas b. Mālik<sup>24</sup>, est édifiant à plus d'un titre, car il est bien connu que l'exercice de l'effort militaire dans le cadre du *jihād* en islam n'incombe normalement pas aux femmes, qui en sont dispensées. Les hadiths indiquant cette dispense sont légion, notamment ceux où il est recommandé aux femmes de substituer au *jihād* combatif l'effort non moins méritoire d'être de bonnes épouses (Ibn Abī al-Dunyā, *al-'Iyāl*, n°528, II : 721)<sup>25</sup>. Le Prophète aurait donc pu rappeler à Umm Ḥarām cette règle générale. Cependant, il n'en fit rien, bien au contraire. Non seulement il prit en compte son désir sincère de faire partie de cette expédition, mais il y répondit par deux fois en affirmant qu'elle ne serait pas seulement un simple membre de ce groupe, mais l'une des pionnières.

La tradition affirme que cette prophétie se réalisa en l'an 27 de l'hégire lors du califat de 'Uthmān b. 'Affān, qui lança une expédition militaire maritime sous le commandement de celui qui deviendra le fondateur du califat ummayyade, Mu'āwiya b. Abī Sufyān<sup>26</sup>, alors gouverneur de la Syrie, et à laquelle participèrent de grands compagnons du Prophète, dont Abū Dharr al-Ghifārī, Abū

<sup>24</sup> Mālik, *Muwatta'*, n°21 / 18 / 469 : 225 ; Bukhārī, *Saḥīḥ*, n°7001 et 7002 : 1405 ; Muslim, *Saḥīḥ*, n°1912 : 761–762 ; Bayhaqī, *Dalā'il*, hadiths non numérotés, VI : 450–453).

<sup>25</sup> Cependant, la présence de femmes lors de batailles menées par le Prophète est un phénomène attesté, sachant que les différentes protagonistes féminines tenaient des rôles divers : infirmière soignant les blessés à guerrière livrant combat, en passant par le soutien moral sur le champ de bataille en déclamant des vers suscitant davantage de bravoure de la part des combattants. Il est d'ailleurs intéressant de relever qu'Ibn al-Athīr (*Usd*, n°7482 : 1615) ne manque pas de souligner que la sœur d'Umm Ḥarām, Umm Sulaym « participait aux expéditions avec le Prophète ».

<sup>26</sup> Que Mu'āwiya ait conquis Chypre lors de son gouvernement en Syrie du temps du calife 'Uthmān est prouvé par différentes sources (cf. Hinds, 1993).

al-Dardā' et 'Ubāda b. al-Sāmit, le mari d'Umm Ḥarām qui l'emmena avec lui. La Syrie ayant sa frontière nord avec l'empire byzantin, Mu'āwiya voulait, déjà du temps de 'Umar, s'assurer que l'île de Chypre ne tombât pas entre les mains des Byzantins et souhaitait prendre les devants en la conquérant en premier, mais 'Umar n'autorisa pas Mu'āwiya à lancer cette expédition sur l'île.

En effet, il est à rappeler que jusqu'au règne du deuxième calife, 'Umar b. al-Khattāb, les Arabes (hormis ceux qui habitaient déjà des villes côtières) craignaient grandement la mer et considéraient qu'une expédition maritime était l'une des entreprises les plus dangereuses qui fussent, au point que ce calife, malgré son courage légendaire, finit par interdire tout projet militaire maritime (al-Azzām et Rūsān, 2012). On recense même des hadiths comptant la récompense du martyr en mer comme le double ou le décuple d'un martyr sur terre ferme (Ibn 'Abd al-Razzāq, *Musannaf*, n°10358 et 10359, IV : 556-557 ; Ibn Māja, *Sunan*, n°2777 et n°2778 : 451).

Cet élément de dangerosité suprême de la mer doit être pris en compte dans l'analyse de l'échange qui eut lieu entre Umm Ḥarām et le Prophète. En effet, celle-ci ne s'était nullement sentie apeurée par un tel projet, alors qu'elle n'avait très probablement jamais vu la mer ni jamais voyagé à bord d'un navire. Sa volonté de faire partie d'une expédition maritime dénote donc à la fois un courage hors pair et une foi incommensurable en la parole du Prophète, puisque son annonce d'une future conquête sur mer suscita immédiatement l'ambition d'Umm Ḥarām d'y prendre part.

Les sources rapportent que cette expédition ne fut pas suivie par un affrontement militaire, puisque Mu'āwiya aurait conclu un traité de paix avec les Chypriotes. Quant à la mort d'Umm Ḥarām, elle eut lieu lorsqu'à la descente du navire arrimé à Larnaca : elle tenta d'enfourcher une monture qui se montra tellement rebelle<sup>27</sup> qu'elle la fit tomber violemment par terre. Cette chute lui fut fatale. On considère qu'elle fut enterrée à l'endroit où les Ottomans lui ont construit un tombeau aujourd'hui connu sous le nom turcophone de

---

<sup>27</sup> Les sources ne spécifient pas le type de monture : cheval, âne, mule, ou autre. Elles n'indiquent pas non plus si d'autres personnes connurent le même sort qu'Umm Ḥarām au moment d'amarrer. Il est fort probable que parmi les animaux embarqués pour cette expédition certains souffrirent du mal de mer qui aurait perturbé leurs réflexes après le retour sur la terre ferme et expliquerait cette chute mortelle.



Hala Sultan Tekke. Les sources arabes anciennes mentionnent que la tombe d'Umm Ḥarām était connue des Chypriotes sous l'appellation de « la tombe de la femme pieuse » (al-Balādhiri, *Futūḥ al-Buldān* : 209 ; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-Awliyā'*, II : 62).

Comme Sumayya, premier martyr de l'islam en terre ferme, Umm Ḥarām devint la première martyre de la mer en islam<sup>28</sup>, comme si les femmes étaient toujours au rendez-vous pour occuper les premières loges, avec beaucoup d'abnégation et d'effacement si bien que leurs sacrifices passent souvent dans une grande discrétion.

### *Deux femmes martyres des temps préislamiques*

Les sources scripturaires de l'islam, tant le Coran que la Sunna, présentent la nouvelle religion prônée par Muḥammad comme une continuité de ce que les prophètes l'ayant précédé avaient prêché, en affirmant que l'islam est la seule religion auprès de Dieu, et que tous les prophètes de l'humanité étaient donc musulmans<sup>29</sup>. Il n'est pas étonnant de remarquer que ces sources relatent les luttes antérieures au prophète Muḥammad, entre les tenants du monothéisme et leurs oppresseurs, comme étant des exemples du combat sempiternel entre l'islam et ses ennemis, en dépit de l'appartenance des protagonistes de ces différents épisodes à des aires géographiques et des périodes historiques différentes du contexte dans lequel Muḥammad et ses compagnons avaient vécu.

---

<sup>28</sup> Nous ne pouvons avancer avec certitude qu'Umm Ḥarām fut le premier martyr de la mer en islam, car des expéditions maritimes sur le côté oriental de l'État musulman naissant avaient déjà eu lieu du temps de 'Umar, notamment celle menée par 'Alqama et qui faillit tourner au fiasco. Cependant, même si des martyrs de la mer étaient déjà tombés, cela n'enlève rien au destin singulier d'Umm Ḥarām : elle est donc assurément considérée comme la première femme martyre de la mer en islam, et probablement l'un des premiers martyrs de la mer. Quant à la question de savoir si sa mort, n'ayant pas été entraînée par un combat, à proprement parler, peut être considérée comme un martyre, il est à rappeler que, pour les juristes classiques, ceux qui meurent sur le chemin d'une bataille, même si cela advient avant que les deux troupes ennemies ne s'affrontent, accèdent au titre de martyrs.

<sup>29</sup> Voir par exemple l'usage du terme musulman (*muslim*) ou du verbe entrer en islam (*aslama*) dans le Coran pour qualifier : Noé (Nūh) (X, 72) ; Abraham (Ibrāhīm), Jacob (Ya'qūb) et ses enfants (II, 132-3) ; Moïse (Mūsā) s'adressant à son peuple (X, 84) ; les apôtres s'adressant à Jésus ('Isā) (III, 52), etc.

C'est notamment dans cette catégorie de récits (hadiths) que nous puisons deux autres exemples de femmes martyres que la tradition musulmane a intégrées en les faisant siennes.

#### *La coiffeuse de la fille du Pharaon*

Aucune référence directe à cet épisode ne se trouve dans le texte coranique. En revanche, un hadith, d'après une chaîne de transmission remontant à Ibn 'Abbās, évoque cette femme comme étant l'une des rencontres extraordinaires que le Prophète avait eues lors de son voyage nocturne et ascension céleste, dont il est fait mention dans le Coran (XVII, 1) :

Lorsque ce fut la nuit où on m'avait fait voyager, j'ai senti une agréable odeur. J'ai dit : « Ô Jibrīl [Gabriel], qu'elle est cette bonne odeur ? » Il dit : « C'est l'odeur de la coiffeuse de la fille du Pharaon et de ses enfants. » J'ai dit : « Quelle est son histoire ? » Il dit : « Lorsqu'elle était un jour en train de coiffer la fille du Pharaon, le peigne tomba de ses mains. » Elle dit alors [en le reprenant] : « Au nom de Dieu ! » La fille de Pharaon lui dit : « Mon père ? » Elle dit : « Non, mais mon Seigneur et le Seigneur de votre père. » La fille dit : « Je le lui dirai ! » Elle dit : « Oui. »

Lorsque la fille en informa le père, ce dernier convoqua la coiffeuse et lui dit : « Ô Unetelle ! As-tu un autre seigneur que moi ? » Elle répondit : « Oui ! Mon Seigneur et ton Seigneur est Dieu. »

Il ordonna qu'on chauffât un grand chaudron en cuivre, puis il ordonna qu'on l'y précipitât – elle et ses enfants – dedans. Elle lui dit [avant d'être exécutée] : « J'ai quelque chose à vous demander ». Il dit : « De quoi as-tu besoin ? » Elle dit : « J'aimerais que vous réunissiez mes os et ceux de mes enfants dans un même vêtement et que vous nous ensevelissiez. » Il dit : « Cela vous sera accordé. » Il ordonna donc à ce qu'on jetât ses enfants avant elle, un à un, jusqu'à ce que vint le tour d'un nourrisson encore en âge d'être allaité. Lorsqu'elle le vit, c'était comme si elle faillit fléchir à cause de lui, mais ce dernier lui dit : « Mère, jetez-vous donc, car le châtement de ce bas monde est moins grave que celui de l'au-delà ! » Elle s'y jeta alors. (Aḥmad, *Musnad*, n°2821, V : 30–31 ; Ibn Ḥibbān, *Saḥīḥ*, n°2892, n°2893 : 519–520.)

Ce récit corrobore d'autres éléments que l'on retrouve dans les textes évoquant le martyre en islam, notamment par rapport à « l'odeur de musc » réputée embaumer le sang des martyrs, selon un autre hadith (Muslim, *Saḥīḥ*, n°1876 : 750–751). C'est donc par ce détail d'une fragrance fort plaisante que le Prophète décèle la présence de cette femme et de ses enfants, enterrés au même endroit, selon sa dernière volonté.

L'histoire de cette servante anonyme de la fille du Pharaon s'inscrit également dans la continuité de ce que le Coran a souvent relaté par rapport aux adeptes qui furent souvent les premiers à suivre les prophètes et à croire en Dieu, puisqu'ils sont souvent décrits comme appartenant majoritairement aux classes inférieures des sociétés auxquelles les prophètes étaient envoyés<sup>30</sup>. Il n'y a point d'indication permettant d'identifier ce Pharaon. Il est fort probable que le récit concerne le Pharaon contemporain de Moïse (Mūsā), mais cela n'est pas explicitement mentionné. Cependant, le métier de cette femme martyre était de s'occuper de la toilette de la fille du Pharaon, ce qui en fait probablement une esclave, ou, du moins, une femme d'une condition sociale modeste. Ce hadith ne fait d'ailleurs aucune référence à un mari ni à un quelconque autre lien familial à part celui d'être mère de plusieurs enfants.

Il n'en demeure pas moins que cette femme, anonyme, est à l'image de Sumayya : une croyante dont la foi est si forte qu'elle ne cède point devant un homme dont la capacité de nuisance est immense<sup>31</sup>. Elle ose affirmer sa croyance en un Dieu unique, lequel remet Pharaon à sa juste place d'être humain au même titre qu'elle-même. Crime de lèse-majesté et d'hérésie pour Pharaon qui s'autoproclamait, selon le Coran (LXXIX, 24) : « Moi, je suis votre seigneur très-haut ». Comme Sumayya, cette femme anonyme subit alors un châtement qui s'abat sur elle et sa famille, si bien qu'à la vue de son benjamin, encore nourrisson, qui allait être jeté dans le feu, elle faillit faiblir, mais un miracle eut lieu, car ce nourrisson –

---

<sup>30</sup> Voir, par exemple, les versets (Coran, XI, 27 et XXVI, 111) sur l'objection faite par le peuple de Noé (Nūh) concernant le statut social de ses adeptes.

<sup>31</sup> Pour pousser la comparaison plus loin, rappelons qu'« Abū Jahl » est surnommé « le pharaon de cette communauté » (c'est-à-dire de la communauté de Mohammad). C'est comme si Sumayya affrontait, dans son duel, l'archétype du tyran du temps du Prophète incarné par Abū Jahl, tout comme cette servante anonyme qui avait affronté Pharaon, archétype du tyran du temps de Moïse.

normalement pas encore en âge de parler – lui intima l’ordre de se jeter dans le feu<sup>32</sup>.

*Une femme martyre parmi les « Gens du fossé »*

Il existe une certaine ressemblance entre le récit de la coiffeuse de la fille de Pharaon et celui de la femme anonyme dont le martyre est raconté, au sein d’un récit plus général portant sur les persécutions subies par « les Gens du fossé »<sup>33</sup> ou de la « tranché » (*ashāb al-ukhdūd*)<sup>34</sup>. Ce récit ne se trouve pas dans le Coran, mais dans la Sunna, laquelle apporte des éléments précis à cet épisode auquel le Coran (LXXXV, 1-9) fait brièvement allusion dans les versets suivants :

1. Par le ciel aux constellations !
2. Et par le Jour promis !
3. Et par le témoin et ce dont on témoigne !
4. Périront les gens de l’Ukhdūd,
5. du feu plein de combustible !
6. tandis qu’ils s’y trouvaient assis,
7. témoins de ce qu’ils faisaient aux croyants
8. à qui ils ne reprochaient que d’avoir cru en Dieu, le Puissant, le Digne de louanges,
9. Celui-là même à qui appartient la royauté des cieux et de la terre. Dieu est témoin de tout !

Le hadith expliquant les circonstances dans lesquelles cette persécution a eu lieu est long et on le retrouve, dans des versions

---

<sup>32</sup> Quelques versions de ce hadith ajoutent d’ailleurs un commentaire d’Ibn ‘Abbās, dans lequel il rappelle que dans la tradition, il y eut quatre nourrissons qui parlèrent avant l’âge : Jésus, fils de Marie (‘Isā, fils de Maryam), l’enfant dans l’histoire de Jurayj, le témoin dans l’histoire de Yūsuf (Joseph) et le fils de la coiffeuse de la fille du Pharaon. D’autres commentateurs ajoutent l’enfant dont il s’agit dans le récit des Gens du fossé.

<sup>33</sup> Berque traduit par « les Gens de la Fosse ».

<sup>34</sup> Les commentateurs et exégètes du Coran divergent dans leurs opinions concernant le lieu et le temps dans lesquels ce récit se déroula. On considère majoritairement que l’histoire narrée dans ce passage coranique concerne les persécutions des chrétiens de Najrān du temps du roi Dhū Nuwās, autour de l’an 523. On remarquera dans le passage coranique la multiplication de l’usage de termes dérivés de la racine « *sh-h-d* ».

similaires, dans de nombreux recueils selon une chaîne de transmission remontant à Suhayb<sup>35</sup>.

La première partie de ce hadith que nous résumons explique l'apparition, dans un royaume dont le souverain, comme Pharaon, se prétendait seigneur suprême, d'un jeune homme prônant le monothéisme et appelant à l'adoration d'un Dieu unique. Les bienfaits thaumaturgiques qui se manifestaient par le biais de ce jeune homme augmentèrent le nombre des personnes qui le suivirent, jusqu'à atteindre un conseiller proche du roi. Le tyran mit alors à l'épreuve son conseiller, qui lui indiqua le jeune homme en question. Après maintes tentatives d'exécuter ce dernier, dont il réchappait à chaque fois miraculeusement, le jeune homme défia le roi de ne jamais pouvoir le tuer à moins de suivre ses indications particulières. Il demanda alors au roi de rassembler tous les sujets du royaume dans un même endroit, puis de le crucifier sur un tronc au milieu de tous et de lui lancer une flèche après avoir dit : « Au nom de Dieu, Seigneur de ce jeune homme ». Le roi fit comme le jeune homme lui montra, suite à quoi l'ensemble de la population crut en Dieu et cessa de croire en lui. C'est alors que ce dernier ordonna de persécuter tous ceux qui refusaient d'abjurer la nouvelle foi : il fit creuser un fossé au milieu duquel on alluma des feux et il ordonna que ceux qui ne retournèrent pas à leur croyance en lui se jetassent dans le fossé, ce que les habitants de son royaume se bousculèrent à faire.

C'est la partie finale de ce hadith qui évoque le martyr qui nous intéresse ici. Il rapporte que le gens se précipitèrent dans le fossé, et que, parmi eux, « une femme qui avait un enfant qu'elle allaitait, avait l'air d'hésiter à se jeter dans le feu, le nourrisson lui dit alors : "Mère, sois endurante, car tu es dans le vrai !" ».

L'exemple de cette femme est peut-être moins singulier que celui de la coiffeuse de la fille de Pharaon, dans le sens où elle faisait partie de toute une population de martyrs persécutés par ce roi tyrannique, mais son cas est suffisamment significatif pour que, dans le lot, elle méritât d'être citée à part.

Cependant, nous remarquons qu'à l'instar de la coiffeuse anonyme, cette femme, qui croit pourtant en Dieu, connaît aussi un

---

<sup>35</sup> Ahmad, *Musnad*, n°23931, XXIX : 351–354 ; Muslim, *Sahīh*, n°3005 : 1145–1146 ; Bayhaqī, *Shu'ab al-īmān*, n°1518, III : 174–177 ; Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, n°11597, X : 329–331).

moment de faiblesse et d'hésitation. Dans les deux cas, c'est la présence d'un nourrisson qui attendrit le cœur de la mère et la fait tergiverser avant le sacrifice ultime. Dans les deux cas, c'est finalement ce dernier qui intervient miraculeusement en proférant des paroles d'encouragement, rappelant à la mère la cause juste qui mérite le sacrifice. Cette intervention extraordinaire d'un nourrisson n'est pas sans rappeler cette croyance en islam selon laquelle « chaque enfant naît selon une nature première saine (*fiṭra*) » (Mālik, *Muwatta'*, n°16 / 16 / 295 : 115–116), autrement dit une nature encline à la foi en un Dieu unique.

### Martyre « fortuit » de femmes

Pour rappel, le martyre « fortuit » des femmes concerne des formes de morts violentes ou douloureuses ou encore de la fin d'une vie empli d'un grand sacrifice, dont ceux qui en souffrent sont assimilés à des martyrs. De nombreux hadiths mentionnent que ceux qui meurent au combat pour la foi ne représentent qu'une petite portion de l'ensemble des martyrs. Plusieurs autres catégories de personnes<sup>36</sup> sont considérées martyres, comme l'énumère le célèbre hadith dont la chaîne de transmission remonte à Jābir b. 'Atīk :

Les martyrs, mis à part ceux qui meurent tués dans le sentier de Dieu, sont sept [catégories] : [1] est martyr quiconque meurt de la peste ; [2] est martyr quiconque meurt noyé ; [3] est martyr quiconque meurt de pleurésie ; [4] est martyr quiconque meurt d'une maladie du ventre ; [5] est martyr quiconque meurt brûlé ; [6] est martyr quiconque meurt sous les décombres ; et [7] est martyre toute femme qui meurt *bi-jum'* [littéralement avec quelque chose de rassemblé]<sup>37</sup>. (Mālik, *Muwatta'*, 16 / 12 / 279 : 112–113.)

---

<sup>36</sup> Pour une exploration plus exhaustive de ces différentes catégories de personnes assimilées aux martyrs, voir la section intitulée « Être *shahīd* » de la thèse de Seddiki (2011 : 197–243), où il détaille trois cas de figure de ce qu'il nomme le « martyr subi » : les martyrs des maladies, les martyrs des accidents et les martyrs de l'amour.

<sup>37</sup> De nombreux hadiths désignent comme « martyrs » des personnes dont la mort ou bien la vie ont été marquées par une forme de souffrance physique ou morale.

Nous avons délibérément utilisé le terme arabe translitéré et fourni une traduction littérale de cette catégorie qui concerne exclusivement les femmes. En effet, cette expression de « *bi-jum'* » ou « *jam'ā'* » (selon d'autres versions) dont le sens littéral est « avec quelque chose de rassemblé » a donné lieu à deux interprétations. La majorité des théologiens et juristes musulmans, concernant la signification de cette expression, penche vers « la femme qui meurt en couches ». Cependant, quelques-uns considèrent qu'il s'agit d'« une femme qui meurt vierge ». Nous verrons ici ces deux interprétations.

### ***La femme mourant en couches***

La catégorie de femmes assimilées à des martyres dans le hadith précédent est habituellement celle des femmes enceintes mourant en couches. Cette opinion se fonde sur d'autres versions de ce hadith, plus explicites, comme celle-ci : « [...] est martyre la femme qui est tuée par son enfant en couches »<sup>38</sup> ou cette formulation « la femme qui est tuée par son enfant dans son ventre » (Al-Bazzār, *al-Baḥr*, n° 2539, VI : 501).

Un autre hadith évoque les difficultés et les sacrifices des femmes lorsqu'elles portent en leur sein des humains en devenir, assimilant la grossesse à une forme de combat dans le sentier de Dieu et y associant la récompense d'un martyr en cas de décès :

Certes, la femme obtient, depuis la grossesse jusqu'à ce qu'elle accouche puis jusqu'à ce qu'elle sèvre [son nourrisson], la récompense de celui qui saigne [lors d'un combat] dans le sentier de Dieu. Si elle meurt entre-temps, elle aura la récompense d'un martyr<sup>39</sup>.

Nous voyons bien que les hadiths de la Tradition (la Sunna) font souvent référence aux affres de la grossesse avec une forme de respect teintée d'une quasi-sacralité puisque les enfants doivent reconnaissance à leurs parents, reconnaissance qui vient

---

<sup>38</sup> Aḥmad, *Musnad*, n° 17797, XXIX : 333, n° 22684, XXXVII : 359 ; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, 4369 ; Dārimī, *Sunan*, n° 2414, II : 66 ; Tayālisī, *Musnad*, n° 583, I : 475–476.

<sup>39</sup> 'Abd Ibn Ḥumayd, *al-Muntakhab*, n°799, II : 38 ; Ibn Abī al-Dunyā, *al-'Iyāl*, n°387, II : 568 ; Ibn Ḥajar, *al-Matālib al-'āliya*, n°1762, VIII : 550.

directement après celle due à Dieu. Le Coran (XXXI, 14) évoque à ce propos :

Nous avons recommandé à l'homme [de bien traiter] ses père et mère : sa mère ne l'a-t-elle pas porté, malaise sur malaise, et mis deux ans à le sevrer. Sois-m'en reconnaissant, comme à tes père et mère.

En outre, le Coran (XVII, 23) fait de l'injonction aux croyants de se montrer bienfaisants à l'égard de leurs géniteurs l'une de ses injonctions les plus importantes, succédant directement celle de n'adorer qu'un seul Dieu : « Ton Seigneur a décrété que vous L'adoriez Lui seul, et dans le bel-agir (*ihsān*) à l'égard des père et mère [...] ». Cette recommandation coranique de piété filiale à l'égard des parents trouve dans les récits de la Sunna une différenciation significative entre les devoirs de l'enfant à l'égard de son père et ses obligations à l'égard de sa mère. Ainsi, un hadith remontant à Abū Hurayra relate :

Un homme vint chez le Messenger de Dieu et lui dit : « Ô Messenger de Dieu ! Quelle personne est plus en droit que je lui tiens bonne compagnie ? ». Le Prophète dit : « Ta mère ». L'homme demanda : « puis qui ? ». Le Prophète dit : « Ta mère ». L'homme demanda : « puis qui ? ». Le Prophète dit : « Ta mère ». L'homme demanda : « puis qui ? » et le Prophète lui dit : « Puis ton père ». (Muslim, *Saḥīḥ*, n°2548 : 989.)

La dette que les enfants doivent particulièrement à leur mère dure toute leur vie et la reconnaissance qu'ils sont censés lui témoigner est illimitée. C'est ainsi qu'on rapporte la réponse suivante de 'Abd Allāh b. 'Umar, l'un des compagnons du Prophète et le fils du deuxième calife, qui entendit – lorsqu'il effectuait la circumambulation autour de la Ka'ba [l'un des rites du pèlerinage ou *hajj*] – un homme qui participait à cette circumambulation en portant sa mère sur ses épaules dire à celle-ci : « Ô mère t'ai-je rendu ton dû ? ». 'Abd Allāh lui rétorqua : « Non, idiot ! Ne serait-ce qu'une seule des douleurs de l'accouchement » (Ibn Abī al-Dunayā, *Makārim al-akhlāq*, n°246 : 83).

Il n'est donc point étonnant que la femme qui meurt en couches soit ainsi entourée de l'auréole de martyre, tant ses souffrances sont



atroces et tant son sacrifice est grandiose. Ne donne-t-elle pas sa vie afin qu'une autre créature voie le jour ?

### ***La femme mourant vierge***

Comme nous l'avons signalé, les hadiths portant mention d'une femme « qui meurt avec quelque chose de rassemblé », comme Mālik (*Muwatta'*, 16 / 12 / 279 : 113), ont donné lieu à une autre interprétation que celle de la femme qui meurt en couches. Cette deuxième interprétation se subdivise elle-même en deux possibilités : d'une part, la première concerne une fille qui meurt avant d'avoir atteint la puberté, n'ayant eu aucune menstruation ; d'autre part, la deuxième concerne toute femme qui meurt chaste, n'ayant jamais été touchée charnellement par un homme.

Cette interprétation se fonde sur des arguments linguistiques en plus d'un autre hadith plus explicite, selon une chaîne de transmission remontant à Ghutayf b. Abī Sufyān, d'après lequel le Prophète a dit :

[...] toute femme qui meurt *jam<sup>'an</sup>* [littéralement avec quelque chose de rassemblé] *lam tatmath / ttmuth* [littéralement sans n'avoir jamais eu de menstrues ou sans n'avoir jamais eu de rapport charnel] ira au paradis. (Ibn Abī al-Dunyā, *al-'Hyāl*, n°549, II : 744.)

Ce hadith mentionne une entrée au paradis sans que le concept de martyr soit explicitement mentionné. Les ambiguïtés et ressemblances linguistiques entre les deux formes de verbes, se conjuguant exclusivement au féminin lorsqu'il s'agit du genre humain – « *tamithat-tatmath* », c'est-à-dire avoir ses menstrues, et plus particulièrement, les avoir pour la première fois, et « *tamathat-tatmuth* », c'est-à-dire avoir un rapport charnel et, plus particulièrement, pour la première fois – ont entraîné les hésitations des juristes et commentateurs sur la portée de ce hadith.

Cependant, l'interprétation selon laquelle il s'agit d'une fille qui décède avant même d'avoir eu ses premières menstrues présente le défaut de ne pas tenir compte de la notion de responsabilité (*taklīf*) en islam, laquelle commence justement à la puberté. Il paraît donc normal qu'une fille (de même qu'un garçon) qui meurt avant que ses actions ne lui soient imputables entre au paradis, sans que sa situation constitue un cas particulier méritant d'être précisé.

La seconde interprétation de ce hadith concernant plutôt la femme qui décède après avoir atteint la puberté, mais en ayant préservé sa chasteté sa vie durant, s'appliquerait ainsi à toute femme, quel que soit son âge, qui mourrait sans n'avoir jamais été charnellement approchée par un homme. C'est d'ailleurs cette opinion que le Dār al-Iftā' al-Miṣriya (organe officiel d'interprétation des textes religieux musulmans en Égypte) adopte dans sa fatwa, ou avis juridique, n°4190 (19 décembre 2017) en réponse à une question sur la récompense (dans l'au-delà) d'une femme qui meurt célibataire :

La femme qui ne s'est pas mariée et dont l'âge avance alors qu'elle fait preuve de patience aura la récompense d'un martyr, d'après l'interprétation de certains savants du terme « *jam'ā'* », considérant qu'il s'agit de celle qui meurt vierge, dans le sens où elle meurt avec en elle « quelque chose de rassemblé », qu'il s'agisse d'un fœtus ou de l'hymen<sup>40</sup>.

Rappelons qu'en islam, les relations hors mariage sont proscrites, de sorte que la formulation de la question et de la réponse emploie ici le terme de femme « célibataire » dans un sens impliquant une abstinence totale et une chasteté réelle.

Il est sans doute utile de noter que les normes sociétales préconisées en islam encouragent vivement la vie maritale. Le Coran (XXX, 21) décrit le mariage comme l'un des signes de Dieu appelant à la réflexion :

[...] parmi Ses signes qu'Il ait créés pour vous à partir de vous-mêmes des épouses, afin qu'auprès d'elles vous trouviez l'apaisement ; qu'Il ait entre elles et vous établi affection et miséricorde [...] – En quoi résident des signes pour un peuple capable de réfléchir.

De nombreux hadiths insistent sur l'importance du mariage comme étant la voie indiquée, notamment pour les jeunes gens, afin d'assouvir leurs besoins naturels : « Ô jeunes gens ! Quiconque

---

<sup>40</sup> Cet avis détaille les autorités religieuses précédentes sur lesquelles il se fonde : Abū al-Walīd al-Bājī dans *al-Muntaqā* (exégèse d'*al-Muwatta'*) ; Ibn 'Abd al-Barr dans *al-Istihkār* ; Mulla 'Alī al-Qārī dans *Mirqāt al-Mafātīh* (exégèse de *Mishkāt al-Masābīh*) ; Sirāj al-Dīn Ibn al-Mulaqqin dans son *al-Tawdīh li-sharh al-jāmi' al-Sahīh* et Abū Ishāq Ibn Qarqūl dans *Matāli' al-Anwār 'alā sihāh al-Athār*.

d'entre vous s'en trouve la capacité qu'il se marie ! S'il ne le peut pas, qu'il jeûne alors, cela sera une protection pour lui » (Bukhārī, *Sahīh* : n°5065 : 1079). Ceux qui avaient affiché une volonté de célibat ne reçurent pas l'aval du Prophète, qui insista au contraire sur le fait qu'il valait mieux suivre son exemple, lequel consistait à contracter des liens conjugaux (*ibid.* Bukhārī, *Sahīh* : n°5063 : 1079)<sup>41</sup>.

C'est là où il devient intéressant de souligner une idée implicite dans la Tradition (ou la Sunna) considérant la femme mourant célibataire comme martyre : ce célibat serait plutôt pensé comme une épreuve endurée et non comme un choix délibéré, comme la formulation de l'avis juridique susmentionné le laisse entendre plus explicitement.

Par ailleurs, il nous paraît opportun de faire le rapprochement entre cette catégorie de martyres exclusivement féminines, et une autre catégorie indifférenciée en genre et qui concerne « les martyrs de l'amour chaste ». En effet, il existe un autre hadith rapporté par Suwayd b. Sa'īd qui annonce : « Celui qui tombe amoureux, se montre chaste et garde [son amour] secret, puis en meurt est un martyr » (Ibn Hibbān, *Al-Majrūhīn* : n°450 : 447). Ce hadith que de nombreux juristes attaquent en le considérant apocryphe, notamment Ibn Hibbān et le célèbre théologien hanbalite Ibn al-Jawzī (m. 1201), est néanmoins considéré par d'autres savants comme contenant une certaine vérité, notamment al-Ghumārī (1996)<sup>42</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est important de mentionner que les textes de la religion musulmane recommandent pour quiconque ne trouvant pas le moyen d'exprimer légalement son penchant amoureux par le mariage, qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme, d'observer chasteté et abstinence. Que la récompense face à un tel effort soit un statut assimilable au martyr semble indiquer en filigrane que ce sacrifice n'est pas des moindres.

---

<sup>41</sup> Sur le célibat en islam et les différents traitements de la question dans l'évolution des normes juridiques, voir Bashir (2007) et Benkheira (2017).

<sup>42</sup> Voir l'étude de Seddiki (2011 : p. 220-243) sur ce hadith, ses opposants et ses défenseurs, ainsi que les arguments principaux du débat.

## Conclusion

Nous avons tenté dans cet article de donner un aperçu panoramique de différentes figures féminines jouant un rôle de martyr selon ce que les textes fondateurs de la religion musulmane laissent entrevoir selon la tradition sunnite, en distinguant, de manière générale, entre le martyr de type « héroïque » et le martyr de type « fortuit ». Nous avons ainsi évoqué deux femmes martyres de type héroïque parmi les compagnons du prophète : Sumayya, premier martyr<sup>43</sup> de l'islam, morte sous la torture à la Mecque, et Umm Ḥarām, première martyre « de la mer », décédée à Chypre lors d'une expédition maritime ayant eu lieu en l'an 27 / 648. Le courage et l'abnégation de ces deux femmes de la première génération contemporaine du Prophète, incarnent en réalité le prolongement de la bravoure dans la foi d'autres femmes appartenant à des périodes antérieures à l'islam, mais que les textes de cette religion s'approprient : la coiffeuse de la fille de Pharaon et l'une des femmes des « Gens du fossé ». Ces quatre héroïnes, anonymes ou semi-anonymes ont plusieurs similitudes : leur vie semble avoir suscité si peu d'intérêt que d'énormes zones d'ombre demeurent lorsque l'on tente de s'y intéresser de plus près, comme si la mort extraordinaire et l'autosacrifice de ces femmes étaient les seuls facteurs que les sources aient retenus les concernant.

Cependant, les sources traditionnelles, si peu détaillées soient-elles, avaient au moins eu le mérite de consacrer à ces femmes une place de choix dans les récits martyrologiques. Or, les études académiques plus récentes consacrées au martyr en islam passent quasi sous silence ces figures, à l'exception de Sumayya, dont on se contente de signaler l'existence. Ce silence interroge le peu d'intérêt pour la question. Est-ce parce que l'on ne voudrait pas voir des femmes agir comme des sujets héroïques prenant part activement à leurs destins et à celui de leur foi au péril de leur vie ? Cette interrogation rejoint également la réflexion de Kruk (2014) sur l'omission en Occident de tout un folklore populaire arabe de récits mettant en valeur des femmes guerrières, alors que les études sur l'univers folklorique des *Mille et une nuits* sont légion.

---

<sup>43</sup> L'usage du masculin est délibéré ici pour rappeler, comme déjà expliqué, que Sumayya n'est pas seulement considérée comme la première femme martyre de l'islam, mais comme le premier martyr d'entre les hommes et les femmes confondus.

Cette discrétion nous semble encore plus prégnante lorsqu'il s'agit des martyres de la deuxième catégorie : celles qui sont considérées martyres après avoir mené une vie, somme toute, ordinaire, voire banale et qui ne se sont pas distinguées particulièrement dans un événement héroïque marquant. En effet, qui pourrait recenser les noms et les parcours de ces milliers (peut-être même des millions) de femmes anonymes mourant soit en couches soit sans mariage ?

Pourtant, cette deuxième catégorie est, entre autres, celle à travers laquelle les normes sociétales de l'islam sont implémentées comme la fatwa ou avis juridique du Dār al-Iftā' al-Misriya tend à le montrer dans le langage même qui y est employé. En considérant leur mort comme une tragédie digne d'être récompensée de la même manière qu'un martyr, ce qui est souligné en filigrane et *a contrario*, c'est le déroulement attendu de la vie d'une femme : se marier et avoir des enfants. Si elle meurt avant l'un ou l'autre, cela lui confère un statut particulier.

Enfin, nous n'avons abordé ici que les cas où les femmes sont elles-mêmes martyres. Cette étude aurait pu être complétée par un aperçu d'un autre rôle féminin important en lien avec le martyr et qui consiste à être la mère, la fille, la sœur ou l'épouse d'un ou de plusieurs martyrs. Cependant, une telle étude serait d'une grande ampleur et mériterait d'être traitée à part entière : il est sans doute aussi difficile d'accepter le sacrifice des êtres chers de son entourage que de choisir soi-même la voie du sacrifice.

## Bibliographie

- ‘ABD AL-RAZZĀQ, Abū Bakr b. Hammām al-San‘ānī. 2015. *al-Musannaḡ*. Édité par Markaz al-Buhūth wa Tiḡaniyat al-Ma‘lūmāt. 10 volumes. Le Caire : Dār al-Ta’sīl.
- ‘ABD IBN ḤUMAYD. Aḡbū Muḡammad. 2002. *Al-Muntakhab min Musnad ‘Abd Ibn Ḥumayd* (2<sup>e</sup> éd.) Édité et commenté par Mustafā IBN AL-‘ADAWĪ. 2 volumes. Riyad : Dār Balansiya.
- ABEDI, Mehdi et Gary LEGENHAUSEN (dir.). 1986. *Jihād and Shahadat : Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston : Institute for Research and Islamic Studies.
- ABŪ ‘AZĪZ, Sa‘d Yūsuf. 1999. *Rijāl wa Nisā’ hawl al-Rasūl*. Le Caire : Dār al-Fajr.
- ABŪ NU‘AYM, Aḡmad b. ‘Abd Allāh al-Isfahānī. 1996. *Hilyat al-Awliyā’ wa Tabaḡāt al-Aṡfiyā’*. Édité par Al-Sa‘īd b. Zaghlūl al-Basyūnī. 10 volumes. Beyrouth : Dār al-Fikr.
- . 1998. *Ma’rifat al-Saḡāba*. Édité par ‘Adil b. Yūsuf al-‘Azāzī. 7 volumes. Riyad : Dār al-Waṡan.
- AFSARUDDIN, Asma. 2006. « Competing Perspectives on Jihād and “Martyrdom” in Early Islamic Sources ». Dans *Witness to Faith ? : Martyrdom in Christianity and Islam*, sous la dir. de Brian WICKER, p. 15–32. Hampshire : Ashgate.
- . 2013. *Striving in the Path of God : Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford : Oxford University Press.
- . 2014a. « Martyrdom in Islam : A Historical Survey ». Dans *Terrorism, Martyrdom, and Religion : European Perspectives in Global Context*, sous la dir. de Dominic JANES et Alex HOUEN, 40–58. Oxford : Oxford University Press.
- . 2014b. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford : Oxford University Press.
- . 2018. « Martyrdom and its Contestations in the Formative Period of Islam ». Dans *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation*, sous la dir. de Margo KITTS, 85–105. Oxford : Oxford University Press.
- AGHAIE, Kamran Scot. 2004. *The Martyrs of Karbala : Shi‘i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle : University of Washington Press.
- AḡMAD, Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥanbal. 1998. *Musnad al-imām Aḡmad*. Édité par Shu‘ayb AL-ARNA‘ŪT *et al.* 50 volumes. Beyrouth : al-Resalah.
- AYOUB, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islam : A Study of the Devotional Aspects of ‘Āshūrā’ in Twelver Shi‘ism*. The Hague : Mouton.
- AL-AZZĀM, Tarik Mohammed et Mohamed Ali RŪSĀN. 2012. « Mawḡif al-Khalīfa ‘Umar b. al-Khattāb min al-Baḡr wa-l-Ghazw fih ». *Al-Majalla al-‘Arabiya lil-‘Ulūm al-Insāniya*, vol. 30, no 120, p. 121-143.
- Al-Balādhiri, Aḡmad b. Yaḡyā. S.d. *Futūḡ al-Buldān*. Édité par ‘Abd Allāh Anīs al-Tabbā’. Beyrouth : Mu‘asasat al-Ma‘ārif.

- BASHIR, Shahzad. 2007. « Islamic Tradition and Celibacy ». Dans *Celibacy and Religious Traditions*, sous la dir. de Carl OLSON, p. 133–148. Oxford : Oxford University Press.
- AL-BAYHAQĪ, Aḥmad b. al-Ḥusayn. 2003. *Al-Jāmi' li-Shu'ab al-Īmān*. Édité par 'Abd al-'Alīy 'Abd al-Ḥamīd Ḥamīd. 14 volumes. Riyad : Maktabat al-Rushd.
- . 1988. *Dalā'il al-Nubuwwa wa Ma'rifat Aḥwāl Sāhib al-Sharī'a*. Édité par 'Abd al-Mu'tī AL-QAL'AJI. 7 volumes. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- BAZZĀR, Abū Ibn 'Amr. 1988–2009. *Al-Baḥr al-Zakḥkhār al-Ma'rūf bi Musnad al-Bazzār*. Édité par Maḥfūz 'Abd al-Raḥman Zayn Allāh *et al.* Médine : Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam.
- BENKHEIRA, Mohammed Hocine. 2017. *La maîtrise de la concupiscence : mariage, célibat et continence sexuelle en islam des origines au X<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*. Paris : Vrin.
- BERENBAUM, Michael, et Reuven Firestone. 2004. « The Theology of Martyrdom ». Dans *Martyrdom : The Psychology, Theology and Politics of Self-sacrifice*, sous la dir. de Rona M. FIELDS, p. 117–145. Westport : Praeger.
- BERQUE, Jacques. 1995. *Le Coran. Essai de traduction* (éd. revue et corrigée). Paris : Albin Michel.
- BJÖRKMANN, Walther. 1936. « Martyre ». *Encyclopédie de l'islam* (1<sup>re</sup> éd.), vol. 7, 259–61. Leyde : Brill.
- BOYARIN, Daniel. 2004. *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et christianisme*. Paris : Fayard.
- AL-BUKHĀRĪ, Muḥammad b. Ismā'īl. 2003. *Saḥīḥ al-Bukhārī*. Édité par Taha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Mansoura : Maktabat al-Īmān.
- COOK, David. 2004. « The Implications of “Martyrdom Operations” for Contemporary Islam ». *Journal of Religious Ethics*, vol. 32, no 1, p. 129–151.
- . 2007. *Martyrdom in Islam*. Cambridge : Cambridge University Press.
- DĀR AL-IFTĀ' AL-MISRIYA. 2017. « Thawāb man Mātat bi-Ghayr Zawj ». Fatwa n°4190 (19 décembre). Récupéré le 29 décembre 2019 de <https://www.daralifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?ID=14136&LangID=1>.
- DĀRIMĪ, 'Abd Allāh b. 'Abd Al-Rāhmān. 2010. *Sunan al-Dārimī*. Édité par Sayyid Ibrāhīm *et al.* 2 volumes. Le Caire : Dār al-Ḥadīth.
- DASSETTO, Félice et Brigitte MARÉCHAL (dir.). 2006. *Maghreb-Machrek* « Le suicide offensif en Islām », no 186.
- EKLUND, Ragnar. 1941. *Life Between Death and Resurrection According to Islam*. Uppsala : Almqvist et Wiksells.
- EZZATI, Abolfazl. 1986. « The Concept of Martyrdom in Islam ». *Al-Serat*, vol. 12. Récupéré le 20 décembre 2019 de <https://www.al-islam.org/al-serat/vol-12-1986/concept-martyrdom-islam/concept-martyrdom-islam>.

- FAZAELI, Roja. 2013. « Martyrdom ». Dans *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, sous la dir. de Natana J. DELONG-BAS, vol. 1. 630–632. Oxford : Oxford University Press.
- Fields, Rona (dir.). 2004. *Martyrdom : The Psychology, Theology and Politics of Self-Sacrifice*. Westport : Praeger.
- AL-GHUMĀRĪ, Ahmad bin al-Siddīq. 1996. *Dar' al-Da'f 'an Ḥadīth man 'Ashīqa fa-'Aff*. Le Caire : Dār al-Mustafā et Dār al-Imām al-Tirmidhī.
- GOLDZIEHER, Ignaz. 1889–1890. *Muhammedanische Studien*. Halle : Niemeyer.
- GÜSS, C. Dominik, Ma Teresa TUASON et Vanessa B. TEIXEIRA. 2007. « A cultural-Psychological Theory of Contemporary Islamic Martyrdom ». *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 37, no 4, p. 415–445.
- AL-ḤĀKIM, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. 2002. *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Mustadrak)* (2<sup>e</sup> éd.). Édité par Mustafa 'Abd al-Qādir 'ATĀ'. 5 volumes. Le Caire : Dār al-Ḥaramayn li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī'.
- HALEEM, Harfiyeh. 2006. « What is Martyrdom ? ». Dans *Witness to Faith ? : Martyrdom in Christianity and Islam*, sous la dir. de Brian WICKER, p. 45–76. Hampshire : Ashgate.
- HASSON, Isaac. 2011. « 'Ammār b. Yāsir ». Dans *Encyclopaedia of Islam* (3<sup>e</sup> éd.). Leyde : Brill. Récupéré le 10 décembre 2019 de [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_23638](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23638).
- HATINA, Meir. 2014. *Martyrdom in Modern Islam : Piety, Power, and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HATINA, Meir et Meir LITVAK (dir.). 2017. *Martyrdom and Sacrifice in Islam : Theological, Political and Social Contexts*. Londres : I.B. Tauris.
- HINDS, Martin. 1986. « Makhzūm ». Dans *Encyclopaedia of Islam* (2<sup>e</sup> éd.). Leyde : Brill. Récupéré le 21 décembre 2019 de [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4829](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4829).
- . 1993. « Mu'āwiya I ». Dans *Encyclopaedia of Islam* (2<sup>e</sup> éd.). Leyde : Brill. Récupéré le 21 décembre 2019 de [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_5279](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5279).
- IBN ABĪ AL-DUNYĀ, 'Abd Allāh. 1990. *Al-'Iyāl*. Édité par Najm 'Abd al-Raḥmān Khalaf. 2 volumes. Dammam : Dār Ibn al-Qayyim.
- . 1990. *Makārim al-Akhlāq*. Édité par Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Le Caire : Maktabat al-Qur'ān.
- IBN AL-ATHĪR, 2012. *Usd al-Ghāba fī Ma'rifat al-Ṣaḥāba*. Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm.
- IBN FĀRIS. 1991. *Mu'jam Maqāyīs al-Luḡha*. Édition et correction par 'Abd al-Salām Muhammad HĀRŪN. Beyrouth : Dār al-Jill. Récupéré le 5 novembre 2019 de [www.baheth.info](http://www.baheth.info).
- IBN ḤAJAR, Shihāb al-Dīn Abū al-Fadl Ahmad b. 'Alī al-'Asqalānī. 1995. *Al-Iṣāba fī al-Tamyīz bayn al-Ṣaḥāba*. 8 volumes. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiya.



- IBN HAJAR, Aḥmad b. 'Alī. 1998–2000. *Al-Maḥālib al-'Āliya bi Zawā'id al-Masānid al-Thamāniya*. Édité par Sa'd b. Nāsir b. 'Abd al-'Azīz al-Shathrī *et al.* 19 volumes. Riyad : Dār al-'āsima / Dār al-ghayth.
- IBN HĪBBĀN, Muḥammad. 2004. *Saḥīḥ Ibn Hībbān*. Édité par Jād Allāh bin Ḥasan al-Khaddāsh. Beyrouth : International Ideas Home.
- . 2000. *al-Majrūhīn min al-Muḥaddithīn*. Édité par Ḥamdī 'ABD AL-MAJĪD AL-SALAFĪ. 2 volumes. Riyad : Dār al-Sumay'ī.
- IBN MĀJA, Muḥammad Ibn Yazīd. 2008. *Sunan Ibn Māja*. Beyrouth : Dār Al-Kutub al-'Ilmiyah. Édité par Aḥmad Shamseddīn.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*. 1993. Beyrouth : Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī (3<sup>e</sup> éd.). Récupéré le 5 novembre 2019 de [www.baheth.info](http://www.baheth.info).
- IBN SA'D, Muḥammad. 1904–1909. *al-Tabaqāt*. 9 volumes. Leyde : Brill.
- JANES, Dominic et Alex HOUEN (dir.). 2014. *Martyrdom and Terrorism : Pre-modern to Contemporary Perspectives*. Oxford : Oxford University Press.
- JEFFREY, Arthur. 2007 [1908]. *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Leyden : Brill.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. 1995. *L'islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*. Paris : L'Harmattan.
- . 2002. *Suicide Bombers : Allah's New Martyrs*. Trad. de David MACEY. Londres : Pluto Press.
- KOHLBERG, Ethan. 1997. *Medieval Muslim Views on Martyrdom*. Amsterdam : Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen / Académie royale néerlandaise des arts et des sciences.
- . 1998. « *Shahīd* ». Dans *Encyclopédie de l'islam* (2<sup>e</sup> éd.), sous la dir. de J. BEARMAN *et al.*, vol. 9, 203–7. Leyde : Brill.
- KRUK, Remke. 2014. *The Warrior Women of Islam : Female Empowerment in Arabic Popular Literature*. New York : I. B. Tauris.
- LAHHĀM, Hanān. 1978. *Sumayya bint Khayyāt*. Damas : Dār al-Thaqāfa li-l-Jāmi'.
- MĀLIK B. ANAS, Abū 'Abdallāh. 2013. *Al-Muwatta'*. Alger : 'Ālam al-Ma'rifa.
- MUSLIM, Ibn al-Ḥajjāj. 2011. *Saḥīḥ Muslim*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- AL-NASĀ'Ī, Aḥmad. 2001. *Al-Sunan al-Kubrā*. Édité par Ḥasan 'Abd al-Mun'im SHALABĪ. 12 volumes. Beyrouth : Al-Resalah. 12 vols.
- PEETERS, Paul. 1921. « Les traductions orientales du mot martyr. Note complémentaire à l'article précédent ». *Analecta Bollandiana*, vol 39, p. 50–64.
- AL-RASHEED, Madawi et Marat SHTERIN (dir.). 2009. *Dying for Faith : Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. Londres : I. B. Tauris.
- RAVEN, Wim. 2003. « Martyrs ». Dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, sous la dir. de Jane Dammen McAULIFFE, vol. 3, p. 281–286. Leyde : Brill.
- RECKENDORF, Hermann. 1960. « 'Ammār b. Yāsir ». Dans *Encyclopédie de l'islam* (2<sup>e</sup> éd.), sous la dir. de P. J. BEARMAN *et al.*, vol. 1, p. 461. Leyde : Brill.

Samia TOUATI

- LE SAINT CORAN. 1959. Trad. de Muḥammad HAMIDULLAH avec la coll. de Michel LETURMY. Paris : Hadj Mohamed Nouredine Ben Mahmoud ; Le club français du livre.
- SALĪM, Muhammad Ibrāhīm. 1990. *Nisā' Hawl al-Rasūl. al-Qudwa al-Hasana wa-l-Uswa al-Ṭayyiba li-Nisā' al-Uhra al-Muslima*. Le Caire : Maktabat Ibn Sab'.
- SEDDIKI, Zakaria. 2006. « Le martyr en Islam : témoigner et vivre par la mort ». *Maghreb-Machrek*, no 186, p. 85–92.
- . 2011. *La notion de « šahīd » en Islam : présentation et analyse des textes*. Thèse de doctorat, Paris, École pratique des hautes études (EPHE).
- SHAHROUR, Muhammad. 2019. *Pour un islam humaniste. Une lecture contemporaine du Coran*. Traduit, présenté et annoté par Makram Abbès. Paris : Cerf.
- AL-ṬABARĪ, Ibn Jarīr. S.d. *al-Tafsīr*. Récupéré le 13 décembre 2020 de <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary>.
- AL-TAYĀLISĪ, Abū Dāwūd. 1999. *Musnad Abī Dāwūd al-Tayālisī*. Édité par MUḤAMMAD 'ABD AL-MUḤSIN AL-TURKĪ. 4 Volumes. Gizeh : Dār Hajr.
- VUILLEMENOT, Anne-Marie. 2006. « Femmes bombes humaines en Palestine et en Tchétchénie ». *Maghreb-Machrek*, no 186, p. 27–38.
- WENSINCK, Arent Jan. 1921. *The Oriental Doctrine of the Martyrs*. Amsterdam : Koninklijke Akademie van Wetenschappen / Académie royale néerlandaise des arts et des sciences.
- WICKER, Brian (dir.). 2006. *Witness to Faith ? : Martyrdom in Christianity and Islam*. Hampshire : Ashgate.

---

**Abstract :** Although, according to ancient sources, the first martyr of Islam was a woman called Sumayya, martyrdom in Islam in its female incarnation remains understudied. However, it deserves closer attention, namely questioning the founding texts of Islam : the Qur'an (although often very allusively) and, above all, the Sunna. This article presents some of those traditions, sketching the portraits of some female martyrs that belong to the first generation of Muslims or to pre-Islamic times. In addition to "heroic" martyrdom, in which women's self-sacrifice takes place in a context of war or persecution, the Islam's scriptural sources evoke a "fortuitous" martyrdom that concerns particularly painful types of deaths. Certain accidental martyrdoms are reserved exclusively to women : the death of a woman in childbirth or who dies as a virgin.

**Keywords :** martyrdom, martyr, women, Islam, Sumayya, Umm Ḥarām, Pharaoh's daughter's hairdresser, « People of the itch », childbirth, virginity

---