



Revue des Sciences Sociales

Numéro 1 | 2026

Varia | Juin 2026

REA – Impact factor (SJIF) 2026 : 6.746

Date de soumission : 05-02-2026 / Date de publication : 30-06-2026

DÉFENDRE L'ISLAMITÉ DU MARIAGE TEMPORAIRE EN AFRIQUE DE L'OUEST COLONIALE. L'AVIS SUBVERSIF DE CHEIKH MOUSSA KAMARA (18-64-1945)

DEFENDING THE ISLAMIC LEGITIMACY OF TEMPORARY MARRIAGE IN COLONIAL WEST AFRICA. THE SUBVERSIVE OPINION OF CHEIKH MOUSSA KAMARA (1864-1945)

Seydi Diamil NIANE

RÉSUMÉ

Dans son ouvrage *Nawādir al-'ulūm al-mufīda*, Cheikh Moussa Kamara aborde plusieurs questions jurisprudentielles, dont celle du mariage temporaire (*mut'a*). Cet article examine son traitement de cette question afin d'interroger les fondements de son raisonnement juridique. La problématique est de savoir si Kamara disposait d'une méthodologie d'analyse propre qui le distinguait des autres mālikites. L'objectif est de mettre en

lumière les spécificités de sa démarche intellectuelle et juridique. Pour ce faire, l'étude adopte une méthode analytique et met en évidence sa lecture critique des textes de l'islam. Les résultats montrent le caractère subversif de Kamara et son autonomie au sein du sunnisme dans son approche du *mut'a*. Cette singularité contribue à faire de lui une figure originale de la pensée juridique islamique en Afrique de l'Ouest coloniale.

Mots-clés | • Mut'a • mariage temporaire • fatwā • islam en Afrique • Cheikh Moussa Kamara • fiqh

ABSTRACT

In his *Nawādir al-'Ulūm al-Mufīda*, Cheikh Moussa Kamara addresses several legal issues, including the question of temporary marriage (*mut'a*). This article examines his treatment of this issue to investigate the foundations of his legal reasoning. The central question is whether Kamara developed a distinct legal methodology

that set him apart from other *Mālikī* scholars. The study aims to identify the specific features of his intellectual and juridical approach. It employs an analytical method and reveals Kamara's critical engagement within the Sunni tradition. The findings highlight the subversive character of Kamara's stance on *mut'a* within Sunni legal

thought. They also demonstrate a remarkable degree of intellectual independence in his interpretation of legal sources. This originality

establishes Kamara as a distinctive figure in the history of Islamic legal thought in Colonial West Africa.

Keywords | • Mut'a • temporary marriage • fatwā • islam in Afrca • Cheikh Moussa Kamara • fiqh

INTRODUCTION

Le mariage (*al-nikāḥ*) fait partie des chapitres les plus étudiés du droit musulman, tant classique que moderne. Cet intérêt tient au fait que, du point de vue de l'islam, la filiation s'établit sur la base d'un contrat de mariage régulièrement conclu entre l'épouse et l'époux (Niane 2024 : 57-60). L'enfant, né de cette union, bénéficie de tous les avantages d'une filiation.

Le chapitre du mariage comprend plusieurs sections dont une sur les mariages interdits¹. Parmi ceux-ci figure le mariage dit temporaire (*nikāḥ al-mut'a*), formellement proscrit par toutes les écoles juridiques sunnites, dans la mesure où il ne vise ni l'établissement de la filiation ni la fondation d'un foyer conforme aux règles du droit musulman (De Bellefonds 1965, t.II : 85-86). De leur côté, les chiites reconnaissent la légalité d'un tel mariage sur la base de leur interprétation d'un verset du Coran sur lequel nous reviendrons (Mervin 2010 : 137; Schacht 1991 : 163; Shanneik et Moors 2021 : 103-150). Le mariage temporaire a ainsi fait l'objet de plusieurs études sur le plan socio-anthropologique (Haeri 1986 : 123-154;), du droit (Heffening 1993 : 757-759) et de la politique (Nagar 2000 : 661-690). Cet article constitue une contribution à cette littérature. Il s'agira d'analyser la position de Cheikh Moussa Kamara, un lettré musulman sénégalais ayant vécu aux XIXe et XXe siècles. L'intérêt de sa position réside dans le fait que Kamara défend la possibilité du recours au mariage temporaire, bien qu'il relève de l'école juridique mālikite, dont les auteurs, comme tous les sunnites, proscrivent la pratique. C'est cela qui rend son

avis subversif. Nous entendons par « subversif » la rupture opérée par Kamara avec toutes les écoles juridiques sunnites, tout en étant lui-même mālikite.

Au-delà de l'analyse simple de l'avis de Kamara, cette contribution cherche à répondre à la problématique suivante : Cheikh Moussa Kamara avait-il sa propre méthodologie d'analyse juridique qui le distinguait des autres lettrés mālikites ? Notre hypothèse est que Kamara n'était pas moins mālikite que les autres et que son ouverture sur cette question est plutôt l'expression de son pragmatisme, qui reposait sur le principe que, entre deux maux, il valait mieux choisir le moindre. En effet, Kamara semblait préférer le mariage temporaire, un mal certes, à la fornication, un mal plus grand. Ici, le moindre mal est le mariage temporaire.

Pour ce qui est du plan, outre la présente introduction, l'article sera divisé en deux parties. Une première partie définira le mariage temporaire et en présentera le statut dans le droit musulman. Elle présentera l'avis des écoles juridiques sunnites sur la question, y compris celui de l'école mālikite à laquelle Cheikh Moussa Kamara était affilié. Après cette première partie, nous passerons à l'analyse de l'avis de Kamara. Cette partie permettra de dire un mot de lui afin de contextualiser sa position de jurisconsulte.

1. MÉTHODOLOGIE ET CORPUS

Notre démonstration s'appuiera sur une méthodologie analytique qui permettra, grâce à la lecture des écrits de Kamara mis en dialogue avec des traités de droit musulman tant classiques que modernes, de mettre en perspective l'originalité de la position de Cheikh

¹ Outre le mariage temporaire, nous pouvons citer le mariage de *šigār* dans lequel deux hommes échangent des membres de

leurs familles. Un autre type est le mariage contracté alors que la femme était déjà sous fiançailles, etc. (Andalusī 2014 : 46).

Moussa Kamara au sein de l'école juridique mālikite et, plus globalement, au sein du droit musulman sunnite. Cela nous offrira l'occasion d'éclairer la problématique autour de laquelle l'article est bâti, à savoir le caractère original et subversif de la pensée juridique de Cheikh Moussa Kamara, dans une Afrique de l'Ouest coloniale dominée par l'attachement à l'école mālikite. Notre approche est celle de l'islamologie fondamentale et vise à mettre en lumière la contribution de Kamara au droit musulman sunnite. Pour ce faire, son analyse sera mise en dialogue avec des traités de droit musulman tant classiques que modernes et contemporains. Notre corpus et source principale est l'ouvrage de Kamara intitulé *Nawādir al-'ulūm al-mufīda* (*Les sciences rares et utiles*), un traité de droit musulman sur lequel nous reviendrons plus loin. Ainsi, l'une des limites de cette étude est que l'état actuel de nos recherches, exclusivement fondées sur *Nawādir al-'ulūm al-mufīda*, ne nous permet pas de mesurer la popularité de la thèse de Kamara sur le mariage temporaire ni son influence auprès des musulmans de l'Afrique de l'Ouest coloniale. En effet, nous n'avons pas encore eu l'occasion de consulter les autres manuscrits de Kamara sur le droit musulman, dont la majorité n'est pas disponible dans notre laboratoire². Enfin, les passages analysés dans cet article ont été sélectionnés en fonction de la thématique abordée. Ainsi, seule la partie de *Nawādir al-'ulūm al-mufīda* relative au mariage temporaire est étudiée.

2. LE MARIAGE TEMPORAIRE DANS LE DROIT MUSULMAN SUNNITE

Dans le droit musulman sunnite, quelle que soit l'école considérée, le mariage temporaire est formellement proscrit, nul et non avenu. L'école chiite dite jaafarite³ valide cependant sa légalité.

Cette divergence au sein des écoles juridiques résulte du fait que le mariage temporaire fut autorisé au début de l'islam et largement pratiqué. Avant de présenter les avis des différentes écoles du droit musulman, il convient donc de revenir sur l'historique du mariage temporaire afin de contextualiser les jugements des jurisconsultes.

2.1. Le mariage temporaire, une pratique ancienne adoptée dans les premières heures de l'islam

Ce type de mariage diffère de celui qui vise à fonder une famille et à créer une filiation entre les époux et leurs enfants. Il faut en ce sens souligner que sa permission au début de l'islam répondait à un souci de pragmatisme du Prophète, dans la mesure où les néo-convertis ne pouvaient pas tout de suite se débarrasser de leurs coutumes et que les combattants, en période de guerre, comme nous le verrons, pouvaient aussi faire face à un désir charnel, loin de leurs épouses. Cependant, la *mut'a*, comme l'indique son nom, est un mariage qui vise exclusivement à procurer le plaisir sexuel sans pour autant tomber dans la fornication (Heffening 1993 : 757). Il s'agit d'une pratique ancienne, attestée dès le IV^e siècle de notre ère (Heffening 1993 : 757).

D'après l'avis d'Yves de Bellefonds, « les caractéristiques de cette union [...] sont les suivantes. Un homme et une femme [...] conviennent de vivre ensemble pour une durée déterminée [...] contre paiement par l'homme d'une indemnité à la femme » (De Bellefonds 1965, t.II : 85). Il s'agit donc d'une forme de mariage dont la date de fin de l'union est fixée par les deux parties contractantes. Or, comme le rappelle Maurice Borrmans, le mariage dans le droit musulman, notamment sunnite, est censé être « un pacte (*mīthâq*) légal d'union mutuelle

² Au moment de la rédaction de cet article (juin 2026) la plupart des manuscrits juridiques de Kamara, conservés par sa famille dans le Fuuta Toora.

³ L'école jaafarite chiite est attribuée au sixième imam des chiites Ja'far al-Šādiq (702-765), qui est natif de Médine. Cette

école est connue pour être proche des écoles sunnites sur plusieurs sujets, notamment sur ceux en rapport avec le statut personnel.

et d'attachement réciproque, entre un homme et une femme, d'une manière durable » (Borrmans 2000 : 85). Cette durabilité est l'une des conditions de validité du contrat. Dans le cadre du mariage temporaire, une fois le terme fixé atteint, le mariage prend fin immédiatement (Schacht 1950 : 266). Ce n'est donc pas pour rien que ce type de mariage est parfois identifié à la prostitution par ses détracteurs (Bellakdar 2017 : 46). Bien que toutes les écoles juridiques sunnites aient fini par prohiber ce type d'union pour des raisons qui seront explicitées plus loin, le mariage temporaire était toutefois légal au début de l'islam pour une raison qu'explique parfaitement 'Abd al-Raḥmān al-Ġazīrī (1882-1941) dans son célèbre traité de droit musulman comparé intitulé *Al-Fiqh 'alā l-maḏāhib al-arba'a* :

« Quant à l'origine de la légalité du mariage temporaire, il s'avère que les musulmans étaient peu nombreux au début de l'islam. De plus, ils passaient leur temps à combattre leurs adversaires. Dans cette situation, ils n'étaient pas en mesure de respecter les exigences d'une vie conjugale et de l'éducation familiale. Ajoute à cela le fait que leur situation financière était désastreuse. Il n'était donc pas logique que, au début, tout leur temps soit consacré à la gestion de la famille. En plus, ils n'étaient pas encore totalement débarrassés de leurs coutumes antéislamiques, marquées par leur attachement excessif aux femmes, au point que certains réunissaient autant de femmes qu'ils le souhaitaient. Ils passaient du temps avec celles qu'ils voulaient et s'éloignaient de celles qu'ils voulaient laisser. Imaginons donc ces néo-musulmans, en situation de guerre. La nature humaine a ses règles tout comme la matière a ses besoins. Il fallait donc, pour gérer cette situation, mettre en place une règle temporaire qui les éloigne de la débauche et ne leur impose ni la rigidité de la vie conjugale ni ses exigences » (Ġazīrī 2003, t.II : 85)⁴. Ainsi, nous constatons que la permission de recourir au mariage temporaire, au début de l'islam, répondait à un simple souci

de pragmatisme. En effet, il fallait à la fois éviter de frustrer les néo-convertis et répondre aux besoins des combattants musulmans en temps de guerre. Si les jurisconsultes musulmans, tant sunnites que chiites, sont d'accord sur ce point, à savoir la permission de *mut'a* au début de l'islam, ils ne sont pas unanimes quant à l'évolution du statut du mariage temporaire dans le droit musulman. Cette divergence est le résultat d'un désaccord d'interprétation de la dernière partie du verset numéro 24 de la IVe sourate. C'est justement ce point qu'il convient d'élucider dans les lignes qui suivent.

2.2. La polysémie du verset XXIV de la IVe sourate et le débat sur l'interdiction

Si les sunnites et chiites s'opposent quant au statut juridique du mariage temporaire, c'est en partie en raison de leurs désaccords sur l'interprétation de la dernière partie du verset XXIV de la IVe sourate. Dans le verset XXIII de la même sourate, le Coran énumère les femmes qu'il est interdit d'épouser. Puis, le verset XXIV stipule que le musulman peut se marier avec toute autre femme qui ne figure pas sur la liste, avant de poursuivre par une partie dont l'interprétation divise : « *famā istamta'tum bihī minhunna fa'ātūhunna uḡūrahunna farīḏatan* ». Notre traduction : « Donnez leur dû à toutes celles avec lesquelles vous avez joui ; ceci est une obligation ».

Notre traduction, qui se veut la plus neutre possible, cache en réalité une difficulté que les interprètes du Coran ont eu du mal à surmonter. Quels sens donner aux deux mots surlignés plus haut, à savoir *istamta'tum* et *uḡūrahunna* ? Nous les avons traduits littéralement. En revanche, ceux qui contestent la légalité du mariage temporaire soutiennent que le mot *istamta'tum* renvoie à la consommation du mariage et *uḡūrahunna* au versement de la dot à la femme une fois le mariage consommé (Tabarī 2001, t.vi : 585). Les autres jurisconsultes,

⁴ Sauf mention contraire, toutes les traductions françaises de textes arabes sont réalisées par nous-mêmes.

notamment les chiïtes, se fondent sur ce même verset pour légitimer le mariage temporaire (Ṭabarī 2001, t.vi : 586). Dans ce sens, il faut dire que le verbe *istamta'tum* est la Xe forme de la racine trilittère *m.t.* de laquelle est tiré le mot *mut'a*, synonyme de mariage temporaire. Le deuxième mot est également interprété différemment. En ce sens, il convient de souligner que le terme *uğūrahunna*, que les sunnites considèrent comme synonyme de *maḥr*, dot, est le pluriel d'*ağr*, qui signifie prix ou valeur. De notre avis, c'est de la polysémie du Coran qu'est née toute la divergence entre les juristes musulmans.

D'ailleurs, dans sa traduction du Coran, Régis Blachère ne s'est pas empêché de proposer deux traductions de cette partie du verset, au vu de la multitude de significations qu'il peut avoir :

« A. Celles des femmes dont vous avez tiré jouissance, donnez-leur leurs douaires comme imposition.

B. Celles des femmes que vous avez prises par mariage temporaire jusqu'à un terme fixé, donnez-leur leurs douaires comme imposition » (Blachère 1966 : 109)

Il ne nous convient pas de dire laquelle des deux traductions retenir. En revanche, nous pouvons constater que le verset a donné lieu à diverses interprétations, qui ont divisé sunnites et chiïtes. Un autre point qui a divisé les chiïtes et les sunnites sur cette question, en dehors de l'interprétation du verset que nous venons de voir, porte sur l'interdiction du mariage temporaire après son autorisation au début de l'islam.

2.3. L'intransigeance des sunnites et la flexibilité chiïte

Si les chiïtes autorisent le mariage temporaire, c'est aussi parce que pour eux, le Prophète l'avait institué et ne l'aurait jamais proscrit. Du côté des sunnites, les quatre écoles juridiques canoniques, à savoir le ḥanafisme⁵, le mālikisme⁶, le chaféisme⁷ et le ḥanbalisme⁸, affirment toutes que le Prophète avait interdit le mariage temporaire après l'avoir autorisé. Le moment de l'interdiction demeure cependant vague dans les textes sunnites, comme nous le verrons lors de l'analyse de la position de Cheikh Moussa Kamara.

Pour ce qui est de son statut légal, les quatre écoles juridiques sunnites citées plus haut sont unanimes quant à la nullité d'un contrat de mariage temporaire (Ġazīrī 2003, t.ii : 84). D'après l'avis de l'école chaféite, dès lors qu'une durée est fixée dans le contrat de mariage, ce mariage est nul et non avenue. Ainsi, les juristes de cette école considèrent comme temporaire un mariage dont le contrat stipule que les deux époux se marient jusqu'à la mort de l'un d'eux, dans la mesure où « les effets du mariage subsistent même après la mort de l'un des époux, raison pour laquelle l'époux peut laver la dépouille de son épouse décédée ». (Ġazīrī 2003, t.ii : 87-88). Autrement dit, dès lors que la mort de l'un des époux est fixée comme terme du mariage, une fois cette mort survenue, le survivant n'aura plus le droit de voir les parties intimes de l'autre. Cela donne donc lieu à un mariage temporaire dans l'école chaféite.

Cet avis n'est pas entièrement partagé par les ḥanafites. Pour ces derniers, tout mariage fixé dans la durée est temporaire et dépourvu d'effet juridique. Cependant, si le contrat stipule une longue durée qui, normalement, dépasse la durée de vie d'un homme, le mariage est valable. Ainsi, le contrat stipulant que les époux sont liés jusqu'à la mort n'est pas considéré comme un

⁵ Fondée par Abū Ḥanīfa (699-767), cette école privilégie le raisonnement juridique basé sur la raison (*ra'y*), en plus des textes scripturaux. Elle est répandue en Asie et en Turquie.

⁶ Fondée par Mālik b. Anas (711-795), cette école s'appuie beaucoup sur la pratique des habitants de Médine à côté de l'interprétation des textes scripturaux. Cette école domine au Maghreb et en Afrique de l'Ouest.

⁷ Fondée par Muḥammad al-Shāfi'ī (767-820), cette école a systématisé les fondements du droit musulman sunnite. Elle est répandue en Égypte, en Afrique de l'Est, en Indonésie, etc.

⁸ Fondée par Aḥmad b. Ḥanbal (780-855), cette école se distingue par son attachement littéral au Coran et à la Sunna. Elle est répandue dans les régions du Golfe arabe.

mariage temporaire par l'école ḥanafite (Ġazīrī 2003, t.ii : 88).

L'école ḥanbalite suit la même logique que celle des chaféites. Pour les ḥanbalites, tout mariage dont la durée est fixée est temporaire et nul. La formulation de la durée peut être claire (comme un mois) ou ambiguë, à l'image de celle qui dit : Je vous épouse jusqu'au retour de tel voyageur. Dès lors que la durée est stipulée dans le contrat de mariage, celui-ci est non avenu (Ġazīrī 2003, t.ii : 87).

L'école mālikite, à laquelle Cheikh Moussa Kamara est affilié, s'oppose également au mariage temporaire. Dans son recueil de traditions prophétiques, Mālik b. Anas (711-795), maître éponyme de l'école mālikite, dit que ce type de mariage est formellement interdit par le Prophète lors de la bataille de Khaybar survenue à l'an VII de l'hégire, correspondant à l'année 628 de notre ère (Madanī 2003, t.ii : 50). Les auteurs mālikites le classent ainsi dans la catégorie des mariages interdits (Zurqānī 2012, t.iii : 194), nuls et non avenus, à côté d'autres types de mariages, comme celui contracté sans versement de dot à la femme, ou encore celui contracté pendant que la femme observait son délai de viduité à la suite d'un mariage précédent (Qayrawānī 2005 : 125). À Saḥnūn b. Sa'īd (776-854), son disciple qui l'interrogeait sur le devenir d'un tel mariage, Mālik b. Anas répondait que « le mariage temporaire devait être dissous en tout état de cause, peu importe qu'il y ait eu consommation ou non » (Tanūḥī 2005, t.ii : 317). Cette intransigeance de Mālik b. Anas, maître éponyme de l'école mālikite, a été suivie par les auteurs de l'école, qui déclarent le mariage temporaire nul et non avenu et exigent sa dissolution, qu'il soit consommé ou non (Ġazīrī 2003, t.ii : 86). Le juriste mālikite 'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī (972-1030) pense que le mariage temporaire est proscrié, car le mariage est, par nature et du point de vue coranique et traditionnelle, un contrat à durée indéterminée. Il déclare aussi que, dans le cas du mariage

temporaire, « le droit à la sexualité est limité à une période déterminée. C'est comme si quelqu'un louait les services d'une femme pour des relations sexuelles avec elle pendant un mois seulement » (Baġdādī 1995, t.ii : 759). Voilà un juriste mālikite qui assimile le mariage temporaire à la prostitution. Au vu de ce qui précède, nous ne pouvons que donner raison à Yves de Bellefonds lorsqu'il dit que les ouvrages mālikites « ne mentionnent pas la moindre divergence au sein de l'école touchant la nullité du mariage *mut'a*⁹ » (De Bellefonds 1965, t.ii : 86). Ainsi, la position de Cheikh Moussa Kamara, qui sera étudiée plus loin, est subversive si elle est inscrite dans la littérature mālikite sur le mariage temporaire.

Avant de passer à l'avis de Kamara, signalons que l'école chiite majoritaire, à savoir celle jaafarite en vigueur en Iran, juge le mariage temporaire valide et conforme aux enseignements de l'islam (Ḥillī 1924, t.vii : 217). Pour la validité d'un tel mariage, le terme doit être formellement fixé au moment de contracter l'union. Le juriste chiite Ḥasan b. Yūsuf al-Ḥillī (1250-1325) stipule que si l'homme contracte un mariage avec l'intention qu'il soit temporaire, sans le dire formellement, ce mariage est nul et non avenu (Ḥillī 1924, t.vii : 218). Soulignons enfin qu'une autre école juridique chiite, celle des zaydites, ne partage pas la position de l'école chiite jaafarite sur le mariage temporaire. Les zaydites sont plus proches de la position des sunnites (Schacht 1950 : 267).

3. CHEIKH MOUSSA KAMARA : LE MĀLIKITE QUI CONTREDI SON ÉCOLE

La biographie de Cheikh Moussa Kamara est aujourd'hui assez documentée et ne nécessite pas que nous nous y arrêtions davantage (Djenidi 1976 : 309-316; Schmitz 1997 : 862-872; Robinson 1987 : 12-17; Marsh 2020 : 604-624; Djenidi 1984 : 225-238; Pondopoulo 1993 95-110; Niane 2023 : 58-70). Soulignons simplement

⁹ Rappelons que *mut'a* est le terme technique désignant le mariage temporaire.

qu'il est né vers 1864 au village de Goûriki Samba-Diom, dans le canton de Damga, à Matam, dans ce qui était autrefois connu sous le nom de Fouta-Toro. Plus tard, à l'âge de 20 ans, il s'installe à Gangel Souley, dans le Fouta, où il décède en 1945 et où vit toujours sa descendance. Kamara a entamé ses études coraniques dans son village natal auprès d'un certain Serigne Malick Dieng. Il a connu plus tard plusieurs maîtres, comme Serigne Mahmoud Sow dans le Fouta Toro, 'Abd Wullu Safāq et Muḥammad Fāl Wullu Ṭulba en Mauritanie, avant de retourner au Fouta Toro. Dans cette région, il connaîtra plusieurs maîtres des sciences religieuses, dont 'Abdul Ilimān Sār, Alfa Samba Caam, Muḥammad Sembel Dramé, Ibrāhim Fulkenké et Alfa Muḥammad Aw. Ceux-ci ne sont que quelques-uns parmi les nombreux maîtres de Kamara énumérés par Ousmane Diaw et 'Abdu Mbengue dans leur introduction à *Nawādir* de Kamara (Kamara 2023 : 6-8). Sur le plan spirituel, Kamara était disciple de Cheikh Sa'd Abih (1848-1917), un lettré mauritanien de la confrérie Qādiriyya connu pour son ouverture à l'altérité. Ce dernier a d'ailleurs largement influencé Kamara dans sa manière de concevoir le statut personnel dans le droit musulman (Kamara 2023 : 136)¹⁰.

Cheikh Moussa Kamara faisait partie des lettrés musulmans ouest-africains les plus proches de l'administration coloniale à son époque, et une bonne partie de son œuvre fut produite sous contrôle colonial. Ce contexte a largement marqué la vie de Kamara dans la mesure où, comme le montre Wendell Marsh, on ne saurait plus lire l'œuvre de notre auteur sans prendre en compte la dimension de la colonialité (Marsh 2020 : 604-624). Le caractère « colonial » de son œuvre tient aussi au fait qu'une grande partie d'elle fut produite à la demande de l'administration. Par ailleurs, Kamara est connu pour sa francophilie, qui l'a certainement poussé à défendre des thèses subversives sur les plans jurisprudentiels et théologiques, qui ne sont pas

pour déplaire à la puissance coloniale en quête d'un islam de paix et de concorde, plus en phase avec sa présence en Afrique que ce qu'elle appelait « l'islam des illuminés », comme l'explique Anna Pondopoulo (1993 : 99).

Kamara est l'auteur d'une grande œuvre écrite en arabe, marquée par sa diversité. Une quantité non négligeable de celle-ci est encore sous forme de manuscrits conservés par sa famille ou par le laboratoire d'islamologie de l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN Ch. Anta Diop), à l'Université Cheikh Anta Diop Dakar. Une partie de cette œuvre porte sur l'histoire de l'Afrique et de ses lettrés musulmans, une autre sur la théologie, la grammaire, le dialogue entre l'islam et le christianisme ainsi que sur le droit musulman.

Nawādir al-'ulūm al-mufīda (*Les sciences rares et utiles*), récemment édité par Ousmane Diaw et Elhadj Abdou Mbeingue, fait partie des écrits de Kamara sur le droit musulman. L'ouvrage est composé d'une introduction, de neuf chapitres et d'une conclusion. Les trois premiers chapitres portent sur le pluralisme juridique au sein de l'islam et sur le fait que toutes les écoles de droit musulman sont dans le vrai. Autrement dit, Kamara s'oppose à toute thèse selon laquelle une école juridique musulmane serait meilleure qu'une autre. Le quatrième chapitre étudie des sujets liés à la prière. Les chapitres 5, 6, 7 et 8 portent sur le statut personnel et le mariage. Le neuvième chapitre examine les dangers de la jalousie entre les savants.

C'est dans le cinquième chapitre de *Nawādir al-'ulūm al-mufīda* que Cheikh Moussa Kamara aborde le mariage temporaire. Pour ce qui est du contexte du débat, il convient de souligner que rien dans son époque ne semble prêter à ce genre de débats. En réalité, Kamara aborde le sujet en réponse à une demande de consultation juridique (*fatwā*) qui lui était adressée en 1930 par un certain Bëydi Gaye (Kamara 2023 : 11). Ainsi, Kamara s'inscrivait dans le cadre strict de délivrance d'un avis juridique sollicité par un

¹⁰ Plus particulièrement dans un chapitre de *Nawādir* où Kamara défend la thèse de la polygamie illimitée,

contrairement au consensus sunnite qui limite le nombre d'épouses légal à quatre.

lettré en quête de science. Cela signifie que *Nawādir al-ʿulūm al-mufīda* n'est pas le reflet d'une polémique entre des lettrés musulmans d'Afrique de l'Ouest coloniale. En revanche, la teneur de sa thèse, qui prend le contrepied de l'école mālikite, dominante en Afrique de l'Ouest coloniale, rend l'avis de Kamara subversif. En ce sens, rappelons qu'il est jurisconsulte mālikite et que son école rejette catégoriquement toute possibilité de recourir au mariage temporaire, parfois même assimilé à la prostitution par certains lettrés mālikites, comme nous l'avons démontré plus haut.

Le titre du chapitre donne déjà une idée précise de la position de Cheikh Moussa Kamara : « Chapitre V : Le mariage temporaire et les divergences à son sujet afin que celui qui est contraint choisisse ce qui lui convient » (Kamara 2023 : 72). Kamara cherche à démontrer qu'il n'existe pas de consensus total quant au statut légal du mariage temporaire chez les jurisconsultes sunnites. Pour ce faire, la démonstration de Cheikh Moussa Kamara prend le contrepied des avis des quatre écoles sunnites, étudiés *supra*. Son argumentaire se déploie en deux phases.

3.1. Kamara face à l'ambiguïté de l'interdiction prophétique du mariage temporaire

La première phase de l'argumentaire de Kamara revient sur l'histoire du mariage temporaire et sur sa pratique au début de l'islam. L'auteur sénégalais commence par rappeler un fait unanimement reconnu : « Le mariage temporaire était licite au début de l'islam » (Kamara 2023 : 72). S'il y a eu une interdiction, d'après Kamara, ce n'est que beaucoup plus tard. Ce qui fait douter Kamara de l'interdiction ultérieure du mariage temporaire, c'est la diversité des versions et l'incapacité des historiens du droit musulman à proposer une date précise de sa prohibition par le Prophète. Dans cette réflexion, Cheikh Moussa Kamara fait appel à l'ouvrage de Muḥammad b. Rušd (1126-1198), Averroès des Latins, intitulé *Bidāyat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* (Andalusī

2014 : 47). Dans cet ouvrage, repris par Kamara, Muḥammad b. Rušd stipule que :

« Pour ce qui est du mariage temporaire, même si les traditions prophétiques qui l'interdisent sont nombreuses, il existe une divergence quant à la date de son interdiction. Certains récits disent qu'il fut interdit le jour de la bataille de Khaybar, d'autres penchent pour le jour de la conquête de la Mecque. Il y a encore des textes qui font remonter l'interdiction à la bataille de Tabūk ou encore au pèlerinage d'adieu. D'autres récits évoquent le petit pèlerinage *ʿUmr al-qadā* ou l'année d'*Awṭās*. Quoi qu'il en soit, la majorité des compagnons et tous les jurisconsultes sont d'accord sur son interdiction » (Kamara 2023 : 75).

Nous reviendrons sur la dernière phrase, qui fait allusion au fait que la majorité des compagnons interdit le mariage temporaire. Arrêtons-nous d'abord sur les différents moments évoqués par Kamara. Dans sa démonstration, ce dernier met en lumière l'ambiguïté du moment où le Prophète aurait interdit le mariage temporaire, et la tradition sunnite propose cinq dates à savoir :

1. La bataille de Khaybar : VIIe année de l'hégire, correspondant à l'an 628 de notre ère;
2. *ʿUmr al-qadā* : Fin de l'an VII de l'hégire, correspondant au début de l'an 629;
3. La conquête de La Mecque : VIIIe année de l'hégire, correspondant à la fin de l'année 629 et au début de 630 de notre ère;
4. L'année d'*Awṭās* : vers la fin de l'an VIII de l'hégire, correspondant au début de l'an 630 de notre ère;
5. La bataille de Tabūk : IXe année de l'hégire, correspondant à 630 de notre ère.

Outre le fait que le moment de l'interdiction du mariage temporaire par le Prophète est incertain, Kamara met en évidence un fait : même s'il y a interdiction, ce dont il doute, elle n'a pas eu lieu avant 628 de notre ère, soit quatre ans avant le décès du Prophète. Autrement dit, la pratique de ce mariage par les musulmans, au moins jusqu'en 628, ne fait l'objet d'aucun doute pour Cheikh Moussa Kamara.

Revenons maintenant à l'extrait où le jurisconsulte mālikite d'Andalousie, Muḥammad

Ibn Rušd, tel que repris par Kamara, signale que la plupart des compagnons du Prophète s'opposaient au mariage temporaire. Si Kamara n'est pas catégorique quant à la désapprobation du mariage temporaire par les compagnons, c'est parce que la tradition musulmane fait souvent référence à l'avis de 'Abd Allāh b. 'Abbās (619-688), cousin du Prophète, qui était favorable à ce type de mariage, y compris après le décès du Prophète. Selon Kamara, qui reprend textuellement les propos de Muḥammad b. Rušd : « Il est largement connu qu'Ibn 'Abbās le légalisait et qu'il était suivi en cela par ses élèves à La Mecque et au Yémen » (Kamara 2023 : 75). Et Kamara de poursuivre :

« On raconte que 'Abd Allāh b. 'Abbās avait coutume de dire : "Le mariage temporaire n'était que l'expression de la miséricorde divine pour la Umma de Muḥammad, paix et salut sur lui. Si 'Umar ne l'avait pas interdit, personne, en dehors des pécheurs, n'aurait été contrainte de fornicuer » (Kamara 2023 : 76).

Cet extrait de Kamara, qui reprend une parole attribuée à Ibn 'Abbās par Averroès, est déterminant pour comprendre les divergences sur le mariage temporaire notamment entre les sunnites et les chiites. Ces derniers, s'opposent farouchement à 'Umar, qui fut le deuxième calife du Prophète après le décès du premier calife Abūbakr. Pour les chiites, c'est 'Alī, le cousin du Prophète et quatrième calife, qui devait lui succéder. Les chiites pensent qu'il a été victime d'un complot conçu par d'autres compagnons, notamment les deux premiers califes. Ainsi, tout propos attribué à 'Umar a tendance à être rejeté par les chiites. L'inverse est aussi vrai dans la mesure où 'Umar bénéficie d'une grande popularité auprès des sunnites. C'est donc tout naturellement que les chiites pensent que 'Umar a créé cette interdiction alors que le Prophète ne l'avait pas proscrite et que même le cousin du Prophète, 'Abd Allāh b. 'Abbās, était partisan du mariage temporaire (Levy 1957 : 116).

Quant à Cheikh Moussa Kamara, ce qui l'intéresse dans cet extrait, c'est de dire que, puisque 'Abd Allah b. 'Abbās, cousin du Prophète, était favorable au mariage temporaire, cela signifie que le Prophète ne l'a jamais interdit

et que l'avis de 'Umar ne saurait prévaloir sur celui du Prophète. D'ailleurs, après avoir cité 'Abd Allāh b. 'Abbās, Kamara fait référence à une autre tradition attribuée au compagnon du Prophète Ḡābir b. 'Abd Allāh (607-697), qui disait : « Nous avons pratiqué le mariage temporaire du vivant du Prophète, paix et salut sur lui, et du vivant d'Abū Bakr, et pendant une partie du califat de 'Umar. Ensuite, ce dernier l'a interdit aux hommes » (Kamara 2023 : 76). Plus loin, citant des extraits du commentaire du Coran de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1150-1210), Kamara signale l'avis du jurisconsulte 'Imrān b. Ḥuṣayn, qui disait : « Dieu a révélé, sur le mariage temporaire, un verset coranique et ne l'a pas abrogé par un autre verset ; le Prophète, paix et salut sur lui, nous a ordonnés de le faire et ne l'a jamais interdit. Et voilà qu'un homme vient de nulle part et sort un avis » (Kamara 2023 : 81). Ici, l'homme en question n'est autre que 'Umar. Kamara pense donc que l'interdiction du mariage temporaire n'a rien à voir avec le Prophète et que c'est une décision de 'Umar, qui n'a pas été partagée par tous les compagnons. Avant de poursuivre, il convient de souligner que de récents travaux ont montré que l'interdiction du mariage temporaire à Médine pourrait être postérieure même à 'Umar et remonter à l'époque du traditionaliste Muḥammad b. Šihāb al-Zuhrī (677-742) au VIII^e siècle (Schacht 1950 : 267). Cela pourrait signifier que le Prophète ne l'avait pas interdit de son vivant. Autrement, nous ne voyons pas pour quelles raisons des lettrés des premières générations musulmanes pourraient continuer à le considérer comme légal jusqu'à l'époque de Zuhri au VIII^e siècle.

3.2. La nature de l'interdiction questionnée par Kamara

La deuxième phase de la démonstration de Cheikh Moussa Kamara interroge la nature de l'interdiction du mariage temporaire. Sur ce point, Kamara pense que l'interdiction du mariage temporaire, si elle a bien eu lieu, ne signifie pas que ce mariage constitue un péché majeur. Il cite ainsi des avis comparant cette interdiction à celle relative à la consommation

d'un animal mort sans avoir subi un abattage rituel. Les jurisconsultes musulmans, sur le fondement du III^e verset de la sourate 5, sont unanimes quant à l'interdiction de sa consommation, dans la mesure où sa viande ne serait pas pure (*ḥalal*). Cependant, conformément au CLXXIII^e verset de la II^e sourate, lorsque le musulman se trouve dans une situation où seul cet animal, mort sans abattage rituel, est disponible, l'interdiction de sa consommation est temporairement levée afin de préserver la vie humaine. De la même manière que la contrainte lève l'interdiction de consommer une telle viande, Cheikh Moussa Kamara se demande si la contrainte n'autorise pas à lever l'interdiction de recourir au mariage temporaire (Kamara 2023 : 76-77). Kamara n'explique pas les éléments de la contrainte ici. Mais tout laisse à croire qu'il faisait référence à l'impossibilité matérielle de contracter un mariage permanent et à la crainte de tomber dans la fornication. D'ailleurs, Kamara rapporte, en ce sens, des propos attribués à 'Abd Allāh b. 'Abbās, qui aurait dit à ses adversaires qui lui reprochaient de permettre le recours à ce mariage : « Je n'ai jamais dit que le mariage temporaire était catégoriquement autorisé. J'ai dit qu'il était permis à celui qui est contraint, de la même manière que la chair morte, sans être sacrifiée, le sang et la viande du porc sont licites à celui qui n'a d'autre choix que de les consommer » (Kamara 2023 : 78).

La relativisation du degré de prohibition du mariage temporaire par Kamara découle d'une analyse pragmatique des textes scripturaires et des positions des jurisconsultes musulmans. L'un des principaux arguments de Kamara est que celui qui a recours au mariage temporaire ne risque aucun châtement corporel (*ḥadd*) tel que des coups de fouet, la lapidation, etc. (Kamara 2023 : 74) alors que ce genre de châtements est prévu pour des péchés tels que la consommation de l'alcool ou encore la fornication. Ainsi, Kamara voit que le recours au mariage temporaire est moins grave que la fornication, qui fait subir à celui qui commet ce péché cent coups de fouet s'il est célibataire, ou la lapidation s'il est marié (Qayrawānī 2005 : 174). Ainsi, la thèse de

Kamara pourrait se résumer comme suit : autant contracter un mariage temporaire, en cas de contrainte, que forniquer. C'est cette hiérarchisation des péchés et cette manière d'aborder les textes scripturaires que nous appelons le pragmatisme juridique de Kamara. C'est ainsi que Cheikh Moussa Kamara conclut sa démonstration en proposant une synthèse des avis juridiques qu'il a convoqués dans son analyse : « Il se peut bien que le Prophète, paix et salut sur lui, ait autorisé le mariage temporaire pour répondre aux contraintes et aux besoins de ses compagnons, que Dieu les agrée. Lorsque la contrainte s'est levée, il a alors formulé une interdiction légère. Lorsque son calife Abū Bakr, que Dieu l'agrée, est venu, il a laissé la situation telle qu'elle l'était à l'époque du Prophète, paix et salut sur lui, afin de faciliter les choses uniquement pour ceux qui étaient sous contrainte. À son époque, que Dieu l'agrée, en voyant les gens exagérer dans le recours au mariage temporaire, 'Umar a durci l'interdiction par précaution et pour couper la matière à la racine. *Cependant, encore de nos jours, le recours au mariage temporaire est permis, mais uniquement à ceux qui sont sous contrainte* » (Kamara 2023 : 81).

CONCLUSION

Dans un article publié il y a quelques années, nous nous demandions s'il n'était pas permis de considérer Cheikh Moussa Kamara comme adepte d'un islam plus libéral que celui de ses contemporains musulmans ouest-africains (Niane 2023 : 69). Nous n'irons pas jusque-là sur la seule base de sa position sur le mariage temporaire. En effet, même s'il s'agit d'une position juridique assez rare dans un contexte dominé par l'appartenance à l'islam mālikite, l'avis de Cheikh Moussa Kamara sur le mariage temporaire ne va pas aussi loin que celui des jurisconsultes de l'école chiite jaafarite, pour qui le mariage temporaire est aussi légitime que le mariage permanent reconnu par les sunnites. Il convient également de souligner que le contexte colonial, à lui seul, ne suffit pas à justifier les

prises de position de Kamara sur le statut personnel. Autrement, nous aurions connu d'autres lettrés mālikites qui l'auraient suivi. L'apport final de cet article est que la position de Cheikh Moussa Kamara sur le mariage temporaire est subversive et témoigne de son originalité sur des questions relatives au statut personnel. Elle est subversive parce que Kamara est sunnite et que toutes les écoles sunnites sont unanimes quant à l'interdiction du mariage temporaire. Elle est aussi subversive en Afrique de l'Ouest coloniale où nous ne connaissons aucun lettré affilié à l'école mālikite qui défende une position similaire sur la question. Notre problématique trouve ainsi une réponse claire : Kamara avait une manière particulière d'interpréter les textes scripturaires en tant que jurisconsulte.

Enfin, notre hypothèse de départ s'avère vérifiée par l'analyse de la position du lettré musulman sénégalais. En effet, Cheikh Moussa Kamara n'a jamais renoncé à son appartenance à l'école mālikite. Sa manière d'aborder le statut juridique du mariage temporaire, qui l'a amené à passer outre les écoles sunnites pour prendre directement en compte l'avis des compagnons du Prophète sur le sujet, répond à son souci du pragmatisme. Pour lui, le mariage temporaire n'est pas la meilleure formule pour fonder une famille. Cependant, la fornication est, à ses yeux, plus grave et plus attentatoire à l'éthique musulmane. Ainsi, entre deux maux, Kamara choisit le moindre ; entre deux péchés (mariage temporaire et fornication), il préfère le moins grave.

Sa permission du recours au mariage temporaire n'est cependant pas absolue. Ce mariage, pour Kamara, n'est possible que si une contrainte objective empêche de contracter un mariage permanent¹¹. Cette position pragmatique de Cheikh Moussa Kamara mérite toutefois d'être soulignée au vu de son originalité au sein de

l'école mālikite et parmi les lettrés musulmans de l'Afrique de l'Ouest coloniale.

La principale limite de cette étude réside dans son incapacité à mesurer la réception de la thèse de Kamara sur le mariage temporaire et, plus globalement, sur le statut personnel, en Afrique de l'Ouest. Nous espérons que d'autres travaux permettront d'éclaircir cela.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANDALUSĪ Muḥammad b. Ruṣd al-, 2014. *Bidāyat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Beyrouth, Dār al-fikr, 390p.

BAGDĀDĪ 'Abd al-Wahhāb al-, 1995. *Al-Ma'ūna 'alā maḡhab 'ālim al-madīna*, Beyrouth, Dār al-fikr, 620p.

BELLAKDAR Saïd, 2017. « La sexualité dans le mariage : un avant-goût du Paradis », *Imaginaire & Inconscient* n° 38/2, p.43-54.

BLACHÈRE Régis, 1966. *Le Coran traduit de l'arabe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 748p.

BORRMANS Maurice, 2000. « Mariage et famille dans le droit musulman, classique et moderne », *L'Année canonique*, n° 42/1, p.83-100.

DE BELLEFONDS Yvon Linant, 1965. *Traité de droit musulman comparé*, Paris & La Haye, Mouton & Co, 480p.

DJENIDI Abdallah, 1976. « Cheikh Moussa Kamara et sa réflexion sur l'exercice du pouvoir au Fouta Toro », *Annales de faculté des lettres et sciences humaines*, n° 6, p.309-316.

DJENIDI Abdallah, 1984. « Un théoricien de l'anti-jihad : le sénégalais Cheikh Musa Kamara (1863-1945) », *Annales de faculté des lettres et sciences humaines*, n° 14, p.225-238.

¹¹ Kamara n'a pas précisé la nature de la contrainte. Mais nous pouvons penser à celui qui n'a pas les moyens financiers pour

entretenir une union permanente et qui ne veut pas, pour autant, forniquer.

ĞAZİRİ ‘Abd al-Rahmān al-, 2003. *Al-fiqh ‘alā l-madāhib al-arba’a*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, t.3, 340p.

HAERI Shahla, 1986. « Power of Ambiguity: Cultural Improvisations on the Theme of Temporary Marriage », *Iranian Studies*, n° 19/2, p.123-154.

HEFFENING Willi, 1993. « Mut’a », dans Clifford Edmund Bosworth, Emericus Joannes Van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, et Charles Pellat, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, p.757-759.

ḤILLĪ Ḥasan b. Yūsuf al-, 1924. *Muḥṭalaḥ al-Šī’a*, Qom, Mu’assasat al-našr al-islāmī, t.7, 584p.

KAMARA Cheikh Moussa, 2023. *Nawādir al-‘ulūm al-mufīda*, Caire, Manšūrāt Timbuktu, 208p.

LEVY Reuben, 1957. *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 536p.

MADANĪ Mālik b. Anas al-, 2003. *Al-Muwaṭṭa’*, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1383p.

MARSH Wendell, 2020. « Reading with the Colonial in the Life of Shaykh Musa Kamara, a Muslim Scholar-Saint », *Africa* n° 90/3, p.604-624.

MERVIN Sabrina, 2010. *Histoire de l’islam: fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 384p.

NAGAR Richa, 2000. « Religion, Race, and the Debate over Mut’a in Dar es Salaam », *Feminist Studies* n° 26/3, p.661-690.

NIANE Seydi Diamil, 2023. « Islam and Politics : A Comparative Analysis of the Theological Positions of the Egyptian ‘Alī Abd al-Rāziq (d.1966) and the Senegalese Cheikh Moussa Kamara (d.1945) », *Afro Eurasian Studies*, n° 12/1, p.58-70.

NIANE Seydi Diamil, 2024. « Islam, filiation et puissance paternelle », *Notes africaines*, n° 219-220, p.57-60.

PONDOPOULO Anna, 1993. « Une traduction “mal partie” (1923–1945) : le “Zuhur al-basatin” de cheikh Moussa Kamara », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 7, p.95-110.

QAYRAWĀNĪ ‘Abd Allāh b. Abī Zayd al-, 2005. *Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Caire, Dār al-faḍīla, 224p.

ROBINSON David, 1987. « Notice biographique sur Shaikh Mūsa Kamara », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n° 1, p.12-17.

SCHACHT Joseph, 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 354.

SCHACHT Joseph, 1991. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon press, 304p.

SCHMITZ Jean, 1997. « L’historiographie des Peuls musulmans d’Afrique de l’ouest : Shaykh Muusa Kamara (1864-1945), saint et savant », dans Charles Becker, Saliou Mbaye, et Ibrahima Thioub, *AOF : réalités et héritages*, Dakar : Direction des Archives du Sénégal, p.862-872.

SHANNEIK Yafa et MOORS Annelies, 2021. *Global Dynamics of Shi’a Marriages: Religion, Gender, and Belonging*, New Brunswick, Rutgers University Press, 176p.

ṬABARĪ Muḥammad b. Ğarīr al-, 2001. *Ğāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*, Caire Dār Hijr, t.6, 744p.

TANŪḤĪ Saḥnūn b. Sa’īd al-, 2005. *Al-Mudawwana al-Kubrā*, Caire, Dār al-ḥadīṭ, t.2, 560p.

ZURQĀNĪ Muḥammad b. ‘Abd al-Bāqī al-, 2012. *Šarḥ al-Zurqānī ‘alā Muwaṭṭa’ al-imām Mālik*, Casablanca, Dār al-rašād al-ḥadīṭa, t.3, 488p.

AUTEUR

Seydi Diamil **NIANE**

Chargé de recherche titulaire en islamologie

Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN Ch. Anta Diop)

Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal

Courriel : seydidiamil.niane@ucad.edu.sn



© ÉDITION ÉLECTRONIQUE

URL – Revue Espaces Africains : <https://espacesafricains.org/>

Courriel – Revue Espaces Africains : revue@espacesafricains.org

ISSN : 2957-9279

Courriel – Groupe de recherche PoSTer : poster_ujlog@espacesafricains.org

URL – Groupe PoSTer : <https://espacesafricains.org/poster>

© ÉDITEUR

– Groupe de recherche Populations, Sociétés et Territoires (PoSTer) de l'UJLoG

– Université Jean Lorougnon Guédé (UJLoG) – Daloa (Côte d'Ivoire)

© RÉFÉRENCE ÉLECTRONIQUE

Seydi Diamil NIANE, « *Défendre l'islamité du mariage temporaire en Afrique de l'ouest coloniale. L'avis subversif de Cheikh Moussa Kamara (1864-1945)* », Revue Espaces Africains, Numéro 1 | 2026, Varia, ISSN : 2957-9279, mis en ligne le 30 juin 2026, p. XX-XX.

INDEXATIONS INTERNATIONALES DE LA REVUE ESPACES AFRICAINS

	Voir impact factor : https://sjifactor.com/passport.php?id=23718
	Voir la page de la revue dans Road : https://portal.issn.org/resource/ISSN/2957-9279
	Voir la page de la revue dans Mirabel : https://reseau-mirabel.info/revue/15151/Espaces-Africains
	Voir la revue dans Sudoc : https://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt/DB=2.1//SRCH?IKT=12&TRM=268039089
HAL	Voir la revue dans HAL : https://hal.science/search/index/?q=Espaces+Africains+%28Revue+des+Sciences+Social+es%29&rows=30&page=1