



HAL
open science

États à référence musulmane, droit de liberté doctrinale et droit de liberté de conscience

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. États à référence musulmane, droit de liberté doctrinale et droit de liberté de conscience. Mustapha Afroukh. L'islam en droit international des droits de l'homme, Institut Universitaire de Varenne, pp.41-76, 2019, Transition & Justice, 978-2-3703-2215-9. halshs-03263348

HAL Id: halshs-03263348

<https://shs.hal.science/halshs-03263348>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

25 Octobre 2018

ÉTATS A REFERENCE MUSULMANE, DROIT DE LIBERTE DOCTRINALE

ET DROIT DE LIBERTE DE CONSCIENCE

La rédaction et l'approbation de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (DUDH) s'inscrivirent dans un moment singulier de l'histoire, au cours duquel des hommes et des femmes, venus d'horizons divers, cherchèrent à fonder un socle de garanties individuelles selon une expression commune. Parmi ces droits ils choisirent celui de « liberté de conscience » qui mettait en jeu trois types d'acteurs : l'individu-citoyen, croyant ou non, l'autorité politique et l'autorité religieuse. Le 10 décembre 1948, à Paris, l'Assemblée générale des Nations Unies adopta solennellement un texte composé d'un préambule et de trente articles. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, des représentants d'autorités étatiques s'accordaient sur des principes régulateurs liés à des êtres humains qui devenaient individuellement sujets de droits internationaux et non plus seulement à des entités collectives ou institutionnelles. Pour la première fois, ils donnaient une portée universelle à leur engagement, surplombant les souverainetés nationales comme les autorités communautaires de toute nature. Les droits à garantir, sans hiérarchie entre eux, devaient être mesurés à l'aune des « justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique » (article 29.2). La liberté de conscience y figurait, suivie immédiatement de l'explicitation de son sens :

Art. 18- Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.¹

L'examen des débats préalables à l'adoption du texte montre que des oppositions ou réticences en provenance d'Etats à référence musulmane s'exprimèrent. Encouragés par leurs pairs majoritairement favorables à une approche libérale, les diplomates choisirent finalement de mettre une sourdine sur leur voix. Le vent majeur tourna à la fin de la décennie 1950, il bénéficia de l'accroissement de puissance de l'un des Etats les plus intransigeants en la matière, l'Arabie saoudite, et d'un réseau de savants qui promurent une conception intégrale de la religion musulmane. Ils s'opposèrent à leurs coreligionnaires libéraux dont une partie de l'effort avait consisté à historiciser le passé des sociétés et des textes ayant un lien avec l'islam. Ces *rijāl al-dīn* [« hommes de religion »] influents s'employèrent à sacraliser un corpus de textes, de normes et de pratiques, ce qui eut pour conséquence de ne plus pouvoir comparer les régimes d'autorité, puisque l'un était attribué à Dieu, l'autre aux hommes : ainsi, lorsqu'elle était en jeu, la liberté en général et la liberté de conscience en particulier, fut subordonné à un bloc considéré comme intangible puisque relevant d'un décret divin. Dans les champs du droit et de la politique, leur tendance connut une expansion pendant un demi-siècle. Mais ces promoteurs de l'islam intégral se divisèrent quant aux modalités de mise en application. Leurs désaccords sont au cœur de la crise et des conflits qui traversent les Etats à référence musulmane au début du XXI^e siècle.

25 Octobre 2018

1- 1948 : un consensus discuté sur le droit de « liberté de conscience »

La Commission des droits de l'homme (CDH) fut formellement instituée par la résolution 9 (II) de l'ECOSOC adoptée le 21 juin 1946. Composée de dix-huit membres, dont les représentants des cinq Etats permanents siégeant au Conseil de Sécurité, elle tint trois sessions : 27 janvier-10 février 1947 (New York) ; 2-17 décembre 1947 (Genève) ; 24 mai-18 juin 1948 (New York)². Eleanor Roosevelt la présida. Elle confia le premier jet d'une « International Bill of Human Rights » à un comité de rédaction. Le colonel William Roy Hodgson suggéra de transférer la tâche au secrétariat de la Division des droits de l'homme. René Cassin approuva l'idée en proposant que le travail du secrétariat soit accompli « sous la responsabilité directe de la commission et sous le contrôle du président », en prenant « l'avis d'experts d'autres continents »³. Le 3 février, la CDH institua donc parmi ses membres un comité de trois personnes : l'Etats-Unienne Roosevelt, le Chinois Peng-Chun Chang et le Libanais Charles Malik. Ne parvenant pas à s'accorder, ils demandèrent un projet de déclaration au Secrétariat des NU dirigé par John Peter Humphrey, sollicité parallèlement par l'ECOSOC pour une initiative analogue⁴. Le 28 mars, la CDH porta le nombre de ses membres de de trois à huit, en intégrant Cassin, Hodgson, Hernan Santa-Cruz, le quaker Geoffrey Wilson⁵ du Foreign Office et Vladimir Koretsky du Département soviétique des Affaires étrangères. Charles Malik œuvra pour l'inscription du principe de « liberté de conscience » à côté de celui de « liberté de religion » qui paraissait suffisant aux Anglo-Saxons, ajout fait après les amendements apportés en juin 1947. Selon son plus proche conseiller, Karīm Azkūl représentant du Liban au sein du 3^e Comité de l'Assemblée générale, « la délégation libanaise a mis l'accent de manière spécifique sur certains droits et libertés significatifs qui [revêtaient] une importance selon leur point de vue » ; parmi ces éléments figurent : « le droit pour tout homme à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi que la liberté de changer de religion ou de conviction »⁶. La traduction vers l'arabe ne prêtait pas à ambiguïté du fait de la mention explicite de la possibilité de changer sa religion ou son dogme [*'aqīdatahu*], mais aussi du choix de la formule *ḥurriyya [...] al-ḍamīr*⁷.

L'Assemblée générale de l'ONU inscrit le Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) à son programme de l'automne 1948. Les partisans de l'adoption craignaient des obstacles infranchissables liés au contexte d'une dégradation accélérée du climat des relations internationales. Le 3^e Comité pour les Affaires sociales, humanitaires et culturelles examina le texte. Il tint quatre-vingt-trois séances du 30 septembre au 30 novembre 1948. Charles Malik en fut élu président, la Danoise Bodil Begtrup vice-présidente et le Haïtien Emile Saint-Lot, l'un des signataires de la constitution de son pays, rapporteur. Ils eurent la charge d'orchestrer les débats autour de cent-soixante-dix amendements. En tant que représentant de l'Arabie saoudite ayant rang d'ambassadeur mais sans avoir le titre formel de délégué en chef⁸, Jamil Baroody Libanais formé à l'AUB (American University of Beirut) de confession maronite, fait citoyen honoraire de New York en 1939 et citoyen saoudien⁹, intervint à plusieurs reprises¹⁰. Ami de jeunesse du prince Faysal, il contesta ce qui était alors l'article 16 (qui devint l'article 18 du texte final)¹¹ concepts « occidentaux » qui, selon lui, n'étaient pas propres à d'autres régions du monde, un argument repoussé par Peng-Chun Chang et Hernan Santa-Cruz¹². Titulaire d'une thèse en droit à l'Université de Paris (1930) après avoir été formé à l'Université de droit du Caire (1926), le représentant de l'Égypte Wahid Raafat¹³ fit une double objection. La première fut relative au droit au mariage sans restriction, principe auquel il opposa les limitations « de nature religieuse » qui concernaient « le mariage de femmes musulmanes avec des personnes d'une autre religion ». La seconde porta sur la liberté de conscience : « Très souvent, un homme change de religion sous des influences extérieures ou dans des buts qui ne sont

25 Octobre 2018

pas recommandables, tels que le divorce. La délégation égyptienne craint qu'en proclamant la liberté de changer de religion ou de conviction, la Déclaration encourage –certes, sans le vouloir- les machinations de certaines missions bien connues en Orient, qui poursuivent inlassablement leurs efforts en vue de convertir à leur foi les populations de l'Orient. »¹⁴ Les délégués de plusieurs Etats se référant à l'islam expliquèrent que « the article on religious freedom was contrary to the Koran »¹⁵. Devant cette situation critique, la présidente consulta le juriste et ministre des Affaires étrangères pakistanais, Sir Mohammed Zafrullah Khan, qui affirma publiquement que le délégué pakistanais avait mal interprété le Coran et souligna la compatibilité de la *Déclaration* et de l'islam, en rappelant l'importance de l'article 16. Membre de la communauté des Ahmadis, il affirma que cet article avait l'entier soutien du Pakistan, alors l'Etat-membre des Nations Unies comptant le plus grand nombre de musulmans :

The issue, he said, 'involved the honor of Islam.' He cited a passage from the Koran for the proposition that faith could not have an obligatory character : 'Let him who chooses to believe, believe, and hom who chooses to disbelieve, disbelieve.' Moreover, he pointed out, Islam was a proselytizing religion that strove to persuade others to change their faith and to alter their way of living. It recognized the same right of conversion for other religions, though it had objections to Christian missionary work when that work assumed a political character. The freedom to change beliefs, he concluded, was consistent with the Islamic religion.¹⁶

L'historien médiéviste de confession musulmane et de tendance marxiste Mohammad Habib¹⁷, formé à Oxford et représentant de l'Inde, justifia cette position en expliquant que la Constitution indienne garantissait le droit de convertir ou d'être converti. Le représentant égyptien Wahid Raafat, tout en disant qu'il n'était pas entièrement d'accord avec ce droit, expliqua que son pays voterait positivement et qu'il s'engagerait à l'exécuter de manière honnête¹⁸.

Au terme de ce processus, Cassin présida une sous-commission chargée d'examiner le préambule et les vingt-neuf articles du point de vue de la présentation, de la compatibilité et de l'uniformité (1^e-4 décembre 1948). L'Assemblée générale des Nations Unies adopta le projet le 10 décembre 1948 par le vote de la résolution 217 A (III) après deux journées de débats en plénière. Les vaincus de la guerre, Allemands, Japonais, Italiens, Autrichiens et Hongrois n'avaient pas de représentants à l'ONU. Les colonies n'en disposaient pas non plus. La *Déclaration* ne recueillit aucun suffrage négatif de la part des cinquante-huit membres des Nations-Unies. Les représentants de deux Etats souverains étaient absents : le Yémen et le Honduras. Parmi les présents, quarante-huit Etats votèrent en faveur du texte et huit s'abstinrent. A l'exception du Honduras, la totalité des représentants du continent américain, y compris les délégués des dictatures d'Amérique latine, votèrent en faveur de la *DUDH*. La majorité des Etats du continent eurasiatique l'adoptèrent également. L'URSS entraîna dans son abstention l'Ukraine, la Biélorussie, la Pologne, la Tchécoslovaquie ainsi que la Yougoslavie, en dépit de la tension entre Josip Broz Tito et Joseph Staline. Deux des trois seuls Etats indépendants d'Afrique subsaharienne, le Libéria et l'Ethiopie, votèrent pour, alors que l'Union sud-africaine s'abstint du fait de l'incompatibilité de plusieurs droits avec le régime d'*apartheid* qu'elle avait instauré. L'Arabie saoudite fut le huitième Etat abstentionniste : l'apostasie de ses sujets, tous musulmans, y étant passible de mort, elle ne pouvait accepter le principe de « liberté de conscience et de religion » ; l'esclavage y étant en vigueur (jusqu'en 1962) et les femmes ne pouvant revendiquer les mêmes droits que les hommes, elle ne pouvait pas davantage accepter le principe d'égalité.

25 Octobre 2018

L'Organisation des Nations-Unies accueillit plus de cinquante nouveaux Etats entre 1955 et 1965, principalement issus du processus de décolonisation. Un climat d'optimisme prévalut dans la première moitié des années 1960, non pas tant parce que les conflits avaient cessé que parce qu'ils avaient fini d'impliquer, pour l'essentiel, la plupart des Etats de l'Europe de l'Ouest. L'Assemblée générale de l'ONU adopta, en 1966 et conformément à la décision que ses membres avait prise quinze ans plus tôt, deux pactes distincts, l'un sur les droits civils (rédigé en 1948)¹⁹, l'autre sur les droits économiques et sociaux (rédigé en 1954), mais avec l'obligation de les signer et de les ratifier en même temps. Humphrey, en tant que directeur de la Division des droits de l'homme, avait supervisé le travail. A la demande de l'Assemblée générale, la CDH avait introduit un nouveau droit, celui des peuples à disposer d'eux-mêmes, mais sans définir ce qu'était un « peuple ». Le Pacte international sur les droits civils et politiques, adopté par le 16 décembre 1966 ne comportait plus, dans son article 18, la mention de la « liberté de changer de religion »²⁰, remplacée par « la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix ». Le droit de se marier fut également limité puisque toute référence à la religion fut supprimée dans l'article après contestation de représentants de confession musulmane :

Article 18. –1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.

2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.

3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

4. Les Etats parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions.²¹

Même si des pays comme l'Egypte ou le Koweït émettent des réserves en subordonnant leur adhésion et leur ratification à des conditions comme celle de la conformité aux « dispositions de la charia islamique »²². Une grande enquête fut alors lancée par l'UNESCO, visant à montrer une commune aspiration à la liberté et à la dignité dans toutes les civilisations. Elle fut publiée par la philosophe suisse Jeanne Hersch (1910-2000) sous le titre *Le droit d'être un homme* (1968)²³. Pourtant, conçue comme un « idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations »²⁴, et en écho aux débats préalables à son adoption, la DUDH suscita des rejets ou subit des détournements après une phase de large mais fragile adhésion.

2- La diffusion d'une conception intégrale de l'islam dans le droit des Etats

Le Pakistan, l'Etat « pour les musulmans » voulu par ses fondateurs en 1947, se heurta à trois problématiques immédiates : le rapport entre le gouvernement central et les régions fédérales, en particulier avec celle de la partie orientale ; le rapport entre les civils et les militaires, auteurs de trois coups d'Etat en un demi-siècle ; le contenu de la référence religieuse musulmane. Jinnah décéda le 11 septembre 1948, sans avoir pu préciser la forme constitutionnelle d'une promesse selon laquelle la référence islamique ne serait pas sectaire²⁵. Or, pour ceux qui insistèrent sur l'ajout du qualificatif « islamique » à l'appellation « République du Pakistan », l'entité nouvelle permettait de réintégrer un territoire dans le *Dār al-islām* [« Demeure de l'islam »], alors que l'Inde appelée Hindoustan relevait du *Dār al-ḥarb* [« Demeure de la guerre »]. Il revint au Premier ministre Liaquat Ali Khan la charge d'orienter les travaux de l'Assemblée chargée d'adopter des principes en amont de la Constitution, spécifiant que celle-ci ne devait pas être modelée uniquement selon un schéma européen, mais selon « l'idéologie et la foi démocratique de l'Islam ». Le fondement renvoya à une paraphrase d'un extrait du verset 40 de la sourate Yūsuf (12) : *Inna al-ḥukm illa lil-lahi* [« Le pouvoir n'est à personne sinon à Dieu »]. La majorité rejeta tous les amendements proposés par les élus de « minorités » et ceux-ci votèrent unanimement contre le document supraconstitutionnel ainsi introduit : « Whereas sovereignty over the entire universe belongs to Allah Almighty alone and the authority which He has delegated to the State of Pakistan, through its people for being exercised within the limits prescribed by Him is a sacred trust »²⁶. Les élus de la nation adoptèrent la devise « Foi, unité, discipline », en 1954. Ils finirent par s'accorder sur une constitution en 1956, en la liant aux « principes fondateurs ». Représentant moins de 5% de la population (1,5% de chrétiens, 1,5% d'hindous, des bouddhistes, des sikhs, des parsis -zoroastriens-, des animistes)²⁷ les non-musulmans ne jouèrent aucun rôle décisif dans la construction de l'Etat. Les ahmadis (0,1%), initialement considérés comme musulmans, furent accusés de profiter de leur surreprésentation dans les hauts postes civils et militaires pour promouvoir leur doctrine. En 1962, Mohammad Ayub Khan dota le pays d'une nouvelle constitution incluant une instance religieuse de référence : le « Council of Islamic Ideology », chargé d'examiner la conformité des lois avec le droit religieux musulman tel que ses membres l'interprétaient. La partition du Pakistan, après l'indépendance proclamée par Mujibur Rahman le 26 mars 1971, provoqua un double traumatisme : le ciment religieux, qui avait été la justification même de la création du Pakistan à côté de l'Inde, ne s'était pas révélé suffisamment solide pour faire « nation » ; les séparatistes s'appuyèrent sur l'armée indienne pour fonder leur nouvel Etat : le Bangladesh.

Une quinzaine de milliers d'îles, plus de sept cents langues, telle était l'Indonésie en germe lorsque l'occupation japonaise prit fin. Appuyés par les Britanniques, les Hollandais tentèrent en vain de restaurer leur domination par la force et la négociation en s'appuyant sur le réseau des princes²⁸. Plusieurs tendances s'affrontaient parmi les indépendantistes, mais leurs membres se donnaient pour mission d'aboutir à un consensus pour affronter de concert le retour des Hollandais : le *negara integralistik* [« intégralisme étatique »] formulé par Ejaan Soepomo en 1945, et repris par les militaires, consistant à représenter la société comme un tout organique où les devoirs sociaux primaient les droits individuels ; le communisme ; le libéralisme démocratique ; l'intégralisme musulman visant, à terme, à instaurer un Etat islamique appliquant la *sjari'at* dans une version indonésienne en construction sous l'influence des courants du Proche et du Moyen-Orient. Les partisans de cette ligne entendaient défendre la « freedom of Islam in order that Islamic rules and regulations be realized for the well-being and perfection of the Muslims as well as of all Allah's creatures »²⁹. Dans un discours prononcé le 1^e juin 1945, Soekarno, qui revendiquait de pouvoir se

25 Octobre 2018

situer sur un spectre allant du théisme au marxisme, et à ce titre de jouer un rôle d'arbitre, présenta le *pancasila* comme socle idéologique religieux mais non confessionnel de l'Etat à venir : *kebangsaan* [« nationalisme »] ; *perikemanusiaan* [« sens de l'humanité »] ; *permusyawaratan* [« démocratie consensuelle »] ; *kesejahteraan sosial* [« prospérité sociale »] ; *Tuhan yang maha esa* [« croyance en un Dieu unique »]. La soixantaine de membres du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance se divisèrent sur la déclinaison de ces principes. La première version de l'article 28 de la Constitution contenait le principe selon lequel l'Etat garantirait à tout habitant la « liberté d'adhérer à sa religion et de mettre en application ses devoirs en conformité avec cette religion »³⁰. Des représentants des partis musulmans demandèrent alors que l'islam soit reconnu comme « religion d'Etat », incluant pour les autres le droit de professer leur propre religion. Au terme de laborieux échanges, des représentants de différentes tendances s'accordèrent sur un compromis incluant la référence au « devoir pour les musulmans de suivre la *sjari'at* »³¹. Ce passage, qui devait être intégré dans le préambule de la Constitution, reçut postérieurement le nom de *Charte de Jakarta*. Mais des nationalistes considérèrent que ces « sept mots » étaient inacceptables, dans la mesure où ils autorisaient implicitement l'existence d'un « Etat islamique dans l'Etat »³². L'indépendance fut proclamée le 17 août 1945, deux jours après la capitulation du Japon, et c'est à une seconde instance, le Comité Préparatoire à l'Indépendance Indonésienne promu au rang d'Assemblée constituante provisoire, qu'échut la tâche de mettre au point le texte constitutionnel. Approuvé dès le lendemain, la version finale ne contenait plus les « sept mots » qui avaient suscité une opposition, ni l'article obligeant le président de la République d'être de confession musulmane.

La guerre d'indépendance comporta une dimension civile, de nombreux Indonésiens s'affrontèrent entre eux, avant comme après le soulèvement conduit par les communistes en 1948. Le 27 décembre 1949, sous la pression conjointe des Etats-Unis et de l'ONU, les Pays-Bas reconnurent l'indépendance moyennant une union nominale avec l'ancienne métropole, rompue cinq ans plus tard. Le bilan de la guerre s'éleva à près de 200 000 morts. Des mouvements sécessionnistes éclatèrent dans plusieurs lieux stratégiques de l'archipel. Soekarnadji Kartosoewiryo dirigea le plus important d'entre eux, le Darul Islam [« Terre d'islam »]. Il refusa de rendre les armes aux autorités indonésiennes et, le 7 août 1949, proclama le Negara Islam Indonesia [« Etat islamique d'Indonésie »] qui, pendant près de quinze ans, défia le pouvoir central à Java. Les responsables de la République révolutionnaire mirent fin aux principautés et accélérèrent le processus de démantèlement du système des castes. Ils adoptèrent une politique de tolérance religieuse à l'égard des pratiques religieuses traditionnelles et des manifestations d'athéisme, et d'ouverture religieuse à l'égard de nouveaux groupes : en sus des cinq religions officielles –islam, protestantisme, catholicisme, bouddhisme, hindouisme-, représentées au sein du ministère des Religions, le ministère de la Justice reconnut par arrêté la Jamaat Ahmadiyah Indonesia (1953). En 1965, Soekarno émit un décret présidentiel -converti quatre ans plus tard en loi- sur « le mésusage et l'insulte d'une religion » : d'une part, il devenait interdit d'offenser une « religion » ; d'autre part, les croyances et mouvements religieux non reconnus officiellement sur décision commune du ministre des Religions, du ministre de l'Intérieur et du procureur général étaient mis hors-la-loi³³. Dans ce contexte de crise politique, religieuse et économique, des officiers se qualifiant de « progressistes » menèrent une attaque contre l'Etat-major militaire le 30 septembre 1965. Trois jours plus tard, d'autres officiers conduits par le général Mohamed Soeharto³⁴ déclenchèrent un contre-coup d'Etat, prélude à une campagne conduisant au massacre d'un demi-millions d'Indonésiens en recourant notamment à l'argument religieux. Le parti communiste ne s'en releva pas.

Jusqu'à la fin des années 1970, l'Egypte donna la mesure pour l'ensemble du monde arabe, Arabie saoudite et Etats princiers du Golfe exceptés. Elle avait été la première à se doter d'une Constitution en 1923, instaurant à la fois un régime monarchique parlementaire et « l'islam comme religion de l'Etat ». Lors des indépendances, au terme de négociations ou de guerres dont la plus

25 Octobre 2018

violente se déroula en Algérie avec près d'un demi-million de victimes, les constitutions et proclamations constitutionnelles garantirent la prééminence des chefs de l'Etat au détriment d'une conception plus équilibrée des pouvoirs³⁵. Mais la référence islamique laissa hors de leur champ de décision immédiat une partie des normes de la cité. L'expression de *hurriya al-'itiqad* qui, au Caire, associait la liberté à une doctrine religieuse spécifique fut reprise par certains Etats (Irak, 1925 ; Liban, 1926 ; Syrie, 1930 et 1973) ou trouva des déclinaisons sous les termes de *hurriya al-mu'ataqad* (Tunisie, 1959 ; Irak, 1970 ; Algérie, 1996) et de *hurriya al-'aqida* (Jordanie, 1928 et 1952) qui ne remettaient pas en question son contenu : il ne s'agissait ni d'une liberté de croire ce que d'aucun aurait voulu, ni d'une liberté de ne pas croire. Cette liberté était parfois associée de manière explicite à celle de l'expression du culte. L'une comme l'autre, se virent subordonnées à « l'ordre public » et dans certains cas aux « coutumes établies ». L'Egypte fixa aussi un principe de fonctionnement juridique : à défaut d'inscription dans le droit moderne, « c'est la doctrine hanafite qui fait loi en vertu de l'art. 280 du décret-loi 78/1931 »³⁶. Les Etats nouvellement indépendant du monde arabe s'en inspirèrent, tout comme ils considérèrent que le Code pénal égyptien de 1937 pouvait servir de matrice, et ce d'autant plus que les juristes y avaient insérés le terme de *shari'a* (art. 7) qui n'avait pas été utilisé dans la Constitution. Le Code civil égyptien, incluant lui aussi une référence à la *shari'a* (article 1^{er} §2) inspira ceux de Jordanie et de Libye³⁷. Ces choix eurent des conséquences en matière de limitation des libertés individuelles et d'inégalité des cultes. Dans aucun de ces Etats, les femmes musulmanes n'eurent le droit de se marier avec des hommes d'une autre confession. Dans aucun de ces Etats, les musulmans n'eurent le droit d'apostasier ; la conversion à l'islam, à l'inverse, resta encouragée, comme par la loi égyptienne n°69 de 1947 dispensa le néo-musulman de tout frais lors de l'enregistrement de son changement de religion.

Les conceptions libérales de la religion musulmane perdirent du terrain dans le champ du droit comme dans celui de la philosophie. Le juriste 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī, chargé de la rédaction du Code civil, avait occupé des fonctions importantes dans les gouvernements du parti saadiste, dont celle de sous-secrétaire d'Etat à la Justice, puis de ministre de l'Education. Il s'était résolu à intégrer une référence explicite à la *shari'a*, mais soulignait la nécessité de tenir compte de l'apport de la littérature juridique européenne. Nommé président du *Majlis al-Dawla* [« Conseil d'Etat »] en mars 1949, Sanhūrī se chargea de la mise en œuvre de ce Code et il participa aux diverses procédures juridiques conduisant à l'abdication du roi, à l'abolition de la monarchie et à la proclamation de la République. Mais, partisan d'un régime constitutionnel, il exprima son opposition au pouvoir des « Officiers libres » en convoquant le Conseil d'Etat en mars 1954. Blessé par des éléments extérieurs au Conseil, il fut hospitalisé avant de s'exiler. Il inspira la rédaction des Codes civils jordanien et libyen. Revenu en Egypte, Sanhūrī reçut de la part de Nasser la plus haute distinction de l'Etat pour les chercheurs en sciences sociales. Sanhūrī était un ami de Choukri Cardahi, avocat près des juridictions mixtes d'Egypte, membre du Conseil de direction de la Société française de Législation comparée de Paris, professeur à l'Ecole française de droit de Beyrouth, ancien président de la Cour de cassation et ancien ministre de la Justice, enseignant à l'Académie internationale de droit de La Haye. L'un et l'autre avaient eu pour professeur le juriste français Edouard Lambert et disposaient d'une haute maîtrise de corpus juridiques issus du droit moderne et de traditions religieuses³⁸, à commencer par le *fiqh*. Tel était également le cas du Libanais né à Alexandrie Antoine Fattal, auteur d'une thèse sur « Le statut légal des non-musulmans en pays de l'islam »³⁹. Il quitta l'Egypte en 1954, après avoir travaillé au *Journal d'Egypte*, il embrassa alors la carrière diplomatique, entra au Conseil d'Etat du Liban et occupa la chaire de Droit international comparé à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth pendant près de vingt ans. Tel était encore le cas de son compatriote Subhī Maḥmaṣānī, docteur en droit de l'Université de Lyon, et licencié *in English law* à la London University, président de la Chambre civil de la Cour d'appel et de cassation de Beyrouth⁴⁰.

25 Octobre 2018

Face à ces hommes se dressèrent des promoteurs d'un « droit islamique » intégral. Selon eux, le rôle joué par le *fiqh* [« philosophie jurisprudentielle » islamique] dans le droit de l'Etat ne suffisait pas, il ne fallait plus se contenter de composer avec le droit moderne mais d'y substituer la totalité des principes et règles normatives héritées, ainsi que des méthodes traditionnelles pour répondre de manière concrète aux besoins du temps mais sans sortir d'un cadre de référence islamique figé. Pour ce faire, ils s'appuyèrent sur la triple conception des droits selon 'Abd al-Wahāb Khallāf qui réédita son compendium en 1950 : les « droits de Dieu » primaient les droits de l'homme ; le monde était divisé entre les espaces où la *sharī'a* était appliquée et ceux où elle ne l'était pas ; il y avait une communauté dominante du fait de la vérité du message qu'elle portait et les juristes devaient en être les garants. Formé en droit islamique à l'Université du Caire, mais expulsé d'Égypte après un enfermement de quelques mois en prison lors de la répression du pouvoir nasserien à l'encontre des Frères musulmans, Sa'īd Ramadan apporta une contribution à cette réflexion collective sur la problématique du droit dans une thèse soutenue en anglais à l'Université de Cologne en 1958. L'axe de l'approche du gendre du fondateur du mouvement bannaïte était que deux conceptions de la citoyenneté s'affrontaient : l'une fondée sur la nationalité, l'autre sur la religion ; elles étaient toutes les deux acceptables, puisque l'une comme l'autre entraînaient des inégalités, fondées sur l'appartenance nationale d'un côté et l'appartenance religieuse de l'autre⁴¹. Le Pakistan, pour lequel Ramadan joua le rôle d'ambassadeur culturel dans les Etats arabes au cours des années 1950, était une illustration concrète de la mise en œuvre de ce principe. Qu'ils soient du côté du pouvoir dans les Etats à référence musulmane, ou opposés à eux jusqu'à y être persécutés, ces intellectuels diffusèrent une conception juridique binaire appelée à un grand succès. Proche du prince héritier saoudien Fayçal, Sa'īd Ramadan participa à la fondation de la Ligue islamique mondiale, officine de promotion à grande échelle d'une vision islamique antimoderne. Il rencontra également l'un des penseurs musulmans les plus influents de sa génération, surnommé *al-mujaddīd* [« le rénovateur »] Abū Al-'A'lā Mawdūdī.

Issu d'une famille renommée de Aurangabad, Mawdūdī avait adhéré au mouvement pour le califat contre les options séculières fondées sur un lien national ou social. Désorienté par l'abolition de l'institution sunnite, il entendit privilégier la solidarité de la *Umma* islamique conforme à la représentation d'une pureté originelle⁴² et publia, en ourdou, une synthèse intitulée *Comprendre l'islam* (1932). Sa conviction était que l'islam ne pouvait être comparée aux autres religions, par conséquent, il rejeta toute la philosophie non musulmane, contrairement à son aîné Muḥammad Iqbāl. En 1941, il publia en ourdou *La Loi islamique et la constitution*, ouvrage dans lequel il se posa en défenseur de la « liberté de parole et d'expression », de la « liberté d'association », la « liberté de volonté » et de « choix », y compris de ne pas suivre le « chemin de Dieu » dans la mesure où seul Dieu était juge de ce que l'homme vivait à l'intérieur de lui-même, de la « liberté d'opinion et de croyance » à condition de ne pas prendre les armes contre le pouvoir, de la « liberté de conscience » y compris pour les non-musulmans⁴³. Cependant, d'une part il mentionna un sentiment moral inné en tout homme, d'autre part il opposa, au principe de la « souveraineté populaire », celui de *ḥākimiyya* [« souveraineté divine »], impliquant une soumission sans faille au « décret divin », une obéissance à la *sharī'a*, l'homme ne pouvant s'arroger le droit de légiférer librement dans certains domaines, ni définir par lui-même le contenu de la *'adl* [« justice »]. La « loi positive de Dieu » contenue dans le Coran n'était pas identifiable à la « loi naturelle » et, afin d'éviter le danger de l'arbitraire individuel, il fallait (re)construire une société uniforme selon un modèle passé. Il donna la même autorité aux événements de la vie du prophète de l'islam et de ses compagnons qu'au texte coranique en expliquant que Muḥammad ne s'était pas contenté de transmettre le « message » mais qu'il l'avait « appliqué »⁴⁴. Les thèses de Mawdūdī se diffusèrent dans toute l'Asie du Sud-Est, dans le monde anglo-saxon grâce à Maryam Jameelah, Etats-Unienne de confession juive convertie à l'islam en 1961, qui publia une trentaine d'ouvrages⁴⁵, et en Iran où il elles convergeaient en partie avec celles portées par l'ayatollah Rūhollah Khomeyni qui expliquait que le « gouvernement islamique »

25 Octobre 2018

ne pouvait être « ni totalitaire ni despotique, mais constitutionnel et démocratique » en ce sens que la constitution, le code civil et le code judiciaire ne pouvaient s'inspirer « que des lois islamiques contenues dans le Coran et transcrites par le Prophète »⁴⁶.

Par le fait de traductions en arabe⁴⁷, le discours de Mawdūdī se déposa sur un terrain qui était préparé à le recevoir par la valorisation de *mabādi' al-islām* [« principes de l'islam »] présentés de manière atemporelle. Docteur en philosophie de l'Université de Hambourg et directeur des questions culturelles musulmanes d'al-Azhar, Muḥammad al-Bahī publia *al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth wa silatuhu bil-isti'mār al-gharbī* [« La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale »] qui visait les promoteurs de l'athéisme communiste, mais plus encore les « colonisateurs croisés » et leurs *a'wān* [« collaborateurs »]⁴⁸. Le shaykh accusa ces derniers de *fasād* [« corruption »] et de *tashwīh* [« mutilation »] de « l'islam véritable » ou « authentique », de perversion d'*al-qiyam al-islāmiyya al-khālida* [« valeurs islamiques éternelles »], de division de la *Umma* islamique. Il reprocha à Muḥammad Iqbāl ses relations avec les chrétiens, son manque de sévérité à l'encontre des *kufār* [« mécréants »] dans lesquels il inclut les ahmadis, babistes et bahaïs et son défaut de critique à l'égard des orientalistes⁴⁹. Épuisé l'année de sa parution, l'ouvrage bénéficia de cinq éditions en arabe et de traductions en ourdou, turc, indonésien et anglais. Au sein de l'institution sunnite, l'autre cheville ouvrière de ce mouvement fut le shaykh soufi 'Abd al Ḥalīm Maḥmūd, diplômé de la Sorbonne avec une thèse sur Ibn Asad al-Muḥāsibī⁵⁰. Pour ce faire, il s'appuya sur la critique antimoderne de René Guénon, alias 'Abd al-Wāhid Yahīā, qu'il fréquenta au Caire avant de lui consacrer une biographie⁵¹ et de fonder une association pour l'édition des sources mystiques⁵². Surnommé par ses disciples le « Ghazālī du 14^e siècle de l'hégire »⁵³, le shaykh Maḥmūd prit le parti de combattre les sciences humaines et sociales qu'il avait lui-même enseignées et de contribuer à un vaste mouvement de réislamisation des sciences, du droit, de l'éducation et de la culture⁵⁴. Bien que servant le régime qui persécutait les Frères musulmans dont l'éminence grise, Sayyid Qutb, avait refusé d'adhérer au projet nassérien, ces hommes de religion liés au pouvoir partageaient le même idéal que les opposants⁵⁵, disciples du *murshid* [« guide »] Hassan al-Banna. De 1952 à 1954, Qutb publia les seize premiers fascicules de *Fī zilāl al-Qur'ān* [« A l'ombre du Coran »], une exégèse orientée vers l'action pour les temps contemporains. En décembre 1953, il représenta les Frères musulmans au Congrès général islamique de Jérusalem avec Sa'īd Ramadan où il rencontra, outre le chiite Safavi, le chef du parti marocain de l'*Istiqlāl* [« Indépendance »], 'Allal al-Fāsī. Il reçut de nombreuses marques de soutien de la part de dirigeants ou d'opposants musulmans au cours de la décennie qu'il passa en prison avant d'être exécuté pour complot contre l'Etat. Qutb affirma d'une part, comme Mawdūdī qu'il cita à plusieurs reprises, que le « camp islamique » était celui « de l'humanisme et de la liberté de conscience » qui luttait contre celui de l'asservissement des consciences par les moines, les rabbins, les empereurs de droit divin et leurs successeurs modernes, d'autre part, en allant plus loin que son coreligionnaire, que le *jihād* était une nécessité imposée à la fois par la nature de l'islam et l'état du monde.⁵⁶

Etablis sur ces piliers communs et sacralisés, les hommes de religion musulmans justifièrent, à l'instar du juriste turc Ömer Nasuhi Bilmen la « peine de mort » comme procédure normalisée pour l'apostat venu de l'islam : « [Celui/celle] qui commet l'apostasie a adopté une position belliqueuse à l'égard de la Communauté musulmane... Tuer cette personne belliqueuse est toujours légitime. Pour le bien commun, une telle peine est nécessaire. [...] Pour ceux qui commettent le péché d'apostasie, se privant eux-mêmes de la félicité éternelle de l'Islam, une sanction aussi sévère que la peine de mort est nécessaire afin d'empêcher le développement de telles tendances nuisibles »⁵⁷. Au sein du paradigme intégral, cependant, des divergences apparurent : pertinence ou non du recours à la violence armée ; critères permettant de désigner *al-'adū* [« l'ennemi »] ; évaluation des circonstances pour justifier le passage à l'action ; éléments susceptibles de transaction dans le corpus hérité ; type d'organisation à mettre sur pieds.

3- La contestation de l'universalité des « droits de l'homme »

L'idée que la « liberté de l'homme » devait être une valeur internationalement protégée par les Etats ou par d'autres instances⁵⁸ fut contestée de manière croissante à partir de la fin des années 1970. La promotion en faveur de la liberté religieuse, notamment dans les Etats à référence marxiste, s'accompagna d'une mobilisation contre les discriminations au nom de la religion ou de la conviction. Le 25 novembre 1981, les membres de l'Assemblée générale des Nations Unies discutèrent d'un projet de *Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction*. Les tentatives furent bloquées par les représentants de l'Irak, de la Syrie et de l'Egypte. Ceux-ci avancèrent qu'il n'était pas possible d'adopter des dispositions ou termes qui iraient à l'encontre de traditions nationales, religieuses et culturelles et plus spécifiquement de la *shari'a* ou des dispositions et lois s'en réclamant. En jeu figuraient les articles 4 (élimination de « toute discrimination fondée sur la religion ou la conviction »), 6 (« droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction ») et 7 (« Les droits et libertés proclamés dans la présente Déclaration sont accordés dans la législation nationale d'une manière telle que chacun soit en mesure de jouir desdits droits et libertés dans la pratique »)⁵⁹. En 1984, l'adoption de la *Convention contre la torture et les autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* où était rappelé que « les Etats sont tenus, en vertu de la Charte, en particulier l'Article 55, d'encourager le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales »⁶⁰ rassura en partie les libéraux. En mars 1986, la Commission des Droits de l'homme institua, par une résolution, le poste de « Rapporteur spécial sur l'intolérance religieuse »⁶¹ d'abord occupé par le Portugais Angelo d'Almeida Ribeiro. Dans le rapport qu'il remit en décembre 1988, il fit état de « la persistance, dans presque toutes les parties du monde et sous des formes extrêmement variées, d'incidents et de mesures gouvernementales incompatibles avec les dispositions de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discriminations fondées sur la religion ou la conviction, et, d'autre part, un effort réel, à l'échelle internationale et nationale, pour tenter d'instaurer et de mettre en œuvre des moyens appropriés à la lutte contre ce fléau »⁶². En 1989, l'Assemblée générale des Nations unies adopta une *Convention relative aux droits de l'enfant*. Celle-ci spécifiait, en son article 14, que les « Etats parties respect[ai]ent le droit de l'enfant à la liberté de pensée, de conscience et de religion. »⁶³ La Turquie et le Liban adhérèrent sans réserve, mais des Etats à référence musulmane protestèrent au point de parvenir à empêcher l'insertion du droit au changement de religion pour l'enfant, dans l'article 14⁶⁴. A des degrés variés et avec des arguments parfois différents mais renvoyant le plus souvent à la question de la compatibilité avec la *shari'a*, la Jordanie (15 mai 1991), la Mauritanie (16 mai 1991), la Syrie (15 juillet 1993), l'Irak (15 juin 1994) et le Qatar (03 avril 1995) émirent des réserves sur les articles 14, 20 et 21. L'Arabie Saoudite émit une réserve générale « sur toutes les dispositions contraires aux prescriptions du droit musulman ». L'Egypte indiqua qu'elle ne reconnaissait pas le droit d'adoption.

Les prises de position de plusieurs représentants d'Etat à référence musulmane étaient liées à un refus d'envisager la modification de leur législation nationale et à un mouvement de contre-propositions de droits formulés, au nom de l'islam, à l'échelle internationale depuis les années 1970-1980. L'Arabie saoudite, dont le PNB avait décuplé en une décennie, joua un rôle central dans ce processus. En septembre 1969, après l'incendie de la mosquée al-Aqsa et dans un contexte de crise de la Ligue arabe consécutif à la guerre des six jours, le roi Fayçal b. 'Abd al-'Aziz Al Saoud (r. 1964-1975) réunit en sommet les représentants de trente-cinq Etats à Rabat. Ceux-ci fondèrent l'Organisation de la Conférence islamique (OCI), adoptant comme langue officielle l'arabe, le français et l'anglais. Au printemps 1972, les Etats-membres de l'OCI se dotèrent d'une Charte, ne contenant

25 Octobre 2018

aucune référence à des droits individuels et d'un Secrétariat ayant pour siège Djeddah. De 1972 à 1980, des colloques (Riyad, Paris, Vatican, Genève, Strasbourg, Koweït city) abordèrent la question de la « liberté religieuse »⁶⁵. Du 8 au 12 mars 1979, les ministres des Affaires Etrangères de l'OCI réunis à Fez s'accordèrent sur le principe de la rédaction d'un document intitulé « La Déclaration des droits et des obligations fondamentaux de l'homme en islam ». Les citoyens iraniens votaient au même moment pour l'adoption par référendum de la Constitution de la République islamique. Quelques mois plus tôt, le Grand Imam d'al-Azhar avait approuvé un projet de Constitution islamique universelle rédigé par un comité de savants de l'institution sunnite égyptienne⁶⁶. En 1981, le Conseil islamique, une ONG établie à Londres, proclama une *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme* au siège de l'UNESCO à Paris⁶⁷. Ses membres inscrivirent les « droits fondamentaux » et les « libertés publiques » dans la « foi islamique », et assimilèrent « droits » et « commandements divins exécutoires, que Dieu a[vait] dictés dans ses Livres révélés ». Dans le même texte figura « liberté de croyance et d'opinion » et sa subordination à la *sharī'a*⁶⁸ :

Article 12 – Droit à la liberté de croyance, de pensée et de parole

- a) Chaque personne a le droit de penser et de croire et donc d'exprimer ce qu'elle pense et croit sans que quiconque ne vienne s'y mêler ou le lui interdire, aussi longtemps qu'elle se tient dans les limites générales que la *sharī'a* a stipulé en la matière : 'Personne en effet, n'a le droit de propager l'erreur ou de diffuser ce qui serait de nature à encourager la turpitude ou à avilir la communauté islamique' (Coran 33, 60-61). [...]

Article 13 – Droit à la liberté religieuse

Toute personne a droit à la liberté de conscience et de culte conformément à ses convictions religieuses.⁶⁹

Cette même année 1981, les membres de l'OCI modifièrent la Charte après l'approbation de la création d'une Cour Islamique Internationale de Justice (dont ils fixèrent le statut en 1987, mais sans le mettre en application) et le Secrétariat général de l'OCI prépara un projet de *Déclaration sur les droits de l'homme en Islam*. Deux ans plus tard, la quatorzième conférence des ministres des Affaires étrangères de cette organisation, réunis à Dacca du 6 au 11 décembre 1983, adoptèrent *La Déclaration de Dacca sur les droits de l'homme en Islam*. Composé de neuf paragraphes, non subdivisés en articles, ce texte ne comportait aucune mention de liberté de religion ou de croyance. Ses auteurs mettaient en évidence le rôle de la 'Umma islamique pour contribuer « aux efforts déployés par l'humanité pour affirmer les droits de l'Homme et le protéger contre l'exploitations et la persécution, et lui assurer la liberté et le droit de vivre dans la dignité, conformément à la Charia islamique », convaincus que « les libertés et droits fondamentaux, conformément à la Charia, sont partie intégrantes de l'Islam » et que personne n'a le droit de les ignorer, de les violer ou de les abolir, même partiellement, car « il s'agit d'injonctions divines, énoncées dans Ses Livres Révélées »⁷⁰. Contrairement à ce qui était prévu, et pour des raisons non éclaircies, les représentants des Etats s'abstinrent de proclamer ce document lors des Sommets de l'OCI qui suivirent. En outre, lors de la dix-neuvième conférence des ministres des Affaires étrangères, tenue au Caire le 2 août 1990, ils adoptèrent une autre résolution : la *Déclaration sur les droits de l'homme en Islam*. Comprenant un préambule et vingt-cinq articles, ce texte ne faisait aucune référence à la Charte des Nations Unies ou à la DUDH. Seize articles étaient consacrés aux droits civils et politiques, la liberté de l'homme s'y trouvant encadrée par la spécification selon laquelle « l'islam » était la « religion de la *fitra*⁷¹ » (art. 10) et l'interdiction de contrevenir aux « principes de la *sharī'a* » » (art. 22) :

25 Octobre 2018

Art. 10 –L’Islam est la religion naturelle de l’homme [*al-islām huwa dīn al-fiṭra*]. Il n’est pas permis de soumettre ce dernier à une quelconque forme de pression ou de profiter de sa pauvreté ou de son ignorance pour le convertir à une autre religion ou à l’athéisme.

[...] Art. 22 –a) Tout individu a le droit d’exprimer librement son opinion d’une manière non contraire aux principes de la Loi islamique. b) Tout individu a le droit d’appeler au bien, d’ordonner le juste et d’interdire le mal conformément aux normes de la Loi islamique. c) L’information est une nécessité vitale pour la société. Il est interdit de l’exploiter, d’en abuser ou de s’attaquer aux choses sacrées et à la dignité des Prophètes. Il est, de même, interdit de faire ce qui viole les valeurs éthiques, provoque la désintégration et la corruption de la société, lui porte préjudice, ou sape la croyance. d) Est interdit l’appel à la haine nationale ou religieuse et tout ce qui constitue une incitation à toute forme de discrimination raciale.

[...] Art. 24 –Tous les droits et libertés énoncés dans ce document sont subordonnés aux dispositions de la Loi islamique.

Art. 25 –La Loi islamique est la seule source de référence pour interpréter ou clarifier tout article de cette Déclaration.⁷²

Les membres de l’OCI chargèrent un groupe intergouvernemental d’experts du suivi de cette *Déclaration*, en coordination avec le secrétaire général. Un quart de siècle plus tard, aucune modification n’y avait été apportée et elle n’avait toujours pas été adoptée par les souverains et chefs de gouvernement membres de cette organisation. En revanche, ils adoptèrent une *Déclaration des droits de l’enfant et sa protection en Islam* lors du 7^e Sommet organisé à Casablanca les 13-15 décembre 1994. Les rédacteurs de ce document mentionnèrent deux interdits au titre des « règles immuables » de l’islam : celui de l’adoption (article 4)⁷³ et celui de l’apostasie des musulmans. L’argument avancé était fondé sur le primat de la cohésion et du droit de la société sur le droit de chacun des individus qui la composait : il incombait à celle-ci le devoir de sauvegarder la « Foi de ses enfants et [de] protéger ceux-ci contre les tentatives visant à les faire renier leur religion musulmane »⁷⁴. L’OCI décida de renforcer sa position sur le sujet en adoptant, une décennie plus tard, un *Covenant des droits de l’enfant en Islam*, faisant référence aux textes de 1983, 1990 et 1994, adopté lors de la 32^e conférence des ministres des Affaires étrangères, réunie les 28-30 juin 2005 à Sanaa et dont les principes étaient énoncés de la manière suivante :

Article III : Principes.

La réalisation des objectifs visés par l’article II passe par :

1. Le respect des prescriptions de la shari’a islamique [*aḥkām al- shari’a al-islāmiyya*] et des législations internes des Etats Membres.
2. Le respect des objectifs et des principes de l’Organisation de la conférence islamique.
3. La nécessité d’accorder une haute priorité aux droits et aux intérêts des enfants ainsi qu’à leur protection et à leur épanouissement.
4. L’égalité entre les enfants en matière de protection, de droits et de devoirs.
5. La non-ingérence dans les affaires intérieures de quelque Etat que ce soit.
6. Le respect des constantes [*thawābit*] culturelles et civilisationnelles de la Umma islamique.⁷⁵

En novembre 1996, la Ligue des Etats arabes adopta un projet de code pénal arabe unifié prévoyant expressément la peine de mort contre ceux qui abandonnaient la religion musulmane, après un vote unanime des ministres de la Justice, soit deux ans après la rédaction d’une *Charte arabe des droits de l’homme* (septembre 1994) qui n’avait pas été adoptée. Dans son texte

25 Octobre 2018

fondateur, la Ligue des Etats arabes garantissait la « liberté de croyance, de pensée et d'opinion ». Quarante ans plus tard, le concept central de son code pénal était celui de *hudūd*, témoignant de l'ampleur de l'influence du courant intégral musulman qui avait connu une forme de consécration religieuse par les autorités azhariennes ayant adopté le projet de Constitution islamique en 1978. Traduit par « peines religieuses intangibles », la catégorie de *hudūd* concernait le vol (amputation de la main), l'imputation calomnieuse de fornication (coups de fouet), l'adultère (coups de fouet), le brigandage (exécution, crucifixion, bannissement ou détention). Les peines liées à l'apostasie (mort) et à la consommation d'alcool y figurèrent donc également, sans être considérées comme coraniques dans la mesure où la première était fondée sur deux *hadīth*-s et que la seconde était fixée par analogie avec la peine de l'imputation calomnieuse de fornication. Quatre articles concernaient directement la *ridā* [« apostasie »], en lui donnant une conception extensive incluant le blasphème et en écartant du pardon le relaps, selon l'interprétation la plus enseignée du *fiqh* ; deux autres lui étaient indirectement reliés, traitant de la falsification du Coran par un non-musulman et de la rupture publique du jeûne par un musulman :

Article 162. L'apostat est le musulman, homme ou femme, qui abandonne la religion musulmane par une parole explicite ou un fait dont le sens est décisif, insulte Dieu, ses envoyés ou la religion musulman, ou falsifie sciemment le Coran.

Article 163. L'apostat est puni de la peine de mort s'il est prouvé qu'il a apostasié volontairement et s'y maintient après avoir été invité à se repentir dans un délai de trois jours.

Article 164. Le repentir de l'apostat se réalise par le renoncement à ce qui a constitué sa mécréance ; son repentir est inacceptable s'il apostasie plus de deux fois.

Article 165. Tous les actes de l'apostat après son apostasie sont considérés comme nuls de nullité absolue, et tous ses biens acquis par ces actes reviennent à la caisse de l'Etat. [...]

Article 247. Sera puni de la peine prévue par l'article précédent [emprisonnement non inférieur à un an] tout non-musulman qui procède à la falsification du Coran intentionnellement.

Article 248. Sera puni de l'emprisonnement pour une durée n'excédant pas une année quiconque viole le caractère sacré de Ramadan en rompant ouvertement le jeûne, dans un lieu public. Le juge peut commuer cette peine en la peine prévue par l'article 29 de ce code [Dans des circonstances déterminées par la loi, le juge peut commuer les deux peines d'emprisonnement et d'amende, ou l'une des deux, en une peine de flagellation à condition qu'elle ne soit pas supérieure à trente-cinq coups de fouet et qu'elle soit exécutée en vertu de l'article 166 relatif à un examen médical préalable, et de l'article 167 indiquant que le fouet doit être « moyen ayant un seul bout, sans nœuds » et que le condamné soit « frappé de coups moyens distribués sur l'ensemble de son corps à l'exception des membres qui peuvent être endommagés ou qui sont honorés »].⁷⁶

Une minorité d'Etats, dont l'Arabie saoudite, le Soudan, la Mauritanie, eurent un droit national en conformité avec ces normes. Mais celle-ci restèrent une ligne d'horizon d'autant plus ferme qu'elle bénéficiait de l'aura du sacré. Par ailleurs, deux ans plus tard, l'OCI organisa à Genève, en coopération avec le Haut-Commissariat aux droits de l'homme, un séminaire intitulé « Enrichir l'universalité des droits de l'homme : perspectives islamiques sur la Déclaration universelle des droits de l'homme » dont le but était d'affirmer que le Coran avait donné au monde la première charte des droits de l'homme. Par la voix du diplomate pakistanais Munir Akram⁷⁷, l'OCI demanda à la Commission des droits de l'homme (CDH) l'adoption d'une résolution portant sur la « diffamation de l'islam » en l'inscrivant dans un combat contre le racisme et en établissant un parallèle avec l'antisémitisme. En réponse, les membres de la CDH s'attelèrent à la rédaction d'une résolution. Ne

25 Octobre 2018

parvenant pas à s'accorder sur l'analogie entre la « diffamation de l'islam » et le racisme, les rédacteurs adoptèrent un intitulé plus large, celui de « diffamation des religions », mais ils maintinrent la structure première du texte qui concernait l'islam de manière exclusive, ils firent référence à la *Charte des Nations Unies* ainsi qu'aux recommandations de la *Déclaration de Vienne* relatives à la lutte contre l'intolérance à l'égard des religions, mais aucune à la DUDH⁷⁸. Les Etats de Malaisie et d'Indonésie participaient alors d'un mouvement de valorisation des « droits asiatiques » spécifiques, également supporté par la Chine ou la Corée du Nord. Mais les motivations religieuses des premiers ne purent rencontrer celles qui étaient dénuées de toute référence confessionnelle de la part des seconds.

Certaines instances régionales infléchirent leur ligne à la fin de la décennie suivante, marquée par une intensification des conflits dans lesquels se mêlaient les références religieuses à d'autres motifs. Le 15 janvier 2008, les membres de la Ligue des Etats arabes adoptèrent une seconde Charte, rédigée quatre ans plus tôt. Par l'article 30, ils reconnurent le « droit à la liberté de pensée, de croyance et de religion », ainsi que la « liberté de manifester sa religion ou ses convictions ou de pratiquer individuellement ou collectivement les rites de sa religion » dans les limites prévues par la loi liée à « la protection de la sûreté publique, de l'ordre public, de la santé publique ou de la moralité publique »⁷⁹, ils ignorèrent cependant celui de droit de liberté de conscience, la possibilité légale de changer de religion ou de conviction pour les musulmans. Deux mois plus tard, à Dakar, les membres de l'OCI, organisation élargie à cinquante-sept Etats membres et cinq Etats observateurs (Bosnie-Herzégovine, République centrafricaine, Royaume de Thaïlande, Fédération de Russie, Etat turc de Chypre), révisèrent à leur tour leur document de référence en affirmant leur attachement aux principes de la *Charte des Nations Unies* et du « Droit international » (préambule) et leur détermination pour la promotion des « droits de l'homme et [des] libertés fondamentales » (art. 2 §7). Le communiqué final témoigna d'une tension : la nécessité de traiter les droits de l'homme « sur une base objective et indivisible, sans aucune sélectivité ni discrimination » et, dans le même temps, le droit des Etats membres « à adhérer à leurs spécificités religieuses, sociales et culturelles » en saisissant « l'occasion de la célébration du 60^e anniversaire de la DDUH pour faire connaître et mettre en relief le concept des droits de l'homme selon la vision islamique » (§106), associé au refus d'accepter l'universalité des droits de l'homme « comme prétexte pour s'immiscer dans les affaires intérieures des Etats et porter atteinte à leur souveraineté nationale ». Suivant le modèle onusien et ne souhaitant pas laisser sur ce point l'initiative à l'Iran, les participants évoquèrent le projet de création du poste de Haut-commissaire des droits de l'homme au sein de l'OCI et d'un « covenant islamique sur les droits de l'homme » qui bénéficierait d'un organe pour la promotion de ces droits. Lors du sommet d'Astana (2011), les responsables de l'OCI substituèrent le terme de « Coopération » à celui de « Conférence » dans le sigle. A la suite de l'intervention du juriste Rashad Hussein⁸⁰, représentant informel des Etats-Unis auprès de cette instance, ils prirent également la décision d'abandonner le projet de résolution visant à interdire sous peine de sanction la « diffamation des religion » que ses représentants soumettaient chaque année à l'ONU.

25 Octobre 2018

4- L'introuvable stabilité au nom de la *sharī'a*

Le courant musulman intégral, dont une des manifestations fut la *ṣaḥwā* [« réveil »] dans le monde arabe majoritairement musulman, œuvra dans le sens d'un attachement plus fort aux références propres au *fiqh*. Tous les régimes étaient autoritaires, fondés sur un système de parti sinon unique du moins dominant⁸¹ et le fait que leurs dirigeants ou leurs politiques étaient combattus au nom d'arguments religieux n'en faisaient pas pour autant des entités laïques au sens d'une neutralité de l'Etat. La règle commune était la subordination du religieux au politique. Qu'ils fussent oulémas du régime ou de la périphérie, les savants disposant d'une tribune partageaient une conception similaire de l'idéal de la place de la religion dans la société.

Comme un demi-siècle plus tôt, l'Egypte fixa la partition. Par la constitution de 1971, l'Etat garantit la *huriyyat al-'aqīda* [« liberté de croyance »] et « l'exercice du culte »⁸², deux droits qui ne signifiaient pas la possibilité de l'abandon de l'islam. Pour la première fois, les rédacteurs introduisirent « les principes de la *sharī'a* » comme « une source de la législation » (art. 2)⁸³, tout en accordant au président la possibilité de prendre des mesures d'urgence en cas de danger menaçant l'unité nationale ou empêchant les institutions de l'Etat de remplir leur rôle constitutionnel. Seul le Koweït, dans sa constitution de novembre 1962, avait inscrit cette référence de manière plus nette encore : « La religion de l'Etat est l'islam et la *sharī'a* une source principale de législation. »⁸⁴ Le nouveau président égyptien, Anouar al-Sadate, venait de faire libérer des membres du mouvement des Frères musulmans⁸⁵ auquel il avait appartenu, et il entendait leur donner des gages face aux nassériens et à l'opposition de gauche. Il fit publiquement référence au pacte de *ḍimma* liant les coptes à l'Egypte en tant que communauté non-musulmane ayant capitulé devant un pouvoir islamique⁸⁶ et, en 1980, il accepta la modification de l'article 2 de la Constitution : « la *sharī'a* est la source de la législation ». Les dirigeants du Soudan se proposèrent d'« égyptianiser le droit » et incorporèrent la nouvelle Constitution de 1973 à l'accord d'Addis-Abeba de 1972. Contrairement à la constitution irakienne de 1970, la constitution syrienne de 1973 porta l'empreinte d'un changement analogue à celui de l'Egypte. L'article 35 y reprit de manière plus concise l'article 15 de la constitution de 1930 : « 1. La liberté de foi est garantie ; l'Etat respecte toutes les religions. 2. L'Etat garantit la liberté de tous les cultes religieux, à condition que cela ne porte pas atteinte à l'ordre public. » Mais c'est la seconde partie de l'article 3 qui introduisit un élément nouveau : « 1. La religion du président de la République est l'islam. 2. Le *fiqh* islamique est une source principale de législation. »⁸⁷ Le Qatar se dota d'un statut fondamental provisoire en 1972, proclamant tout à la fois que l'islam était « sa religion », « la *sharī'a* islamique la source principale de sa législation », et « son régime [...] démocratique » (art. 1), mais n'accordant pas d'article spécifique à la liberté de religion ou de culte et posant un principe : « Le but de l'enseignement est de former un peuple fort de corps, d'esprit et de personnalité ayant foi en Dieu, vertueux, fier de son patrimoine arabo-islamique, armé de connaissance, conscient de ses obligations et jaloux de ses droits [...]. » L'année suivante, Bahreïn adopta une constitution qui tout en affirmant que la « religion de l'Etat est l'islam, la *sharī'a* une source principale de législation » (art. 2) était le premier Etat arabe à inscrire l'expression même de liberté de conscience comme droit : « La liberté de conscience est absolue. L'Etat garantit l'inviolabilité des lieux de culte ainsi que la liberté du culte, des processions et réunions religieuses, conformément aux coutumes en vigueur dans le pays. » (art. 22). Enfin, par une *Proclamation*, la Libye du colonel Mouammar Kadhafi posa comme principes que « Le Coran sacré est la loi de la société dans la *Jamahiriyya* arabe libyenne populaire socialiste. » et que « le pouvoir populaire direct est le fondement du système politique dans la *Jamahiriyya* arabe libyenne populaire et socialiste, car le pouvoir appartient au peuple et il n'y a de pouvoir que celui du peuple. »⁸⁸

25 Octobre 2018

La convergence de l'effort collectif était nette⁸⁹. Wahhabites, bannaïto-qutbistes et mawdudistes constatèrent que leurs thèses étaient devenues le pivot autour duquel toute pensée se référant à l'islam devait se positionner : « l'Islam du Caire est en symbiose avec celui de Téhéran et de Qom -tout chiite qu'il soit- comme avec celui, bien sunnite, d'Afghanistan, de Syrie, de Tunisie, du Maroc etc. »⁹⁰. La difficulté était de passer de l'énoncé des principes à l'inscription dans les législations nationales. Ni les hommes de religion, ni les juristes ne parvinrent à s'accorder sur les modalités d'un système global en dépit du recours à des distinctions classiques : la catégorie des « droits de Dieu » [*ḥuquq Allah*] inclut les devoirs rituels des musulmans [*ʿibadat*] conçus comme intouchables par contraste avec les « obligations sociales » [*muʿamalat*] sujets à l'interprétation⁹¹. Contrairement au droit de « liberté de conscience », celui « liberté de conviction religieuse » ou « de culte » permettait de conserver un certain nombre de principes qualifiés d'« immuables » dans les milieux intégraux qui constituaient la tendance dominante : l'interdit du blasphème sous une forme traditionnelle ou moderne (le refus de la critique de « l'islam », des « religions célestes », l'« insulte contre les religions » entrèrent dans les législations et les codes pénaux) ; l'interdit de l'apostasie⁹² qui, bien souvent, ne présentait pas de solution de continuité avec le précédent ; l'interdit de la proclamation d'athéisme ou de la reconnaissance d'un statut pour un athée ; l'interdit du mariage d'une musulmane avec un non musulman ; l'interdit d'une citoyenneté hors d'une confession autorisée ; l'obligation de respect de l'orthopraxie selon plusieurs formules (*ḥisba* ; *ʿamr bi-l-maʿaruf wa nahī ʿan al-munkar*) ; l'interdit du prosélytisme sinon celui de l'islam (la Ligue des *ʿUlamā* du Maroc appelait à la lutte contre le bahaïsme, les missions chrétiennes et l'athéisme⁹³) ; l'interdit de reconnaissance d'une autre religion que celles qui étaient déjà inscrites dans la « Tradition ».

Trois événements de l'année 1979 entravèrent ce processus. La révolution iranienne guidée par Khomeyni déboucha sur l'instauration d'un type d'autorité inscrit dans une tradition spécifiquement chiite contestée en interne et inacceptable pour les autorités sunnites puisqu'elle s'appuyait sur la référence centrale de « l'Imâm ». L'accord de paix israélo-égyptien, justifié par les autorités azhariques, mit le Caire au ban de la Ligue des Etats arabes et fut largement condamné pour des motifs religieux par des autorités musulmanes qui n'étaient pas subordonnées à l'Etat égyptien. La tentative de renversement des Saoud après la prise de contrôle temporaire de la Mosquée de La Mecque fragilisa le leadership de l'Arabie qui, du fait de ses moyens financiers et de l'idéologie qui la portait, avait été au cœur du processus de réislamisation par exclusion des deux décennies écoulées⁹⁴. La logique des Etats, nourrie par la division intra-confessionnelle, reprit partiellement l'avantage sur la logique de la *Umma* islamique. Elle s'accompagna de mesures répressives internes qui visèrent tout particulièrement les groupes confessionnels qui contestaient ces autorités. En Egypte, l'instauration de l'état d'urgence consécutif à l'assassinat de Sadate par des membres d'un groupe issu de la mouvance bannaïte s'accompagna d'une campagne d'arrestations dans le milieu des Frères musulmans et de condamnations à mort. En Syrie, issu de la communauté alaouite dont la légitimité et la politique étaient contestées par cette même mouvance au sein de laquelle certains groupes étaient prêts à renverser le régime, Hafez al-Assad répondit à la violence par la violence en perpétrant, notamment, le massacre de Hama (1982). Les chiites y représentaient entre 50 et 60% de la population de langue arabe. En Irak où, en 1969 et après 1975, le pouvoir baathiste avait organisé la répression des centres religieux chiites et ordonné la déportation de populations arabes d'origine iranienne et de communautés kurdes chiites, Saddam Hussein décida en avril 1980, de la pendaison de l'ayatollah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Il expulsa deux-cent mille chiites irakiens vers l'Iran, coupant court à l'engouement pro-khomeyniste et il ordonna la répression de dignitaires politiques et religieux chiites à Karbala et Nadjaf, en particulier entre 1983 et 1985⁹⁵. Aucune de ces décisions politiques ne furent conduites au nom de la défense de libertés civiles ni de la séparation des pouvoirs. Au contraire, les régimes donnèrent des gages au courant majeur de l'islam intégral. Il en alla de même là où le rapport n'était pas immédiatement conflictuel comme en Jordanie, en Algérie,

25 Octobre 2018

au Maroc et plus encore là où le pouvoir politique s'associa aux Frères musulmans comme au Soudan qui, après l'Arabie saoudite, alla le plus loin dans l'application de la *sharī'a* en matière pénale.

Les événements politiques et géopolitiques du début des années 1990 ne firent que renforcer ces fractures. Les Yéménites proclamèrent l'unité du nord et du sud le 22 mai 1990⁹⁶. La République Arabe du Yémen (RAY), un des pays les plus pauvres du monde qui fonctionnait selon un système de castes qui ne disait pas son nom, était dirigée par Ali Abdallah Saleh depuis un coup d'Etat en 1979. La partie sud, soumise à la colonisation britannique en 1839, avait proclamé son indépendance et obtenu son admission à l'ONU en décembre 1967. Sous le nom de République démocratique et populaire du Yémen (RDPY) ses dirigeants avaient juxtaposé le « socialisme scientifique », idéologie de l'Etat (art. 3, 12, 29) et islam, « Religion de l'Etat » (art. 47)⁹⁷. Peu avant la réunification, ils avaient répudié le marxisme léninisme. Le nouveau Yémen devint un pôle d'instabilité, dominé par les autorités du nord après la guerre civile de 1994, au sein duquel les courants les plus intransigeants se déployèrent, parmi les sunnites comme parmi les chiites zaydites. En Algérie, le FLN décida de suspendre le processus électoral après la victoire du Front islamique du Salut (FIS), lié à la mouvance bannaïte, au premier tour des législatives. Cette décision qui rompait avec l'attitude de conciliation des deux années qui avaient précédé, provoqua un enchaînement de violences et une guerre civile d'une décennie au cours de laquelle cent mille Algériens périrent. Dans la Tunisie voisine, les musulmans intégraux et intransigeants de la même tendance furent emprisonnés ou contraints à l'exil à l'instar de leur chef Rashid Ghannouchi qui, depuis le Soudan, appela au *jihād* contre la coalition internationale engagée en Irak. L'invasion du Koweït par l'Irak en août 1990, justifiée par Saddam Hussein au nom du « prix du sang » que les Irakiens avaient payé pour empêcher la contagion de la révolution iranienne dans le Golfe, eut plusieurs conséquences à court et moyen terme : une coalition internationale dirigée par les Etats-Unis occupa une partie de l'Irak ; le contentieux sunnito-chiite et arabo-kurde en Irak se renforça à la suite de la double répression massive décidée par le dictateur irakien, sans réaction de la communauté internationale ; la Syrie se fit payer le prix de sa participation à la coalition internationale en occupant le Liban, à l'exception du sud sous occupation israélienne ; les autorités saoudiennes s'aliénèrent définitivement des opposants pour avoir laissé s'établir des soldats « mécréants » dans la péninsule arabique afin de défendre les frontières du royaume. Oussama ben Laden, de famille yéméno-saoudienne, recourut à cet argument pour fonder al-Qaïda [« la Base »] qui s'établit d'abord au Soudan, puis en Afghanistan où Ben Laden avait combattu les Soviétiques. Les attentats du 11 septembre 2001 eurent pour conséquence la décision, par les Etats-Unis, de renverser par la force le régime des talibans qui s'étaient imposés en Afghanistan depuis 1996 et le régime baathiste de Saddam Hussein en Irak. Le choix politique adopté en Irak fut une représentation de la citoyenneté en fonction d'appartenances communautaires fondées sur la confession et sur la langue. Il en résulta une situation de guerre civile sunnito-chiite au milieu de la décennie et le renforcement de l'autonomie kurde, également dans un contexte de violences, au nord du pays.

La confessionnalisation de la vie politique et de la pratique juridique se développa de l'Indonésie⁹⁸ (où les « libertés » furent subordonnées aux « religious values »⁹⁹ au Maroc, en passant par le sultanat de Brunei, la Malaisie¹⁰⁰ le Pakistan¹⁰¹, l'Afghanistan¹⁰², l'Iran et l'ensemble du monde arabe, soumis à une nouvelle perturbation à la suite de l'invasion de l'Irak par une coalition conduite par les Etats-Unis. Le rôle des autorités religieuses se renforça du fait de la référence récurrente aux *thawābit* [« principes immuable »] associés à l'islam, le plus souvent sans précision explicite et entendus comme la possibilité de mettre en œuvre, lorsque les circonstances le permettraient, les *huddūd* ou peines qualifiées d'islamiques. L'élection du premier parlement irakien, le 15 décembre 2005, autorisa la mise en œuvre de la constitution permanente pour une période de quatre ans¹⁰³. Cette constitution interdit la promulgation de toute loi contraire aux « principes immuables de l'islam » et aux « principes de la démocratie, aux droits et libertés fondamentales souscrites dans la

25 Octobre 2018

Constitution », incluant la « liberté de conscience » ou de culte et de choisir une religion ou une confession, y compris pour des communautés jusqu'alors maudites ou rejetées comme les yezidis - appelés « adorateurs du diable »- et les mandéens : les musulmans furent exclus de ce double standard, le second étant subordonné au premier. Dans les autres pays du monde arabe où, à l'exception de Bahraïn, les sunnites étaient partout majoritaires voire en position de quasi exclusivité comme au Maghreb, les chefs de la mouvance bannaïte décidèrent d'abandonner la stratégie de la confrontation contrairement à la constellation al-Qaïda responsable d'attentats y compris dans le monde majoritairement musulman comme en Arabie saoudite et au Maroc (Casablanca, 2003). Le mot d'ordre restait *al-taghyr al-hadhārī* [« le changement civilisationnel »], mais celui-ci pouvait se réaliser par la voie pacifique des urnes puisque l'opinion avait été imprégnée des conceptions de l'islam intégral au cours des quatre décennies précédentes. Cette question fit précisément débat au Maroc lorsque le MALI (Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles) organisa un repas public lors du mois de Ramadan, acte passible d'une amende et d'un à six mois de prison¹⁰⁴, afin de réclamer la dépénalisation des interdits religieux au nom de la liberté de conscience. La police arrêta les dé-jeûneurs, les *'ulamā* ainsi que la majeure partie de la classe politique dénoncèrent le « vice », la « débauche », la « provocation » aux conséquences incontrôlables sous couvert de défense ou de promotion des libertés individuelles. Mais les procédures engagées n'eurent pas de suite : du fait qu'aucun « pilier de l'islam » ne relevait du code pénal, le motif de condamnation ne pouvait être que la sécurité et la paix civiles¹⁰⁵, ce qui était plus facilement discutable pour la défense. D'une manière plus générale, le développement de nouveaux moyens de communication favorisèrent l'individualisation des comportements et l'expression de questions ou d'attitudes qui n'avaient que rarement eu place dans l'espace public, comme celle de l'athéisme¹⁰⁶.

Le « printemps arabe » du début de l'année 2011, caractérisé par des manifestations de jeunes à l'origine du renversement de dictateurs en Tunisie, en Egypte et en Libye, véhicula cette double dimension contradictoire : victoire politique de partis ou groupes, rivaux entre eux, qui étaient porteurs d'une conception intégrale de l'islam ; tension avec des discours et des comportements qui valorisaient les libertés individuelles. Il avait été précédé en 2005, par une mobilisation populaire massive au Liban ayant eu deux conséquences : le retrait syrien du pays ; la mise en discussion publique de règles confessionnelles (mariage civil ; citoyenneté laïque ; « liberté de conscience »). En Egypte, l'armée reprit le pouvoir par la force contre les Frères musulmans qui l'avaient emporté électoralement mais qui étaient confrontés à une mobilisation populaire d'une ampleur inégalée au début de l'été 2013. Les militaires établirent à nouveau un régime autoritaire. La Tunisie poussa le plus loin le risque de l'affrontement entre les deux camps dont l'acmé se situa aussi durant l'été 2013 et qui, du point de vue du droit, bascula à l'avantage de la tendance libérale. Le juriste Yadh Ben Achour démissionnaire du Conseil constitutionnel, en 1992, pour protester contre la loi sur les associations jugée liberticide, présida la Haute Instance pour la réalisation des objectifs de la révolution, puis un comité d'experts chargé de suivre les étapes de la rédaction de la constitution. Auteur de nombreux articles et ouvrages, dont *La deuxième fâtiha, l'islam et la pensée des droits de l'homme*, il initia un débat avec un colloque intitulé « La liberté absente de l'Etat religieux » qui permit de faire connaître la problématique dans les milieux politiques, syndicaux et associatifs avec le mouvement citoyen Kolna Tounès [« Nous sommes tous la Tunisie »], le réseau social Doustourna [« Notre Constitution »] et l'association Al Bawsala pour la transparence de la vie politique. L'article 6 fut adopté à la suite de la takfirisation d'un membre de l'Assemblée nationale constituante marquée, comme l'ensemble de l'opinion publique, par deux assassinats de personnalités politiques et le développement de mouvements extrémistes violents. Elle bascula majoritairement en faveur de la formulation suivante : « L'État est gardien de la religion. Il garantit la liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes ; il est le garant de la neutralité des mosquées et lieux de culte par rapport à toute instrumentalisation partisane. L'État s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, à protéger les sacrés et à interdire d'y porter atteinte, comme il

25 Octobre 2018

s'engage à interdire les campagnes de *takfir* et l'incitation à la haine et à la violence. Il s'engage également à s'y opposer.» Ce que Ben Achour interpréta de la manière suivante : « Cette Constitution est révolutionnaire pour son article 6 qui instaure la liberté de conscience, et c'est bien ce mot, dhamir, « conscience », qui figure en arabe. Pour moi, à elle seule, cette disposition est une Constitution dans la Constitution. [...] La religion devient une question de for intérieur. Le crime d'apostasie n'a plus droit de cité. »¹⁰⁷

La problématique de la « culturalisation » domina les débats dans les sociétés où l'Etat ne se référait pas à l'islam. Deux universitaires états-uniens s'employèrent à produire un discours pour signifier que les musulmans ne pouvaient pas être régis selon les mêmes règles que les non-musulmans, parce que leur culture était fondamentalement autre : Talal Assad, fils de Muhammad Asad qui avait été employé comme diplomate par l'Etat du Pakistan, et son élève Saba Mahmood. En interne, cette proposition fut portée par des réseaux comme l'International Institute of Islamic Thought (IIIT), fondé aux Etats-Unis et développé outre-Atlantique. L'un de ses piliers était l'Irakien Taha Jābir al-'Alwānī, président du Fiqh Council of North America, auteur d'un ouvrage intitulé *Lā ikrāh fī al-dīn. Ishkālīyya al-ridda wa al-murtadīn min ṣadr al-islām ila al-yawm* [« Point de contrainte en religion. Problématique de l'abjuration et des renégats depuis le fondement de l'islam jusqu'à ce jour »]. Ce travail fut entamé en 1992, alors qu'il présidait l'IIIT, publié en 2003 puis réédité avec des compléments en 2006. Dans l'introduction de la seconde édition, il prit soin de préciser ce qu'était son propos, distinguant une *sunna fi'liyya* [« sunna réelle »] et une *sunna qawliyya* [« sunna énonciative/discursive »]. Ce faisant, il ne nia pas les discordances ni même les désaccords entre les « Compagnons » de Muḥammad, et il expliqua cette expérience passée en raison de l'introduction du « patrimoine juif » dans le « patrimoine islamique ». Quant à la « sunna réelle », établie sur le Coran et des hadīth non contestables, il affirma qu'elle ne portait pas en elle de *ḥud* [« peine légale »] à l'encontre de l'abjuration, mais qu'elle renvoyait à la condamnation post-mortem annoncée par Dieu dans plusieurs versets. Cela avait pour conséquence la nécessité de reconnaître une *hurriya al-insān* [« liberté de l'homme »] en matière de volonté, d'intention, de pensée, d'expression et d'action. Il apporta cependant une restriction au résultat de son enquête, qui le conduisit à défendre la position classique :

Cette recherche ne concerne pas la question de la mécréance du renégat par le fait d'une abjuration définitive, en quittant l'islam après l'avoir connu, accepté et cru en lui ; cette condition du renégat est, par obligation, une chose connue de la religion et il n'y a aucune discussion possible à ce sujet. Il en va de même quand le renégat préfère une autre religion, qu'il y adhère et qu'il croit en elle, ou quand il reste athée sans religion.¹⁰⁸

La mouvance bannaïte, active au sein de l'Union européenne où les limites juridiques de ce que pouvait être une « conviction » étaient parfois mouvantes¹⁰⁹, diffusa cette conception. L'ouvrage de 'Abd al-Wahāb Khallāf fut traduit en français à la fin des années 1990 et promu par « Le havre de savoir »¹¹⁰. Ainsi, en 1999, l'UOIF obtint le retrait de la mention explicite du « droit à changer de religion » prévue dans le texte initial de la *Charte* des « droits et des devoirs » adressée aux musulmans de France¹¹¹ élaborée par le Ministère de l'Intérieur. La *Charte pour les musulmans d'Europe* élaborée, entre 2000 et 2008 par la Fédération des Organisations islamiques d'Europe (FOIE), participa de la même conception¹¹².

25 Octobre 2018

*

Depuis la fin des années 1950, les gouvernants des Etats-nations se référant à l’islam ont adopté une triple politique : répression radicale de tous ceux qui menaçaient de manière violente l’existence même du régime ; ouverture des secteurs sociaux, éducatifs et culturels à ces mêmes tendances, libérales ou intégrales, tant qu’elles respectaient l’autorité établie ; instrumentalisation des partis et des associations en vue d’orienter une parole islamique présentée comme fidèle à la tradition afin de donner des gages d’orthodoxie et d’orthopraxie à des populations travaillées par la contestation au nom de l’islam. Le message consistant à manifester une rupture avec les apports exogènes de la période coloniale ou immédiatement postérieure reçut un écho favorable : au nom de la reconnaissance de différences culturelles, de sensibilités particulières, les représentants élus adoptèrent des législations antilibérales. Ce faisant, ils s’appuyaient sur un corpus qui avait souvent été réuni, normalisé, et parfois mis par écrit, sous l’impulsion des autorités coloniales.

Cette option aboutit à une double conséquence. Premièrement, l’écart alla croissant entre les droits nationaux et les engagements internationaux pris par ces mêmes Etats : la question de la « liberté de conscience » cessa d’y être posée de manière publique pendant près d’un demi-siècle, sinon ponctuellement, et la dissipation de la frontière entre dissidence religieuse et sédition politique au cœur du droit européen autorisa la disqualification de toute opposition libérale. Deuxièmement, l’opposition intégrale, qui ne pouvait être combattue sur le terrain religieux, ne se satisfit ni de demi-mesures qui repoussait dans un avenir lointain l’avènement de l’Etat islamique souhaité ni de sa mise à l’écart des sphères dirigeantes, et sa partie intransigeante se résolut à prendre les armes en commettant des attentats (Tunisie, Egypte, Maroc), en provoquant des insurrections (Indonésie¹¹³), en participant à une guerre civile (Algérie), en s’organisant sous la forme de constellations transnationales (al-Qaïda, dont émana Daesh). Le fait le plus remarquable de cette période, qui traduit l’ampleur du courant intégral dans l’islam contemporain, est que les autorités religieuses qui condamnèrent pour apostasie le Soudanais Maḥmūd Muḥammad Tāhā ou Naṣr Ḥamid Abū Zayd, refusèrent de le faire pour les responsables d’al-Qaïda ou de Daesh.

Cette crise est au cœur de la réflexion de certains savants. Leur malaise est d’autant plus grand qu’après 2011, leurs pairs se déchirèrent sur la manière de penser et d’exercer le pouvoir autour de l’expérience bannaïte en Egypte, sur la manière de réagir face à la proclamation du « califat » à cheval sur la Syrie et l’Irak, sur la manière de qualifier les différents courants internes à l’islam en sus des questions d’orthopraxie. Trois exemples permettent de mesurer l’ampleur des interrogations de la dernière décennie. En Egypte, le shaykh azhari ‘Abd al-Jawād Yasīn poussa loin la critique interne en se faisant « théoricien du post-texte » : « il faut dépasser le système dominant de la religiosité dominante en reconnaissant que les législations sociales ne sont pas de l’essence de la religion absolue ou invariable, mais de la création de la religiosité par l’expérience »¹¹⁴. Au Maroc, le Haut-Conseil des ‘*ulama*’ promulgua une *fatwa* justifiant la peine de mort pour l’apostat¹¹⁵, puis des savants de ce même organisme publièrent un traité dans lequel ils interprétèrent cette sanction dans un sens exactement inverse¹¹⁶. En Tunisie, la décision du président de la République de mettre un terme à l’interdit pour une musulmane d’épouser un non-musulman, provoqua une vague de réactions dans l’ensemble du monde arabe.

Dominique Avon

Directeur d’Etudes, EPHE, PSL

GSRL (UMR 8582)

25 Octobre 2018

-
- ¹ Article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/#a18>.
- ² Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights : Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, 379 p.
- ³ Cité par Antoine Prost & Jay Winter, *René Cassin*, Paris, Fayard, 2011, p. 295.
- ⁴ Clinton Timothy Curle, *Humanité. John Humphrey's Alternative Account of Human Rights*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 2007, p. 36.
- ⁵ Sylvia Denman, « Sir Geoffrey Wilson », *The Guardian*, 19/07/2004. En ligne : <https://www.theguardian.com/news/2004/jul/19/guardianobituaries>
- ⁶ Karim Azkūl, « Musāhama Lubnān fī tashrī' al-Umam al-Muttahida » [« La contribution du Liban aux législations des Nations Unies »], *Les Conférences du Cénacle 9-12 (1951)*, Beyrouth, p. 216-217. Et Albert Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme*, Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1964, p. 177.
- ⁷ *Ḥuqūq al-insān, wa al-nusūs al dawliyya al-khāssa bihā*, Matb'at al-markaz al-tarbawi lil-buḥūṭ wa al-inma', Sin al-Fil, 1980, p. 14.
- ⁸ Wolfgang Saxon, « Jamil Baroody, Saudi Arabia's U.N. Delegate, Dies », http://www.nytimes.com/1979/03/05/archives/jamil-m-baroody-saudi-arabias-un-delegate-dies-had-uncommon.html?_r=0, 05/03/1979 et Arash Norouzi, « Jamil M. Baroody, Renegade Saudi Ambassador », www.mohammadmossadegh.com/news, 06/08/2007.
- ⁹ Ḥusayn Rāshid al-Sabāgh, « Zakarīyyat ma' al-su'afara' al-'Arab fī New-York, *Al-Wasatnews*, 16/11/2006, <http://www.alwasatnews.com/news/756513.html>. Information confirmée sur le blog ouvert par la diplomate états-unienne Carol Fleming, mariée à un Saoudien et cherchant à promouvoir l'entente entre les deux pays, <https://americanbedu.com/2009/10/27/saudi-arabia-and-its-christian-un-ambassador/>.
- ¹⁰ Ibrahim b. 'Abd al-'Azīz al-Šadī, « Al- 'Ālim al-'Arabī wa ḥuqūq al-insān », <http://www.alriyadh.com/720516>. Consulté le 08/01/2016.
- ¹¹ Mary Ann Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights*, New York/Toronto, Random House, 2002 (2001), p. 148.
- ¹² Ibid., p. 141-142. L'intervention date du 2 octobre 1948.
- ¹³ AP, « Wahid Raafat », *The New York Times*, 13/05/1987.
- ¹⁴ Assemblée générale des Nations Unies, 3^e session, séance plénière 180, 1948, p. 912 et 913.
- ¹⁵ Eleanor Roosevelt, *On My Own : The Years since the White House*, version numérique en ligne : <https://books.google.fr/books?id=cD1vCwAAQBAJ&pg=PT96&lpg=PT96&dq=Alexe%C3%AF+P.+Pavlov,+united+nations&source=bl&ots=NUMICgIz4R&sig=RgAVHhVfatviemyDQcAJQm65dE&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKewjKosT69OfVahXF1RoKHWA3DJ4Q6AEIaDAM#v=snippet&q=freedom%20of%20conscience&f=false>
- ¹⁶ Mary Ann Glendon, *A World Made New*, op. cit., p. 168.
- ¹⁷ « Mohammad Habib », notice biographique sur le site du mouvement Aligarh, du nom de l'établissement où Mohammad Habib a enseigné, http://aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/Prof_Mohammad_Habib
- ¹⁸ CR, 183^e séance, p. 912. Mary Ann Glendon, *A World Made New*, op. cit., p. 154.
- ¹⁹ Marc Bossuyt, *Guide to the "travaux préparatoires" of the International Covenant on Civil and Politic Rights*, Nijhoff, 1987.
- ²⁰ Michel Levinet, *Théorie générale des droits et libertés*, Bruxelles, Bruylant, 2010, p. 309-335 et p. 357-365.
- ²¹ Pacte international relatif aux droits civils et politiques, New York, 16 décembre 1966, <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- ²² Ces déclarations de réserve sont disponibles sur le site des Nations Unies : <http://treaties.un.org/> « Collection des traités des Nations Unies ».
- ²³ Jeanne Hersch (dir.), *Le droit d'être un homme*, Paris, Unesco, 1968. Recueil de textes en ligne sur le site de l'UNESCO : <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002192/219297fo.pdf>.
- ²⁴ R. Garreton, « La valeur juridique de la Déclaration universelle dans le système des Nations unies », dans *La Déclaration universelle des droits de l'homme, 1948-1998. Avenir d'un idéal commun*, Commission consultative des Droits de l'homme (éd.), Paris, *La Documentation française*, 1999, p. 271-281.
- ²⁵ Christophe Jaffrelot, *Le syndrome pakistanais*, Paris, Fayard, 2013, 664 p.

- ²⁶ « The Objectives Resolution », texte adoptée par l'Assemblée constituante du Pakistan le 12 Mars 1949, et inclus dans les constitutions de 1973, 1985 et 2010. Entre 1985 et 2010, le qualificatif « freely » concernant la profession et la pratique de la religion des minorités disparu avant d'être rétabli. Texte en ligne sur le site gouvernemental du Pakistan : <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex.html>
- ²⁷ Nombres donnés lors du recensement de 1981 (cf. Michel Boivin, *Le Pakistan*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996, p. 14).
- ²⁸ Anthony J. S. Reid, *The Indonesian National Revolution 1945-1950*, Melbourne, Longman Pty Ltd., 1973.
- ²⁹ Saifuddin Anshari, « The Jakarta Charter of June 1945 : A History of the Gentleman's Agreement between the Islamic and the Secular Nationalists in Modern Indonesia », Thèse soutenue à l'Institute of Islamic Studies, McGill University, 1976, p. 5.
- ³⁰ Ibid., p. 28.
- ³¹ Ibid., p. 29, 32,
- ³² Andrée Feillard et Rémy Madinier, « Entre traditionalisme et modernisme. L'expression politique de l'islam en Indonésie », dans Françoise Cayrac-Blanchard, Stéphane Doyet et Frédéric Durand (dir.), *Indonésie. Un demi-siècle de construction nationale*, Paris, L'Harmattan, « Recherches asiatiques », 2000, p. 236-239.
- ³³ Décret de 1965, converti en loi en 1969.
- ³⁴ R.E. Elson, *Suharto. A Political Biography*, Cambridge University Press, 2001, 396 p.
- ³⁵ Nathalie Bernard-Maugiron, « Les constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, [Deuxième série, 4-5 | 2001](http://ema.revues.org/868), mis en ligne le 08 juillet 2008, <http://ema.revues.org/868>
- ³⁶ Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Non-musulmans en pays d'islam. Cas de l'Égypte*, Fribourg (Suisse), Editions universitaires, 1979, p. 258-259.
- ³⁷ Guy Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, Leiden et Boston, Brill, 2007 ; et Enid Hill, *Al-Sanhuri and Islamic Law. The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of 'Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri Egyptian Jurist and Scholar 1895-1971*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1987
- ³⁸ Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1993, p. 84.
- ³⁹ Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'islam*, Beyrouth, 1958.
- ⁴⁰ Sobhi Mahmassani, « The Principal of International Law in the Light of Islamic Doctrine », *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de la Haye*, tome 117, I, 1966, p. 280.
- ⁴¹ Saïd Ramadan, *Islamic Law. Its Scope and Equity*, London/Geneva, P.R. MacMillan Limited, p. 154-155.
- ⁴² Articles publiés postérieurement dans *West versus Islam*.
- ⁴³ Sayyid Abul A'lā Maudūdī, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications, 1955 pour la traduction par Khurshid Ahmad (1941), p. 30, p. 165, p. 169-172, p. 256, p. 268.
- ⁴⁴ Abū al-'Ala al-Mawdūdī, *The Islamic Law and Constitution*, op. cit., p. 75-76. Traduction de l'extrait en français par Emilio Platti, *Que penser de... ? L'islamisme*, Namur, Editions jésuites, 2016, p. 63-64.
- ⁴⁵ Deborah Baker, *The Convert: A Tale of Exile and Extremism*, Minneapolis, Graywolf Press, 2011, 272 p.
- ⁴⁶ Ruhollah Khomeyni, extraits de *Valayat-e-Faghih* traduit par Jean-Marie Xavière dans *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux de l'Ayatollah Khomeiny*, Paris, Editions Libres-Hallier, 1979, p. 19-20.
- ⁴⁷ *Huqûq Ahl al-dhimma + Al-Jihâd fî Sabîl Allah + Rissâlatân bayna al-Bâbâ wa al-Mawdûdî*, 1968, à l'occasion de la journée de la paix. + *Al-mustalahât al-'Arba'a fî al-Qur'ân*
- ⁴⁸ Muhammad al-Bahî, *al-Fikr al-Islâmî al-hadîth wa silatuhu bil-isti'mâr al-gharbî*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1968 (1957), p. 23 et 71.
- ⁴⁹ Dominique Avon, « L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950 », *Vingtième siècle*, n°130, avril-juin 2016, p. 45-58.
- ⁵⁰ Abd el-Halim Mahmoud, *Al-Mohâsibî. Un mystique musulman religieux et moraliste*, thèse sous la direction de Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1940.
- ⁵¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Faylasūf al-Muslim René Guénon aw 'Abd al-Wāḥid Yahyā ou Cheikh Abdel Wahed Yehia*, Le Caire, Editions Lagnat al-Bayan al-'Arabi, 1954. Traduction (avec modification du titre puisque « le philosophe musulman » est remplacé par « un soufi d'Occident ») augmentée d'une préface : Abd-al-Ḥalīm Maḥmūd, *Un soufi d'Occident. René Guénon. Shaykh 'Abd al-Wāḥid Yahyâ*, traduit de l'arabe par 'Abd-al-Wadūd Jean Gouraud, préface de 'Abd-al-Haqq Guiderdoni, Le Caire/Beyrouth, GEBO (General Egyptian Book Organization) / Dar Albouraq, 2007, 182 p.

25 Octobre 2018

⁵² Moshe Albo et Yorum Meital, « The Independant Path of Shaykh al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », *Die Welt des Islams*, 2014, n°54, p. 159-182.

⁵³ Hatsuki Aishima, « A Sufi’-Ālim Intellectual in Contemporary Egypt ‘Al-Ghazālī of 14th Century A.H.’ Shaykh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », dans Eric Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose / Espace du Temps Présent / Editions Aini Bennai, 2005, p. 319-330.

⁵⁴ Al-Duktūr ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Ḥamdu-li-lāh, hazi-hi Ḥayyātī* [« Grâce à Dieu, c’est là ma vie »], Le Caire, Dār al-Ma ‘ārif, 1981, 186 p.

⁵⁵ Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Quṭb Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, Cerf, 2004 (édition revue et augmentée par rapport à l’édition de 1984), p. 22-23.

⁵⁶ Sayyid Quṭb, *Fī ḡilāl al-Qur’ān* [« A l’ombre du Coran »], 1891 et 1442, cité et traduit par ⁵⁶ Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Quṭb Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, Cerf, 2004, p. 131 et p. 315-316.

⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki Islamiyye ve Istilaat-I Fikhiyye Kamusu*, 1969, p. 14. Extrait cité par Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 60.

⁵⁸ Résolution 32/130 de l’Assemblée générale des Nations Unies : « Autres méthodes et moyens qui s’offrent dans le cadre des organismes des Nations Unies pour mieux assurer la jouissance effective des droits de l’homme et des libertés fondamentales ». Document en ligne :

http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/32/130&Lang=F

⁵⁹ Déclaration sur l’élimination de toutes formes d’intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, proclamée par l’Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981 (résolution 36/55), <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/ReligionOrBelief.aspx>

⁶⁰ Convention adoptée le 10 décembre 1984, dans la résolution 39/46, entrée en vigueur le 26 juin 1987. Texte intégral en ligne : <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>

⁶¹ Résolution 1986/20.

⁶² Extrait du rapport de M. Angelo Vidal d’Almeida Ribeiro, Rapporteur spécial nommé conformément à la résolution 1986/20 de la Commission des droits de l’homme, 30 décembre 1988, p. 57. Document en ligne : <http://repository.un.org/handle/11176/178832>

⁶³ Article 14 de la Convention relative aux droits de l’enfant adoptée par l’Assemblée générale des Nations-Unies le 20 novembre 1989.

⁶⁴ *Convention relative aux droits de l’enfant*, adoptée et ouverte à la signature, ratification et adhésion par l’Assemblée générale dans sa résolution 44/25 du 20 novembre 1989, entrée en vigueur le 2 septembre 1990, <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx> [Voir] Eva Brems, *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child, Article 14 : The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 23-24.

⁶⁵ Mohammed Amin Al-Midani (préf. Jean-François Collange), *Les droits de l’homme et l’Islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*, Strasbourg, Université Marc Bloch, Association des Publications de la Faculté de Théologie protestante, 2003, p. 103 sqq. Robert Caspar, « Les déclarations des droits de l’homme en Islam depuis dix ans », *Islamochristiana* 9 (1983), p. 65-73. Sur ces colloques, voir [en arabe] *Le dogme musulman et les droits de l’homme en islam*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-lubnānī, s.d.

⁶⁶ Jacques Jomier, « Les congrès de l’Académie de recherches islamiques », *MIDEO* (Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales), 1980, n°14, p. 95. Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam. Les oulémas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 156-158.

⁶⁷ Yadh Ben Achour, *Politique, Religion et Droit dans le Monde Arabe*, Tunis, Cérés Productions – Cerp, 1992, p. 233-236.

⁶⁸ Mouna Mohammed Cherif, « La conversion ou l’apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l’Algérie indépendante », *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires* (2011), consultable sur internet à l’adresse <http://cerri.revues.org/809>.

⁶⁹ Article 12 (a) de la Déclaration islamique des droits de l’homme selon le Conseil islamique. Unesco, Paris, 19 septembre 1981. Le texte en langue française en accès libre est erroné (https://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration_islamique_universelle_des_droits_de_l%E2%80%99homme)

25 Octobre 2018

[de 1981](#)). Il est à noter que ce document ne figure pas sur le site officiel de l'UNESCO.

<http://www.unesco.org/new/fr/>

⁷⁰ Résolution n°3/14-ORG. Extraits cités par Mohammed Amin Al-Midani, *Introduction à l'Islam et les droits de l'homme*, Saarbrücken, Editions européennes, 2017, p. 120-121.

⁷¹ Il n'existe qu'une occurrence de ce terme dans le texte coranique : 30, 30.

⁷² Résolution 49/19-P. Déclaration islamique des droits de l'homme en islam, adoptée par les Ministres des Affaires étrangères de l'OCI (Organisation de la conférence islamique), Le Caire, 5 août 1990, www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/HP_Arabe.htm, version originale arabe et version française consultées le 05/11/2010 et le 12/07/2011.

⁷³ Sur cette question, cf. Harith Al-Dabbagh, « Les mesures de protection de l'enfant sans parents connus : mutations de la conception musulmane de la filiation (nassab) en droit irakien », *Annuaire Droit et Religions*, 2017-2018, vol. 9, p. 229-269.

⁷⁴ « Déclaration sur les droits et la protection de l'enfant dans le monde islamique », Casablanca, 13-15 décembre 1994, [Voir le texte en arabe qui ne figure pas sur le site de l'OCI], commentée par Mohammed Amin al-Midani, « La protection des droits de l'enfant au sein de l'Organisation de la Conférence islamique », s.d., https://www.acihl.org/articles.htm?article_id=14.

⁷⁵ Extrait du *Covenant des droits de l'enfant en islam*. Sur le site officiel de l'OCI : version en arabe (<http://ww1.oic-oci.org/arabic/conventions/Rights%20of%20the%20Child%20In%20Islam%20A.pdf>), version en français (<http://ww1.oic-oci.org/french/conventions/Rights%20of%20the%20Child%20In%20Islam%20F.pdf>).

⁷⁶ Sami Aldeeb, *Les sanctions dans l'islam : avec le texte et la traduction du code pénal arabe unifié de la Ligue arabe*, Charleston, Createspace (Amazon), 2016, p. 76-78 et p. 48.

⁷⁷ Ce diplomate fut ultérieurement connu pour avoir échappé à une condamnation pour violence du fait de son immunité (Julia Preston, « U.S. Asks Pakistan to Lift U.N. Envoy's Immunity After a Violent Quarrel », *The New York Times*, 08/01/2003), pour avoir été démis de ses fonctions de représentant permanent du Pakistan aux Nations-Unies (2002-2008) en raison de la manière dont il avait présenté l'assassinat de Benazir Bhutto, et pour son rôle de conseiller au sein de l'ONG « Counter Extremism Project » lancé en 2014.

⁷⁸ Extrait de la résolution E/CN.4/RES/1999/82. Document en ligne :

<http://ap.ohchr.org/documents/gmainec.aspx>

⁷⁹ Article 30 de la « Charte arabe des droits de l'homme de 2004 ». Texte en ligne :

https://acihi.org/texts.htm?article_id=16 (la version originale en arabe, ainsi que la version en anglais, figurent sur le même site, celui du Centre Arabe pour l'Education au Droit International Humanitaire et aux Droits Humains.

⁸⁰ Scott Wilson, « Rasha Hussain, a Muslim and new U.S. envoy, is bridge between two worlds », www.washingtonpost.com, 01/03/2010.

⁸¹ En Indonésie : le pouvoir imposa aux partis musulmans une organisation unitaire, le Partai Persatuan Pembangunan, PPP [« Parti Unité-Développement »], alors que les partis chrétiens rejoignaient une autre formation, le PDI [« Parti de la démocratie d'Indonésie »], deux organisations d'opposition minoritaires face au Golkar.

⁸² Article 46 de la Constitution égyptienne de 1971 (cf. Eric Canal-Forgues, *Recueil des Constitutions des Pays arabes*, Bruxelles, Bruylant – Cedroma, 2000, p. 242 pour le texte original et p. 110 pour la traduction française.

⁸³ « L'islam est la religion de l'Etat et la langue arabe est sa langue officielle ; les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation. » (article 2 de la Constitution égyptienne de 1971) dans Eric Canal-Forgues (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 106 pour la traduction française et p. 239 pour la version originale en arabe.

⁸⁴ Art. 2 de la constitution jordanienne. dans Eric Canal-Forgues (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, op. cit., p. 199 pour la traduction française et p. 3 pour la version originale en arabe.

⁸⁵ Saad Eddin Ibrahim, « An Islamic Alternative in Egypt : The Muslim Brotherhood and Sadat », *Arab Studies Quarterly*, Printemps 1982, vol. 4, n°1-2, p. 75-93.

⁸⁶ Laure Guirguis, *Coptes d'Egypte et reconfigurations politiques (2005-2012)*, Paris, Karthala/IISMM, 2012, p. 20.

⁸⁷ Eric Canal-Forgues (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, op. cit., p. 401 pour la traduction française et p. 145 pour la version originale en arabe.

25 Octobre 2018

- ⁸⁸ Eric Canal-Forgues (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, op. cit., p. 291-292 pour la traduction française et p. 233-234 pour la version originale en arabe.
- ⁸⁹ Nabil Mouline, *Les Clercs de l'Islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, « Proche-Orient », 2011, p. 211-222.
- ⁹⁰ Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 81-82.
- ⁹¹ Krämer Gudrun, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/2004, n° 82, p. 131-143, www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-2-page-131.htm, consulté le 29/10/2016.
- ⁹² A. Hellyer [article dans *Oasis*]
- ⁹³ Voir ses statuts modifiés en 1968.
- ⁹⁴ Gilles Kepel, *Jihād. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 76. Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, PUF, « Proche-Orient », 2010, p. 110-122.
- ⁹⁵ Jean Gueyras, « L'Irak après sept ans de guerre », *Politique étrangère*, 1987, n°2, p. 317-325.
- ⁹⁶ Raymond Goy, « La réunification du Yémen », *Annuaire français de droit international*, 1990, vol. 36, p. 249-265.
- ⁹⁷ Constitution du 17 novembre 1970, amendée en octobre 1978
- ⁹⁸ AFP, « Indonésie : coups de canne pour 13 personnes dont six femmes aux termes de la charia », www.lorientlejour.com, 17.10.2016.
- ⁹⁹ Constitution de la République d'Indonésie de 1945 après les quatre amendements adoptés entre 1999 et 2000.
- ¹⁰⁰ « En Malaisie, une journal chrétien ne peut plus écrire le mot Allah », www.lorientlejour.com, 14/10/2013.
- ¹⁰¹ Charlotte Boitiaux, « Sherry Rehman, une parlementaire indépendante menacée par les islamistes », www.france24.com/fr, 07.03.2011.
- ¹⁰² Extrait de l'article 45 de la constitution de la République islamique d'Afghanistan du 3 janvier 2004. Document en ligne : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/af2004.htm>
- ¹⁰³ Halkawt Hakim, « L'Irak : de la Constitution intérimaire à la Constitution permanente », *CEMOTI (Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien)*, 2004, p. 261-274.
- ¹⁰⁴ Article 222 du Code pénal marocain.
- ¹⁰⁵ Mohamed Sghir Janjar, « L'épisode MALI : réflexions sur un cas de désobéissance civile au Maroc », p. 5., document personnel de Haoues Seniguer, cité dans la note 1319 de sa thèse, p. 645.
- ¹⁰⁶ Dominique Avon, « L'athéisme face aux pays majoritairement musulmans », dans Patrice Dartevelle, *L'athéisme dans le monde*, ABA Editions, "Etudes athées", Bruxelles, 2015, p. 87-123, article en ligne à l'adresse suivante : <http://ipra.hypotheses.org/45>
- ¹⁰⁷ « La liberté de conscience, principe inédit dans le monde arabe », interview de Yadh Ben Achour par Isabelle Mandraud, *Le Monde*, 30/01/2014, www.lemonde.fr, consulté le 01/02/2014.
- ¹⁰⁸ Tāhā Jābir al-'Alwānī, *Lā Ikrah fī al-dīn. Ishkāliyat al-ridda wa-l-murtadīn min šadr al-islām ila al-yawm*, Herndon (Etats-Unis), Maktaba al-Šurūk al-Dawliyya, 2006 (2003), p. 14.
- ¹⁰⁹ G. Dole (préf. Jean-Claude Javillier), *La Liberté d'opinion et de conscience en droit comparé du travail. Union européenne*, Tome I *Droit européen et droit français*, Paris, L.G.D.J., 1997, p. 30 sqq.
- ¹¹⁰ L'ouvrage était vendu à l'adresse suivante : <http://havredesavoir-shop.fr/figh/239-les-fondements-du-droit-musulman-abd-al-wahab-khallaf.html> . Au printemps 2018, une mention indiquait : « Ce produit n'est plus en stock ».
- ¹¹¹ Leïla Babès et Michel Renard, « Quelle liberté de conscience ? », *Libération*, 26 juin 2000.
- ¹¹² Charte pour les musulmans d'Europe, élaboré par la FOIE, 2008, consultable sur internet à l'adresse www.rabita.ch (17 novembre 2010). Voir également C. HAFIZ – Gilles DEVERS, *Droit et religion musulmane*, Paris, Dalloz, 2005 ("Etats de droits"), 320 p.
- ¹¹³ Répression violente. Celle-ci frappa 'Organisasi Negara Islam Indonesia Gaya Baru [« Organisation de l'Etat Islamique Indonésien Nouvelle Formule »], le Komando Jihad, responsable d'assassinats entre 1978 et 1981, le Dewan Revolusi Islam Indonesia [« Conseil de la Révolution islamique d'Indonésie »], et le Jihad Fisabilillah.
- ¹¹⁴ Cité par Wael Saleh, *A la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, « Etudes post-printemps arabe », 2018, 160.
- ¹¹⁵ *Fatāwa* de l'Organisme scientifique préposé à la consultation juridique (trad. D. Avon).

25 Octobre 2018

¹¹⁶ Aḥmad Aīt 'Iza, Idrīs bin al-Dāwiyya, Sa'īd Bīhī, Sā'īd Shibār, Muḥammad Kanūn al-Ḥusnī, *Voie des Savants musulmans*, Rabat, Publications du Haut Conseil des 'Ulama, 2017 (traduction D. Avon). La publication de cet ouvrage a été saluée par plusieurs commentateurs arabophones, francophones et anglophones, dont : Hassan al-'Ashraf, « 'Ulamā' al-Maghrib yatarāj'u 'an fatwā qatl al-murtad », www.alaraby.co.uk, 06.02.2017. « Majlis al-'Ulamā' al-'A'lā yatarāja'u 'an fatwā qatl al-murtad », www.febrayer.com, 06.02.2017. Amīna al-Sulaymānī, « 'Sabīl al-'Ulamā' : wathīqa jadīda yatabannā-hā Majlis al-'Ulamā' al-'A'lā », www.islammaghribi.com, 03.02.2017. Ezzoubeir Jabrane, « Morocco's High Religious Committee Says Apostates Should Not Be Killed », www.morocoworldnews.com, 06.02.2017. Fouad Laroui, « Apostasie et peine de mort : chapeau, messieurs les oulémas ! », www.jeuneafrique.com, 21.03.2017.