



HAL
open science

La problématique de l'apostasie et ses déclinaisons dans les Etats à référence musulmane. Autour de l'article 18 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme

Dominique Avon

► To cite this version:

Dominique Avon. La problématique de l'apostasie et ses déclinaisons dans les Etats à référence musulmane. Autour de l'article 18 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Valentine Zuber; Emmanuel Decaux; Alexandre Boza. Histoire et postérité de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Nouvelles approches, Presses universitaires de Rennes, pp.167-178, 2022, L'univers des Normes, 9782753583078. hal-03676394

HAL Id: hal-03676394

<https://hal.science/hal-03676394>

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.

23 Novembre 2018

LA PROBLEMATIQUE DE L' APOSTASIE ET SES DECLINAISONS

DANS LES ÉTATS A REFERENCE MUSULMANE

AUTOUR DE L'ARTICLE 18 DE LA DDUH

Entre février et juin 1948, au sein de la Commission des droits de l'homme (CDH), le philosophe libanais de confession grecque-orthodoxe Charles Malik œuvra pour l'inscription du principe de « liberté de conscience » à côté de celui de « liberté de religion ». La traduction vers l'arabe ne prêtait pas à ambiguïté du fait du choix de la formule en arabe *hurriyya al-ḍamīr* et de la mention explicite de la possibilité de changer sa religion ou son dogme [*'aqīdatahu*] :

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 rites¹.

Un autre Libanais, Jamil Baroody, de confession maronite, représentant de l'Arabie saoudite, de même que ses homologues égyptiens et pakistanais, tentèrent de s'opposer à la teneur de l'article au nom d'une incompatibilité avec des éléments du Coran, de la tradition musulmane ou d'un risque de prosélytisme chrétien. Le document n'ayant pas de valeur contraignante, l'Égypte et le Pakistan se rallièrent au vote en faveur de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* et l'Arabie saoudite s'abstint. L'« idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations² » ne résista qu'en partie au temps. Dix-huit ans plus tard, rejoints par d'autres, ces mêmes États obtinrent une modification de la version initiale du *Pacte relatif aux droits civils et politiques*³ (1966), en substituant la mention « la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix⁴ » à celle, plus explicite, de « liberté de changer de religion ou de conviction », puis en émettant des réserves⁵ qui subordonnaient leur ratification à des conditions comme celle de la conformité aux *aḥkām al-sharī'a al-islāmiyya* [« dispositions de la charia islamique »].

De quoi ces réticences ou oppositions étaient-elles le nom ? Du refus de reconnaître à une personne de confession musulmane le droit de changer de religion ou de ne pas en avoir⁶. Dans les États se référant constitutionnellement à l'islam, quatre références s'imbriquèrent alors autour de cette problématique : celle du droit international des droits de l'homme ; celle du droit national ; celle des droits régionaux ; celle du droit religieux. Entre chacun de ces niveaux, il y eut du jeu dont profitèrent les tenants d'une conception intégrale de l'islam, celle qui faisait prévaloir des règles précises attribuées à Dieu sur toutes les autres lois. Ils s'appuyèrent sur un réseau de savants religieux promoteurs de la représentation d'un islam hors de l'emprise du temps comme de l'espace, et bénéficièrent à la fois de l'accroissement de puissance financières des pétromonarchies, États parmi les plus intransigeants en la matière et d'une ignorance de certains de leurs interlocuteurs, et ils marginalisèrent les tenants d'une conception libérale de l'islam.

23 Novembre 2018

1- La promotion des références juridiques islamiques dans le droit national

Jusqu'à la fin des années 1970, l'Égypte donna la mesure pour l'ensemble du monde arabe. 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'État ». Lors des indépendances, acquises au terme de négociations ou de guerres dont la plus violente se déroula en Algérie, les diverses lois fondamentales garantirent la prééminence des chefs de l'État au détriment d'une conception plus équilibrée des pouvoirs⁷. Mais la référence islamique laissa hors de leur champ de décision immédiat une partie des normes de la cité. L'expression de *hurriyya al-'itiqad* qui, au Caire, associait la liberté à une doctrine religieuse spécifique, fut reprise par plusieurs États (Irak, 1925 ; Liban, 1926 ; Syrie, 1930 et 1973) ou trouva des déclinaisons sous les termes de *hurriyya al-mu'ataqad* (Tunisie, 1959 ; Irak, 1970 ; Algérie, 1996) et de *hurriyya al-'aqida* (Jordanie, 1928 et 1952) subordonnées à « l'ordre public » et dans certains cas aux « coutumes établies ». Cette liberté de doctrine religieuse était parfois associée à celle de l'expression du culte, elle ne signifiait nullement une liberté de croire ce que d'aucun aurait voulu, ni une liberté de ne pas croire, y compris à Bahreïn, seul État arabe à avoir inclus *hurriyya al-ḍamir* [« liberté de conscience »] dans sa Constitution⁸.

L'Égypte 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 78/1931⁹ ». Les États du monde arabe s'en inspirèrent, tout comme ils considérèrent que le Code pénal égyptien de 1937 pouvait servir de matrice pour leurs besoins, et ce d'autant plus que les juristes y avaient insérés le terme de *sharī'a* (art. 7) qui n'avait pas été utilisé dans la Constitution jusqu'à l'adoption de celle de 1971. Le Code civil égyptien, incluant lui aussi une référence à la *sharī'a* (article 1^{er} §2) servit également de modèle à ceux de Jordanie et de Libye¹⁰. Ces choix eurent des conséquences en matière de limitation des libertés individuelles et d'inégalité des cultes. Dans aucun de ces États, les femmes musulmanes n'eurent le droit de se marier avec des hommes d'une autre confession. Dans aucun de ces États, 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 qui dispensait le néo-musulman de tout frais lors de l'enregistrement de son changement de religion.

Les conceptions libérales de la religion musulmane, développées au cours de la première moitié du xx^e siècle, 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 égyptien, soulignait la nécessité de tenir compte de l'apport de la littérature juridique européenne tout en faisant référence à la *sharī'a* dans un sens général. Contre cet apport se dressèrent les promoteurs du renforcement du *fiqh*, à la fois jurisprudence et méthode de jurisprudence islamiques, dans le droit des États. Selon eux, il ne fallait plus se contenter de composer avec le droit moderne mais d'y substituer la totalité des modalités, principes et règles normatives héritées pour répondre aux besoins du temps. 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. Cette conception était en adéquation avec celle qui était promue par les Frères musulmans fondés par Hassan al-Banna une génération plus tôt.

Surnommé *al-mujaddīd* [« le rénovateur »], l'un des penseurs musulmans les plus influents du courant intégral fut l'Indo-Pakistanaï Abū Al-'A'lā Mawdūdī. 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

23 Novembre 2018

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, et de la « liberté d'opinion et de croyance » à condition de ne pas prendre les armes contre le pouvoir. Cependant, d'une part il mentionna un sentiment moral inné en tout homme qu'il relia à l'islam, 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 »]. 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 »¹¹. Les thèses de Mawdūdī se déposèrent sur un terrain qui était préparé à les recevoir par la valorisation de *mabādi' al-islām* [« principes de l'islam »] présentés de manière atemporelle. Elles se diffusèrent en Asie du Sud-Est, en Iran où elles convergeaient en partie avec celles portées par l'ayatollah Rūhollah Khomeyni¹², dans le monde anglo-saxon grâce à Maryam Jameelah, États-Unienne de confession juive convertie à l'islam en 1961, ainsi que dans le monde arabe par l'intermédiaire du milieu des savants de l'institution d'al-Azhar comme par les militants bannaïtes (Frères musulmans) sous l'influence de leur nouveau mentor Sayyid Quṭb.

La convergence de l'effort collectif était nette. Wahhabites saoudiens, bannaïto-qutbistes, mawdudistes et khomeynistes 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 etc¹³. ». Si les hommes de religion et les juristes de cette tendance ne parvinrent à s'accorder sur le contenu d'un système alternatif global ils firent porter leur effort sur des points précis en recourant aux distinctions de la catégorie des « droits de Dieu » [*ḥuquq Allah*] incluant les devoirs rituels des musulmans [*'ibadat*] conçus comme intouchables par contraste avec les « obligations sociales » [*mu'amalat*] sujettes à l'interprétation¹⁴ : 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'apostasie 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* identifiée à *'amr bi-l-ma'aruf wa nahī 'an al-munkar* [« ordonnance du bien et pourchas du mal »]) ; l'interdit du prosélytisme sinon celui de l'islam ; l'interdit de reconnaissance d'une autre religion que celles qui étaient déjà inscrites dans la « Tradition ».

2- La mobilisation en vue de modifier le droit international des droits de l'homme

Forts de leurs succès au sein des États à référence musulmane les promoteurs d'une conception antilibérale de l'islam pesèrent au niveau régional et international. Le 25 novembre 1981, les représentants de l'Irak, de la Syrie et de l'Égypte à l'Assemblée générale des Nations Unies bloquèrent le projet de *Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction*. Ils 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 *sharī'a* ou des dispositions et lois s'en réclamant. En 1989, associés à d'autres coreligionnaires, ils empêchèrent l'insertion du droit au changement de religion pour l'enfant dans l'article 14 de la *Convention relative aux droits de l'enfant*¹⁵. Si la Turquie et le

23 Novembre 2018

Liban adhèrent au texte amendé, 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 encore des réserves sur les articles 14 (qui contenait l'expression « liberté de conscience »), 20 et 21. L'Arabie Saoudite émit une réserve générale sur toutes les dispositions qualifiées de contraires à la *sharī'a*.

Cheville ouvrière de l'Organisation de la Conférence islamique (OCI), l'Arabie saoudite favorisa l'adoption, par les ministres des Affaires étrangères de cette instance, de la *Déclaration sur les droits de l'homme en Islam* (Le Caire, 2 août 1990). 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 *fiṭra* [innéité] de l'homme », par conséquent il n'était « 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. 10) ni de contrevenir aux « principes de la *sharī'a* » (art. 22), « la seule source de référence pour interpréter ou clarifier tout article de cette Déclaration¹⁶ » (art. 25).

En novembre 1996, par un vote unanime des ministres de la Justice, la Ligue des États arabes adopta un projet de Code pénal unifié sanctionnant de mort ceux qui abandonnaient la religion musulmane. Traduit par « peines religieuses intangibles », la catégorie de *ḥudūd* 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 sans être considérées comme coraniques dans la mesure où la première était fondée sur deux *ḥadīth*-s et que la seconde était fixée par analogie avec la peine de l'imputation calomnieuse de fornication. Une minorité d'États, dont l'Arabie saoudite, le Soudan, la Mauritanie, avaient un droit national en conformité avec ces normes. Pour les autres celles-ci ne relevaient pas du droit national : elles restaient considérées comme sacrées dans le discours des savants, donc inabrogeables, mais suspendues. Quatre articles concernaient directement la *ridḍa* [« 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* ; d'autres lui étaient indirectement reliés :

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'État. [...]

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 supérieur 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

23 Novembre 2018

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 »].¹⁷

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 Akram, l'OCI demanda à la Commission des droits de l'homme (CDH) l'adoption d'une résolution portant sur la « diffamation de l'islam ». Ne parvenant pas à s'accorder sur l'analogie entre cette notion, le racisme et l'antisémitisme, les rédacteurs adoptèrent un intitulé plus large, celui de « diffamation des religions ». Ils firent référence à la *Charte des Nations Unies* ainsi qu'aux recommandations de la *Déclaration de Vienne* (1993) relatives à la lutte contre l'intolérance à l'égard des religions, mais ils n'évoquèrent pas la *DUDH* et maintinrent la structure première du texte qui concernait l'islam de manière exclusive¹⁸.

Dans un contexte d'intensification des conflits dans lesquels se mêlaient les références religieuses à d'autres motifs, la Ligue des États arabes adopta une Charte le 15 janvier 2008. Par l'article 30, ses membres 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 publique¹⁹ », 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 représentants de l'OCI, soit plus du quart du nombre d'États dans le monde, affirmèrent leur attachement aux principes de la *Charte des Nations Unies* et aux droits de l'homme « sur une base objective et indivisible, sans aucune sélectivité ni discrimination », mais aussi au droit des États membres « à adhérer à leurs spécificités religieuses, sociales et culturelles » en saisissant « l'occasion de la célébration du 60^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme pour faire connaître et mettre en relief le concept des droits de l'homme selon la vision islamique », associé au refus d'accepter l'universalité des droits de l'homme « comme prétexte pour s'immiscer dans les affaires intérieures des États et porter atteinte à leur souveraineté nationale²⁰ ».

3- Un exemple de tension entre deux référentiels : le Maroc

La professionnalisation de la vie politique et de la pratique juridique, dans le sens d'une subordination des libertés aux *religious values*, se développa de l'Indonésie à l'Afrique subsaharienne en passant par Brunei, la Malaisie le Pakistan, l'Afghanistan, l'Iran et l'ensemble du monde arabe, y compris sous occupation étrangère, comme en Irak²¹. Le rôle des autorités religieuses se renforça selon un *trend* de moyenne durée, en lien ou indépendamment des changements géopolitiques, accompagné d'une publicisation des désaccords sur la manière d'aller vers une société islamique idéale²². Au Maroc, monté sur le trône en 1999, **Mohammed VI** (n. 1963) régna en faisant des concessions partielles au courant intégral et au courant libéral. La *Moudawana* [« Code » relatif à la famille] de 2004, qui conféra davantage de droits aux femmes, ne remit pas en question l'interdit du mariage d'une musulmane avec un non-musulman. Emportant derrière lui l'adhésion de membres de plusieurs partis, **Abdelilah Benkirane**, chef du Parti de la Justice et du Développement, s'opposa à la reconnaissance de la liberté de conscience en affirmant que celle-ci aurait « des conséquences

23 Novembre 2018

néfastes sur l'identité islamique du pays » : « Que signifie la liberté de conscience ? Qu'on permette à certains laïcs de rompre publiquement le jeûne pendant le mois de Ramadan ? Que la liberté sexuelle et l'homosexualité soient banalisées et publiques²³ ? » La question n'était pas théorique. Le MALI (Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles) avait organisé un repas public lors du mois de Ramadan afin de réclamer la dépénalisation des interdits religieux au nom de la liberté de conscience et la police avait arrêté les dé-jeûneurs dont l'acte était passible d'une amende et d'un à six mois de prison²⁴. Les *'ulamā* ainsi que la majeure partie de la classe politique avaient dénoncé 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 marocain, le motif de condamnation ne pouvait être que la sécurité et la paix civiles²⁵, un argument que put utiliser la défense.

Une nouvelle Constitution entra en vigueur le 1^e juillet 2011, après avoir été approuvée par référendum avec 98 % des suffrages exprimés. Dans son préambule, les rédacteurs établirent que le royaume « réaffirm[ait] son attachement aux droits de l'homme tels qu'ils [étaie]nt universellement reconnus » pour s'engager à « bannir et combattre toute discrimination à l'encontre de quiconque, en raison [...] des croyances [ou] de la culture », en s'engageant à « harmoniser en conséquence les dispositions permanentes de sa législation nationale » dans « le respect de son identité nationale immuable ». Dans l'article 3, ils lièrent le principe selon lequel « l'islam [était] la religion de l'État » et la garantie « à tous [du] libre exercice des cultes ». Cette articulation, à l'instar de nombreuses Constitutions d'États se référant à l'islam, maintenait implicitement l'interdiction de l'apostasie pour les musulmans. Le Maroc était en particulier concerné par le cas de « Frère Rachid », fils d'un imâm mais dont le nom de famille n'est pas connu, converti au christianisme évangélique en 1990. Animateur de la chaîne satellitaire chrétienne Al Hayat TV basée à Chypre, interdite d'émission dans plusieurs États arabes, il dirigea à partir de 2005 des programmes hebdomadaires de débats avec des invités musulmans²⁶. Après 2014, les députés marocains renforcèrent l'article 219 du Code pénal prévoyant « des peines d'emprisonnement d'un à cinq ans » pour toute personne coupable « d'atteinte, d'offense ou d'insultes envers Dieu, ses prophètes et ses messagers » et des amendes ou peines de prison pour toute expression considérée comme une critique publique de l'islam, sous une forme orale ou écrite, imprimée ou électronique²⁷. Le Haut-Conseil des *'ulamā* du Maroc s'empara également de cette question, mais en adoptant deux positions contradictoires. Dans le recueil de *fatāwā* publié en 2012, figurait un avis juridique justifiant la peine de mort pour l'apostat, conformément à la position traditionnelle²⁸ :

Pour ce qui est de la liberté de doctrine et de religion, le droit révélé de l'Islam envisage cela avec un autre regard. Il engage le musulman à conserver sa conviction doctrinale et son appartenance religieuse, à renforcer la religion de l'Islam et le droit révélé de son Dieu souverain. Il considère son essence de musulman comme ce qui relève de l'authenticité par laquelle il est affilié à la religion des musulmans ou d'un père musulman, impliquant une obligation convictionnelle et sociale à l'égard de la *Umma*. Le droit révélé de l'Islam ne lui permet pas, de ce fait, de quitter sa religion et sa conviction doctrinale communautaire. Il ne l'accepte en aucun cas. Il considère que cette sortie est une apostasie envers l'islam et une mécréance à son égard. Il ordonne des préceptes légaux spécifiques en lien avec ceci. Sa mission prescrit le retour à sa religion et le fait de s'y fixer fermement, et si sa démarche saine est contrecarrée, il subira un dommage dans ce monde et dans l'éternité, et la peine islamique devra être appliquée à son encontre. [...] Et le Prophète (PSL) a dit : « Ceux qui changent leur religion, tuez-les. » Il a également dit : « Ne faites pas couler le sang du musulman, sinon pour l'une de ces trois raisons : l'adultère ; le fait de prendre la vie d'un autre ; l'abandon de sa religion, les sorties de la communauté. »²⁹

23 Novembre 2018

Sous la houlette d’Aḥmad Tawfiq, le ministère des « Biens de mainmorte et des Affaires islamiques » pesa pour infléchir cette position. Le ministre repoussa publiquement l’interprétation initiale des savants³⁰, il envisagea une application souple des mesures relatives à l’article 219 du Code pénal et il renforça son contrôle sur les prédicateurs et groupes religieux intransigeants. Vis-à-vis de ses partenaires étrangers, notamment la France et les États-Unis, la monarchie chérifienne s’attacha à mettre en avant le principe de « liberté religieuse » au sens de liberté du culte et de « citoyenneté » avec le plan national marocain 2010/2012 pour l’Alliance des civilisations (2010-2012), puis la Déclaration de Marrakech³¹ (2016). Dans les mois qui suivirent, une partie des membres du Haut-Conseil des *‘ulamā’* publièrent un traité dans lequel ils interprétèrent la sanction dans un sens inverse de celui qu’ils avaient proposé cinq ans plus tôt, témoignant du désarroi des *rijāl al-dīn* [« hommes de religion »] devant un corpus de textes, de normes et de pratiques sacralisés dont ils étaient les héritiers :

La question de l’apostasie et de l’apostat a agité l’islam des premiers temps, et n’a cessé de l’agiter. La compréhension la mieux attestée, celle dont la plupart conviennent, celle qui est conforme à l’esprit de la législation, de ses textes et de la biographie active du Prophète (PSL), c’est que le but de l’exécution de l’apostat, traître à la communauté, qui divulgue ses secrets, et qui s’appuie sur ses adversaires. Ce sens équivaut à celui de haute trahison dans les lois internationales. Et tel est le sens du dict [de Muḥammad] : « Celui qui change de religion, tuez-le. » Encadré par cet autre dict : « L’abandon de sa religion est synonyme de division de la communauté. » Sortir de la communauté des musulmans ne signifiait rien d’autre, à cette époque, que de rejoindre la communauté des associateurs, leurs adversaires et ennemis dans le contexte des guerres intestines. Dans ce cas-là, l’apostasie était politique et non intellectuelle. Le noble Coran a parlé de l’apostasie intellectuelle dans de nombreux versets, et il n’y a pas associé de peine religieuse. Il n’y a pas d’autres éléments, comme l’indique la parole du Très-Haut : « Ceux qui parmi vous abjureront leur religion et mourront infidèles, vaines seront pour eux leurs actions dans la vie immédiate et la vie future. Voilà les gens du feu, ils y demeureront éternellement. » [Al-Baqara : 215] Il y a, de même, des témoignages dans la biographie prophétique. Parmi ceux-ci, l’une des clauses du Traité de Hudaybiyya indique : Celui qui soumettra/deviendra musulman, puis se rebellera en rejoignant Quraysh, celui-là les musulmans ne le réclameront pas ; quand un des associateurs se rebellera pour rejoindre les musulmans, il sera renvoyé. Un Arabe s’étant converti à l’islam et ayant par la suite demandé de renier sa profession de foi, le Prophète (PSL) ne lui a rien fait, il a quitté Médine et il ne lui est rien arrivé de mal. En ce sens, le Prophète (PSL) a dit : « Médine expulse sa vilénie, elle est patiente avec ce qu’elle a de bon, comme Al-Kayr. » Il y a ainsi eu d’autres situations relatives au reniement (de la profession de foi) à l’époque du prophète, et la peine [de mort] n’a pas été appliquée.³²

*

De manière analogue à ce qui s’est passé au sein du christianisme, mais avec un décalage chronologique, le courant intégral de l’islam a opposé un régime d’autorité attribué à Dieu à un régime d’autorité fixé par des hommes en réaction aux fondements de la modernité politique. De ce fait, la liberté en général et la liberté de conscience en particulier furent subordonnées à un bloc considéré comme intangible. Avec d’autres harmoniques, les courants intégraux du judaïsme, du

23 Novembre 2018

bouddhisme, ou de l'hindouisme, déclinèrent leurs propres conceptions : un Israélien de nationalité juive peut être athée, mais il perd son identité juive en adoptant une autre religion ; une Birmane bouddhiste doit demander l'autorisation de l'administration pour se marier avec un non bouddhiste ; des hindous procèdent à des cérémonies de ré-hindouisation pour des Indiens musulmans ou chrétiens dont les ancêtres sont considérés comme ayant été dépouillés de leur identité profonde.

Au cours de ce demi-siècle, les législations antilibérales se sont nourries de la revendication de reconnaissance de différences culturelles et de sensibilités particulières portées par les *cultural studies* et les *post-colonial studies*. En contexte majoritairement musulman, la dissipation de la frontière entre dissidence religieuse et sédition politique, au cœur du droit européen séculier qui avait servi de cadre de référence du milieu du xx^e siècle au milieu du xix^e siècle même si une partie du corpus religieux avait été organisé de manière plus systématique sous l'impulsion des autorités coloniales, autorisa le renforcement des législations contre le « blasphème » ou « l'insulte » visant l'islam présenté comme un boc, la disqualification de toute opposition libérale, l'interdiction de recherches sur le corpus de la tradition musulmane, une censure accrue dans le champ de la création artistique, des limitations à la liberté religieuse (reconnaissance limitée à deux ou trois confessions ; interdiction de toute forme de mission sauf aux groupes musulmans etc.), du rejet du droit de liberté de conscience impliquant la lutte contre toutes les formes d'agnosticisme et d'athéisme. Durant cette période, les représentants des institutions religieuses musulmanes ont affirmé que la problématique de la sortie de l'islam était un non-sujet, que le fait de parler de la liberté individuelle incluant la possibilité d'adopter publiquement une autre religion ou de se situer en dehors de toute religion³³ était impensable pour une personne non soumise à des pressions extérieures, sinon pour faire le jeu des « ennemis » de l'islam, d'où la caution que certains apportèrent publiquement à la condamnation à mort du Soudanais Maḥmūd Muḥammad Tāhā (1985), ou aux assassinats de l'Égyptien Faraj Fūda³⁴ (1992), de l'Algérien Tahar Djaout (1993), du Turc Ugur Mumcu (1993).

Deux facteurs ont remis en question cette position, dont un signe a été l'adoption de l'article 6 de la Constitution tunisienne de 2014 garantissant à la fois la « liberté de conscience » et la protection du « sacré³⁵ » : d'une part l'universalisation de la présence musulmane dans presque tous les pays du monde, qui rendit plus difficile l'affirmation selon laquelle que la problématique du droit à changer de religion se posait uniquement pour les non-musulmans ; d'autre part la crise ouverte par les mouvements intégraux intransigeants, Daesh en tête, dont les responsables mirent en application nombre de règles enseignées dans les institutions musulmanes classiques, incluant la mort pour les apostats, et que leurs responsables refusèrent d'excommunier alors qu'ils n'avaient pas hésité à le faire dans le cas de musulmans qui proposaient une relecture des textes de la tradition musulmane³⁶ et une abrogation de règles religieuses. Cette crise, mise à jour par des intellectuels de tendance libérale³⁷, est au cœur de la réflexion contemporaine de savants dont certains maintiennent une position classique relative à la peine capitale prévue pour les apostats³⁸ quand d'autres veulent s'en affranchir³⁹.

Dominique Avon

[Directeur d'études, EPHE, PSL](#)

GSRL (UMR 8582)

Directeur adjoint de l'IISMM

23 Novembre 2018

¹ Article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/#a18>.

² Roberto GARRETON, « La valeur juridique de la Déclaration universelle dans le système des Nations unies », in *La Déclaration universelle des droits de l'homme, 1948-1998. Avenir d'un idéal commun*, Commission consultative des Droits de l'homme, Paris, *La Documentation française*, 1999, p. 271-281.

³ Michel LEVINET, *Théorie générale des droits et libertés*, Bruxelles, Bruylant, 2010, p. 309-335 et p. 357-365.

⁴ Pacte international relatif aux droits civils et politiques, New York, 16 décembre 1966, <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

⁵ Déclarations de réserve disponibles sur le site des Nations Unies : <http://treaties.un.org/> « Collection des traités des Nations Unies ».

⁶ Dominique AVON, « États à référence musulmane, droit de liberté doctrinale et droit de liberté de conscience », in Mustapha AFROUKH (éd.), *L'islam en droit international des droits de l'homme*, actes du colloque organisé à l'Université de Montpellier sous l'égide de IDEDH (25-26 octobre 2018), Paris, Institut Universitaire Varenne, coll. « Transition & Justice », 2019, p. 41-76.

⁷ Nathalie BERNARD-MAUGIRON, « Les Constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, n°4-5, 2001 [<http://ema.revues.org/868>].

⁸ Article 22 de la Constitution de l'État du Bahreïn, in Éric CANAL-FORGUES (éd.), *Recueil des Constitutions des Pays arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, texte arabe p. 50 et texte français p. 73.

⁹ Sami Awad ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Non-musulmans en pays d'islam. Cas de l'Égypte*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1979, p. 258-259.

¹⁰ Guy BECHOR, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 81-88.

¹¹ Sayyid Abul A'lā MAUDŪDĪ, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications, 1955 pour la traduction par Khurshid Ahmad (1941), p. 30, p. 75-76, p. 165, p. 169-172, p. 256, p. 268.

¹² Ruhollah KHOMEYNI, extraits de *Valayaté-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.

¹³ Olivier CARRÉ, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 81-82.

¹⁴ Krämer GUDRUN, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°82, 2004, p. 131-143.

¹⁵ Extrait de l'article 14 de la *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>]. Sur la question spécifique de la « liberté de conscience », 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*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 12-17.

¹⁶ Résolution 49/19-P. *Déclaration islamique des droits de l'homme en islam*, adoptée par les Ministres des Affaires étrangères de l'OIC (Organisation de la conférence islamique), Le Caire, 5 août 1990, [www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/HP_Arabe.htm].

¹⁷ 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.

¹⁸ Extrait de la résolution E/CN.4/RES/1999/82 [<http://ap.ohchr.org/documents/gmainec.aspx>].

23 Novembre 2018

¹⁹ Article 30 de la *Charte arabe des droits de l'homme de 2004* [https://aci.hl.org/texts.htm?article_id=16]. La version originale en arabe, ainsi que la version en anglais, figurent également sur le site du Centre Arabe pour l'Éducation au Droit International Humanitaire et aux Droits Humains.

²⁰ Extrait du communiqué final de la 11^e session de la Conférence islamique au sommet, Dakar, 13-14 mars 2008, § 106 et 112 [<https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=228&refID=9>].

²¹ Halkawt Hakim, « L'Irak : de la Constitution intérimaire à la Constitution permanente », *CEMOTI* (Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien), 2004, p. 261-274.

²² Dominique AVON, « Islam sunnite. Élitisme, doctrines, débats (xix^e-xx^e siècles). La crise dans la pensée sunnite de la fin du xx^e et du début du xxi^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sections des sciences religieuses*, tome 126, 2017-2018, p. 341-359.

²³ Cité par Rachid Benzine : « Autrement : Adieu à la liberté de conscience », www.yabiladi.com, 29.06.2011.

²⁴ Article 222 du Code pénal marocain, extrait du *Bulletin Officiel* n°2640 bis du 05 juin 1963 [<http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/Code%20Penal.htm>].

²⁵ Mohamed Sghir JANJAR, « L'épisode MALI : réflexions sur un cas de désobéissance civile au Maroc », p. 5. Cité par Haoues SENIGUER, « Genèse et reconfigurations de l'islamisme marocain. Itinéraires d'activistes de la Jeunesse islamique au Parti de la Justice et du Développement/Mouvement Unicité et Réforme (1969-2008) », thèse sous la direction de Mohamed-Chérif Ferjani, soutenue à l'université Lumière Lyon 2 le 07 décembre 2012, p. 645, note 1319.

²⁶ L'un de ses ouvrages a été traduit en français par Maurice Saliba : Frère RACHID, *Daech et l'islam. L'analyse d'un ex-musulman*, Water Life Publishing, 2017.

²⁷ Chapitre relatif au Maroc dans le *International Religious Freedom Report for 2016* [<https://ma.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/153/MOROCCO-IRF-2016-FRE-FINAL.pdf>]. Voir également le rapport de 2016 sur *La liberté religieuse dans le monde* rédigé par des membres de l'organisation Aide à l'Église en détresse [<http://www.liberte-religieuse.org/maroc/>].

²⁸ Mohammed Amin AL-MIDANI, *Introduction à l'Islam et les droits de l'homme*, Sarrebruck, Éditions européennes, 2017, p. 79-80.

²⁹ Al-Haya' al-'ilmiya al-mukalafa bi-ifta' [« Organisme scientifique chargé d'émettre des fatwas »], *Fatāwā* 2004-2012, Publications du Haut-Conseil des Oulémas, p. 289-291. Traduction D. Avon.

³⁰ Aḥmad TAWFIQ., « Taghayyur al-dīn aw al-madhab min ḥurriyya al-insān mā lam yathir fitna aw yandarij ḍamin aginda siyāsiya » [« Changer la religion ou la doctrine fait partie de la liberté de l'homme, tant que cela ne conduit pas à la division [intra-musulmane] ou ne dépend pas d'un agenda politique »], *Al-Aḥdāth al-Maghribiyya*, 23.05.2013.

³¹ Emmanuel PISANI, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam », *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales*, n°32, 2017, p. 267-293.

³² Aḥmad Aīt I'ZA, Idrīs b. AL-ḌĀWIYYA, Sā'īd BĪHĪ, Sā'īd SHIBĀR, Muḥammad Kanūn AL-ḤUSNĪ, *Sabīl al-'Ulamā'* [« Voie des Savants »], Rabat, Publications du Haut Conseil des 'Ulamā', 2017, p. 100-101. 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-murtadd » [« Les savants du Maroc battent en retraite sur la fatwa relative à l'exécution de l'apostat »], www.alaraby.co.uk, 06 février 2017. Fouad LAROUÏ, « Apostasie et peine de mort : chapeau, messieurs les oulémas ! », www.jeuneafrique.com, 21 mars 2017.

23 Novembre 2018

³³ Dominique Avon, « L'athéisme face aux pays majoritairement musulmans », in Patrice DARTEVELLE, *L'athéisme dans le monde*, ABA Éditions, « Études athées », Bruxelles, 2015, p. 87-123.

³⁴ Faraj FUDA, *Al-Nadhīr* [« L'avertisseur »], Le Caire, Dār wa Matāba' al-Mustaqbal, 2005 (1989), p. 9. Ana Belén SOAG, « Faraj Fawda, or the cost of Freedom of expression », *Middle East Review of International Affairs*, vol. 11, n°2, juin 2007, p. 26-33.

³⁵ Article 6 de la Constitution tunisienne adoptée le 26 janvier 2014, selon la traduction officielle [<http://www.legislation.tn/fr/>].

³⁶ Beaudouin DUPRET, « L'affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°151, p. 18-22.

³⁷ 'Abdallah Ahmad AL-NA'ĪM, « Les droits de l'homme en islam », traduction par Robert Caspar, *Islamochristiana*, n°9, 1983, p. 243-248. Mohamed CHARFI, *Islam et liberté : le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 88. Mohammed Chérif FERJANI, « Liberté de conscience dans le champ religieux islamique », *Revue du Droit canonique*, Strasbourg, vol. 52, n°1, 2002, p. 125-140. Yadh BEN ACHOUR, *La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Proche Orient », 2011, p. 162-163. Omero MARONGIU-PERRIA, « Droits de Dieu vs droits de l'homme : l'islam en question », *Oasis*, n°26, 2017, p. 25.

³⁸ Ṭāhā Jābir AL-'ALWĀNĪ, *Lā Ikra fī al-dīn. Ishkāliya al-ridda wa-l-murtaddīn min ṣadr al-islām ila al-yawm* [« Pas de contrainte en religion. Problématique de l'apostasie/rébellion et des apostats/rebelles depuis les origines de l'islam jusqu'à nos jours »], Herndon (États-Unis), Maktaba al-Shurūk al-Dawliyya, 2006 (2003), p. 14.

³⁹ Wael SALEH, *A la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, « Etudes post-printemps arabe », 2018, 160.