



HAL
open science

Du droit religieux dans le droit étatique : approche historique de la législation anti-blasphème dans les États à référence musulmane depuis les années 1960

Dominique Avon

► To cite this version:

Dominique Avon. Du droit religieux dans le droit étatique : approche historique de la législation anti-blasphème dans les États à référence musulmane depuis les années 1960. Cédric Burgun; Ludovic Danto. Le Blasphème. Le retour d'une question juridique oubliée entre droits sacrés et droits civils, Artège/Lethielleux, pp.115-144, 2020, 9782249910142. halshs-03263380

HAL Id: halshs-03263380

<https://shs.hal.science/halshs-03263380>

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.

DU DROIT RELIGIEUX DANS LE DROIT ETATIQUE

APPROCHE HISTORIQUE DE LA LEGISLATION ANTI-BLASPHEME DANS LES ETATS A REFERENCE MUSULMANE

Blasphème, infidélité religieuse et apostasie ont partie liée : prononcer certains mots, exprimer certains gestes, peuvent impliquer une sortie de l'islam. Le concept de *harṭaqa* [« hérésie »] est d'introduction tardive, par analogie avec le discours chrétien¹. Dans un temps long, le terme utilisé a été *izdirā'*, issu de la racine verbale *zara'* signifiant « adresser des reproches », « dénigrer quelqu'un », « diffamer, calomnier quelqu'un pour le discréditer » et dont une déclinaison a été : « accuser quelqu'un d'une action blâmable et rendre quelqu'un suspect aux yeux des autres ». Il renvoie à une occurrence coranique : « [...] et je ne dis pas non plus aux gens que vos yeux méprisent que Dieu ne leur accordera aucune faveur [...] »². L'autre terme employé, sans référence coranique, est celui de *tajdīf*, dont la racine est commune avec celle du terme hébreu. Pour désigner celui ou celle qui prononce des paroles outrageant le Dieu professé ou bien la religion associée à cette profession de foi, les hommes de religion ont recouru à d'autres catégories : 1- l-ḥ-d, *mulḥid*, celui qui dévie de la voie tracée par Dieu en blasphémant ses plus beaux noms³, en méconnaissant ses signes⁴, en profanant un lieu⁵ ; ce vocable sert à désigner l'athée à l'époque contemporaine. 2- n-f-q, *munāfiq*, l'hypocrite, le dissident, le fauteur de trouble, celui qui trahit dès qu'il peut⁶. 3- r-d-d, *murtadd*, celui qui se rebelle. 4- sh-r-k, *mushrik*, celui qui associe et commet ainsi le plus grave péché ; 5- b-d-', le qualificatif *bid'ī* est relativement peu employé, au contraire du substantif *bid'a* [« innovation blâmable »]⁷. 6- gh-l-w, le *ghulā* est l'extrémiste, celui qui exagère⁸. 7- k-f-r, *kāfir* désigne le mécréant dans le langage commun, c'est la catégorie qui englobe toutes les autres, elle compte plus de cinq cents occurrences dans le Coran avec des sens parfois très variables⁹. Ultérieurement sont venus s'ajouter *rāfiḍa* [« ceux qui refusent »] et *zandaqa* qui, en persan, désignait à l'origine le manichéisme et qui fut utilisé contre **Hallāj** accusé de « blasphème » par des *shuhūd* [« témoins »]¹⁰.

Pour les spécialistes des premières décennies de l'histoire de l'islam, l'un des enjeux historiographiques est de déterminer à partir de quel moment un vocabulaire qui caractérisait des relations tribales a servi pour désigner des réalités politico-religieuses¹¹. Cette question de l'historicisation est précisément au cœur des débats contemporains relatifs au droit religieux et au droit étatique impliquant la condamnation du blasphémateur. A rebours d'une phase de libéralisation de la pensée qui avait précédé, les courants intellectuels dominants de l'islam ont été imprégnés par une approche « intégrale » de la religion depuis les années 1950. La définition de cet islam intégral, dont la structure est analogue à celle du judaïsme dit « orthodoxe », du catholicisme « intégriste », du protestantisme « fondamentaliste », de l'hindouisme ou du bouddhisme « radical », se présente comme suit : il existe un référentiel religieux, indépendant de tout temps et de tout lieu, qui est intouchable, sacré, pur. Cette conception définit un rapport au pouvoir (primat du religieux sur le politique en cas de conflit), au savoir (disqualification des sciences humaines et sociales ; concordisme) et à l'altérité (statut juridique privilégié de la communauté). Les différends entre musulmans intégraux portent sur l'amplitude du champ et du moment d'application, sur la pertinence du recours ou non à la violence en fonction des contextes, sur l'autorité interne, mais pas sur le référentiel lui-même. En fonction du rapport des forces, certains proposent de transiger de manière temporaire et superficielle

avec ce qui est présenté comme exogène à *al-dīn* [« la religion »]. D'autres, au contraire, privilégient l'affrontement ouvert.

1- De la déclinaison d'un interdit religieux dans des cadres modernes

En mars 1974, à l'occasion d'un colloque intitulé « L'identité culturelle et la conscience nationale », **Habib Bourguiba** (1903-2000) critiqua les musulmans qui privilégiaient les versets coraniques à caractère déterministe sur ceux appelant à l'initiative et balaya la lecture littérale des récits miraculeux tels que la sortie du sommeil des « gens de la Caverne » plusieurs centaines d'années après leur enfermement¹², ou la transformation du « bâton » de Moïse en serpent¹³. Le président de la République tunisienne n'en était pas à sa première entaille portée contre un savoir hérité qui l'avait conduit à prendre le contrôle de l'université de la Zitouna : lors du mois de Ramadan 1964, il avait bu un verre de jus d'orange devant les caméras de télévision pour expliquer que l'effort prioritaire des Tunisiens devait être celui du développement. Mais le vent majeur avait tourné et c'est par une *fatwa* que le président de l'Université islamique de Médine, **'Abd al-Azīz Ibn Bāz** (1910-1999)¹⁴ qualifia le propos d'impiété manifeste, justiciable de la peine de mort¹⁵. Le shaykh saoudien, au cœur du dispositif religieux d'un royaume développant une conception intégrale et intransigeante de l'islam sunnite¹⁶ obtint le soutien de savants comme **Abu al-Hassen Nadawi** (1914-1999), président du Congrès des ulémas d'Inde et **Youssef al-Qaradhāwī** (n. 1920) lié aux Frères musulmans¹⁷. Au cours des années qui suivirent, la critique de « l'islam », des « religions célestes » et l'« insulte contre les religions » entrèrent dans les législations et les codes pénaux.

Auteur d'un coup d'Etat au Pakistan en 1977, le général **Zia ul-Haq** (1924-1988) appuya cette tendance. Il découragea la critique historique et les sciences sociales¹⁸ au profit de matières visant à détacher la société pakistanaise de son rapport avec la société indienne pour la rapprocher du Moyen-Orient majoritairement musulman. Et, au « pays des purs » qui s'était doté d'un document supra-constitutionnel posant en principe fondateur la souveraineté universelle de Dieu et la délégation de son autorité à l'Etat du Pakistan¹⁹, il favorisa le développement juridique de références religieuses contraignantes. Entre 1851 et 1947, dans les Indes sous domination britannique, sept cas d'incidents liés à la question du « blasphème » avaient été relevés²⁰ ; le Pakistan enregistra quatre-vingts cas entre 1977 et 1987 et adopta une nouvelle ordonnance sur le blasphème en 1986. Suivant la même logique, le régime imposa de nouvelles restrictions aux ahmadis en leur interdisant d'utiliser la nomenclature musulmane dans leur vie religieuse et sociale et les violences à leur encontre redoublèrent²¹. Dans l'Iran de la révolution khomeyniste, les rédacteurs de la Constitution de 1979 fixèrent au juge le devoir « de s'efforcer à trouver le jugement relatif à chaque litige dans les lois codifiées », en cas d'impossibilité « de rendre le jugement de l'affaire en s'appuyant sur les sources valides islamiques ou les *fatāwī* [« avis »] valides » des autorités religieuses ; « il ne peut, sous prétexte du silence, des lacunes, du caractère succinct ou contradictoire des lois codifiées, refuser d'examiner le litige et de rendre le jugement. »²² Selon cet article 167, les personnes accusées de *mofsed-e felarz* -notion incluant le blasphème, furent condamnées²³. L'article 513 du code pénal islamique permet également

10 Avril 2018

de sanctionner cet acte, tout comme le crime de la « fausse accusation », faisant passer le blasphème dans la sous-catégorie de la diffamation²⁴.

Alors qu'elle avait été la référence du monde arabe pour la libéralisation du discours religieux, puis pour le combat mené contre l'impérialisme occidental au nom d'un panarabisme qui subordonnait le religieux aux intérêts politiques, l'Égypte convergea vers le courant dominant. Dans un climat de crainte de *fitna tā'ifiyya* [« sédition confessionnelle »]²⁵, les députés criminalisèrent le blasphème, en juin 1981, par l'adoption de l'article 98 du code pénal visant toute personne ayant « exploité la religion afin de promouvoir ou de défendre des idéologies extrémistes en s'exprimant, par oral, par écrit, ou de toute autre manière, aux fins de provoquer des émeutes, d'insulter ou de dénigrer les religions révélées, ou en portant atteinte à l'unité nationale ou à l'harmonie sociale »²⁶. Islam, christianisme et judaïsme étaient concernés mais, dans les faits, seule l'insulte contre la religion musulmane fut sanctionnée, les peines allant de l'amende à plusieurs années de prison. Les juristes égyptiens qualifiaient alors d'apostats les musulmans devenus chrétiens, les libres penseurs, les communistes, les chrétiens convertis à l'islam et revenus au christianisme, toute personne dont le comportement constituait un manque de respect envers un « prophète », un « envoyé du ciel » ou le « Livre Saint ». Les militants du courant intégral mirent en chantier un projet de loi spécifique sur l'apostasie, mais l'inquiétude née des événements du Soudan ne leur permit pas de réunir une majorité parlementaire. En 1981, le Premier ministre soudanais **Gaafar Mohammed Nimeyri** (1930-2009) passa une alliance avec les Frères musulmans. Deux ans plus tard, il élargit le champ de la *sharī'a* du droit civil au droit pénal et, de même que la Mauritanie, il promut une loi condamnant l'apostat musulman à la peine de mort. En application de cette législation, la justice soudanaise ordonna l'exécution du savant et responsable politique **Mahmoud Muhammad Taha** (1909-1985)²⁷. Les Égyptiens suivirent l'affaire d'autant plus près que des savants d'al-Azhar justifiaient l'accusation d'apostasie à l'encontre du condamné. Le haut magistrat **Muhammad Saïd al-Ashmawy** (1932-2013) mit en garde contre un danger : « l'éclatement en deux des systèmes juridique et judiciaire, et de la patrie elle-même [...] la fin du droit islamique égyptien contemporain, tout ceci sans que rien, dans la religion et dans la *sharī'a*, ne nous y invite. »²⁸

Jusqu'à la fin des années 1980, les décisions législatives et judiciaires en matière de blasphème ne touchèrent que les sociétés majoritairement musulmanes. La *fatwa* lancée en janvier 1989 par l'ayatollah **Ruhollāh Khomeyni** (1902-1989) contre l'écrivain **Salman Rushdie** (1947) fut à la fois un révélateur et un accélérateur de cette tendance qui connut un sommet en 2005-2006, lors de l'affaire dite des « caricatures » (2006), puis un rebond lors de la mise en ligne du pseudo-film *Innocence of Muslims* (2012). Né à Bombay dans une famille de langue ourdou et de confession musulmane, **Rushdie** était un auteur anglophone déjà célèbre pour son roman *Midnight's Children* (1981) et *Shame* (1987), ouvrage dans lequel il dénonçait le régime pakistanais. *Satanic Verses* (1988) contenait un récit dans le récit reprenant des éléments de traditionnistes musulmans selon lesquels Muḥammad avait accordé la possibilité de rendre un culte à trois divinités mecquoises (« Lat, Uzza et Manat »), avant de se raviser²⁹. Le Guide Suprême iranien, intervenant après un autodafé organisé à Bradford et des manifestations réprimées dans le sang au Pakistan, qualifia l'auteur de blasphémateur et d'apostat, avant d'appeler tout musulman dans le monde à le punir et de préciser que tous ceux qui publiaient le livre ou connaissaient le contenu étaient eux-mêmes condamnés à mort. Protégé par les services secrets britanniques, **Rushdie** échappa aux tentatives d'assassinat, en revanche d'autres personnes

10 Avril 2018

périmèrent parce qu'elles furent, de près ou de loin, associées à la promotion du roman³⁰. Si l'écrivain reçut l'appui de nombreuses personnalités et institutions, ce soutien ne fut pas unanime, y compris en Europe³¹. Par contraste, « Cent intellectuels arabes et musulmans » se mobilisèrent en faveur de la liberté d'expression en publiant, en français, un ouvrage collectif intitulé : *Pour Rushdie*³².

D'autres meurtres furent perpétrés durant la même période, ceux de l'Égyptien **Farag Fūda** (1945-1992), de l'Algérien **Tahar Djaout** (1953-1993) ou du Turc **Ugur Mumcu** (1942-1993) et les assassins trouvèrent des appuis auprès des hommes de religion pour justifier leur geste. Sous le régime autoritaire du président égyptien **Moubarak**, l'article du code pénal relatif au blasphème servit contre des universitaires et des intellectuels, parmi lesquels deux spécialistes du Coran, **Naṣr Ḥamid Abū Zayd** (1943-2010)³³ et **Sayyid al-Qumni**, ainsi que des écrivains : **Ḥilmi Sālim**, la féministe **Nawwāl al-Sa'adāwī** et **Sa'ad al-Dīn Ibrāhīm**³⁴. En novembre 1996, soit deux ans après la rédaction d'une *Charte arabe des droits de l'homme* (septembre 1994) qui n'avait pas été adoptée, la Ligue des États 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. Dans son texte fondateur, la Ligue des États arabes garantissait la « liberté de croyance, de pensée et d'opinion ». Quarante ans plus tard, le concept central de son code était celui de *hudūd* [« peines religieuses intangibles »], il 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 également, sans être considérées comme coraniques dans la mesure où la première était fondée sur deux hadiths et la seconde était fixée par analogie avec la peine de l'imputation calomnieuse de fornication. Quatre articles concernaient directement la *riḍḍa* [« rébellion »- « apostasie »], en lui donnant une conception extensive incluant le blasphème et en écartant du pardon le relaps ; 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 musulmane, 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 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.³⁵

La plupart des États arabes n'inclurent pas ces articles dans leur droit nationaux mais, parmi leurs opinions publiques, certains mouvements poussèrent en ce sens, et ce d'autant plus qu'en Asie la tendance se renforçait : les talibans, victorieux à Kaboul en 1996, imposèrent une conception stricte

10 Avril 2018

de la *sharī'a* incluant tout l'arsenal des peines dites islamiques ; l'année suivante, le sultanat des Maldives adopta une constitution faisant de l'islam la religion de l'Etat et une législation fondée sur la *sharī'a*. Au Pakistan, les députés avaient adopté, en 1992, une loi sur le blasphème condamnant à mort toute offense faite à l'encontre du Coran. Dans la foulée, une cour avait condamné un chrétien pour avoir proféré des propos malséants contre le prophète de l'islam. Suivirent plusieurs attaques de villages chrétiens ou hindous, incendie de maisons, destructions de lieux de culte non sunnites. En avril 2000, le gouvernement annonça des mesures contre le « mauvais usage » de la législation relative au blasphème³⁶, sans résultat significatif et il comptabilisa deux cent cinquante condamnations pour la période s'étendant de 1987 à 2012³⁷. Jusqu'au milieu des années 2000, seules des peines de prison furent rendues mais, à la suite de leur libération, plusieurs dizaines de personnes périrent assassinées³⁸. Trois personnalités politiques s'engagèrent pour amender la loi de 1986 : **Salman Taseer** (1944-2011) gouverneur du Penjab et **Shahbaz Bhatti** (1968-2011) ministre des Minorités sur qui pesait une *fatwa* appelant à sa mort et qui avait échappé à trois attentats, furent assassinés ; **Sherry Rehman** dû retirer son projet d'amendement sous la menace³⁹. L'Indonésie, qui avait adopté une loi sur le blasphème en 1965 dans le contexte de la répression contre les communistes qui coûta la vie à un demi-million d'Indonésiens, ne traita qu'une dizaine de cas jusqu'en 1998. Au cours des deux décennies suivantes, les tribunaux condamnèrent plus de cent vingt prévenus, le plus souvent au motif de la « déviance » à l'encontre des enseignements de l'islam, et la presse mentionna en plus des cas d'exécutions qui ne firent pas fait l'objet d'une procédure judiciaire⁴⁰. Les quatre amendements apportés, entre 1999 et 2002, à une Constitution inchangée depuis 1945, permirent la création d'une Haute Cour de justice et fixèrent le cadre dans lequel étaient fixées les libertés individuelles⁴¹. Si, selon les termes de l'article 29, l'Etat établi « sur la croyance dans le Dieu unique » garantissait « la liberté de culte » à toute personne selon « sa religion ou croyance », et si la « liberté de conscience » était explicitement mentionnée dans l'article 28, celle-ci se trouvait néanmoins subordonnée à des « restrictions » légales nécessitées par la « sécurité et l'ordre public », mais également par les « valeurs religieuses »⁴². Parmi d'autres mesures, les pouvoirs publics interdirent l'enseignement de plusieurs mouvements religieux (ahmadis, témoins de Jehova, membre de la congrégation Lia Eden, membres du *marapu...*) et, dans une période marquée par les conflits interconfessionnels aux Moluques et par les attentats de Bali, le MUI [Conseil des oulémas d'Indonésie] promulgua une *fatwa* interdisant aux musulmans d'« adhérer à toute notion de pluralisme, de libéralisme et de sécularité/laïcité », à reconnaître la vérité d'autres religions, à utiliser leur raison pour comprendre le Coran, à confiner leur religion aux affaires privées⁴³. Au Maroc, en 2003, année des attentats de Casablanca, la justice condamna à des peines de prison quatorze rockers Marocains pour appartenance à une « secte satanique »⁴⁴, mais le roi, dont l'un des titres officiels est celui de « Commandeur des croyants », les gracia.

Au début de la décennie 2010, les changements politiques liés à des mobilisations populaires dans le monde arabe majoritairement musulman ne modifièrent pas de manière significative cette tendance. Un shaykh koweïtien shiite déclencha une crise régionale lorsqu'il écrivit des propos injurieux à l'encontre de **'Aïsha**, l'une des épouses de **Muhammad**, obligeant le Guide suprême iranien à promulguer une *fatwa* d'apaisement, ce dont lui sut gré le Grand Imâm d'al-Azhar⁴⁵. Entre 2011 et 2013, sous la poussée des Frères musulmans et des groupes salafistes, la liste des prévenus pour blasphème s'allongea sensiblement en Egypte, avec une quarantaine de cas enregistrés. Parmi les personnalités publiques qui, le plus souvent, échappèrent à la condamnation ou à la peine, figurèrent

10 Avril 2018

le comédien **‘Adil Imâm** (1940), l’homme d’affaires **Nagīb Sawīris**⁴⁶, le présentateur-humoriste **Bāssim Yūsuf**⁴⁷, l’écrivain **Karam Sābir**⁴⁸ et le chef de la rédaction du journal *Al-Tahrīr Ibrāhīm ‘Issā*. En revanche, de simples citoyens furent emprisonnés au nom de la lutte contre le « blasphème », parmi lesquels **Albert Sābir**⁴⁹ ou **Damyāna ‘Abd ‘Abd al-Nūr**, enseignante d’une école copte accusée par trois élèves d’avoir insulté **Muḥammad** et blasphémé contre la « religion musulmane »⁵⁰. Un soulèvement populaire relayé par un coup d’Etat militaire conduisit au renversement des Frères musulmans au début du mois de juillet 2013. La parole se libéra dans le champ religieux, mais les condamnations pour blasphème continuèrent à augmenter⁵¹ jusqu’à ce que le code pénal fût, pour la première fois, utilisé contre une autorité religieuse musulmane : le shaykh **‘Abd al-Galīl**, fut en effet accusé d’avoir insulté les chrétiens en les classant dans la catégorie des « égarés » dans son commentaire du verset 90 de la sourate *Āl ‘Imrān*⁵². Au Maroc, les autorités renforcèrent l’article 219 prévoyant « des peines d’emprisonnement d’un an à cinq ans » pour toute personne coupable « d’atteinte, d’offense ou d’insultes envers Dieu, ses prophètes et ses messagers »⁵³. Et c’est bien ce sujet qui fut au cœur des débats sur l’article 6 de la Constitution tunisienne de 2014. Après de longs mois de débats marqués, en fin de processus, par l’accusation d’apostasie lancée par un député contre un autre, la majorité de l’ANC adopta l’article non sans que, dans un ultime sursaut, un autre député ne brandît une copie d’une des caricatures du prophète de l’islam à l’origine de la crise internationale de 2006, affirmant que ce type d’injure et de blasphème serait la conséquence de la reconnaissance du principe de « liberté de conscience ». Ces événements expliquent la formulation particulière de l’article 6 : « L’État est le gardien de la religion. Il garantit la liberté de croyance et 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 le sacré et à interdire d’y porter atteinte. Il s’engage à interdire les campagnes d’accusation d’apostasie [*takfir*] et l’incitation à la haine et à la violence. Il s’engage également à s’y opposer. »⁵⁴

En Turquie, la justice condamna le pianiste athée **Fazil Say**⁵⁵ pour avoir cité des vers du poète **Umar Khayyām** (1048-1131) et comparé le paradis à un « bordel » et une « taverne », au motif du « dénigrement des croyances religieuses d’un groupe »⁵⁶. Après l’annulation du jugement⁵⁷, le tribunal d’Istanbul acquitta l’accusé en septembre 2016⁵⁸ et, trois mois plus tard, l’artiste reçut hors de son pays le *Prix Beethoven des droits de l’homme, de la paix, la liberté, l’intégration et la lutte contre la pauvreté*. Au Bangladesh, début mai 2013, le groupe Hefajat-e-Islam, lança un appel en faveur d’une législation sur le blasphème, avant d’être réprimé par les forces de l’ordre⁵⁹. En 2013, au terme d’efforts entrepris en ce sens depuis 1996, le sultan de Brunei **Hassanal Bolkiah**, obtint l’instauration de la *sharī’a* pour ses sujets musulmans, représentant les deux tiers de la population, comprise comme une application des *ḥudūd*. Cette année-là, la Cour d’appel de Putrajaya, capitale administrative de la Malaisie, cassa l’autorisation administrative de l’usage du terme « Allah » par les non-musulmans, en l’occurrence le quotidien catholique *The Herald*, au motif que « l’usage du nom Allah ne fait pas partie intégrante de la foi chrétienne » et qu’il « sèmera la confusion dans la communauté »⁶⁰. En Indonésie, au tournant de la décennie, la conférence des évêques indonésiens adressa une lettre ouverte aux autorités de l’Etat pour protester contre les exploitations de la religion à des fins politiques : plus de cent cinquante règlements régionaux avaient progressivement intégré la *sharī’a* comme référence alors que celle-ci avait été repoussée à l’échelle nationale en 1948. La Commission des droits de l’homme, les Eglises protestantes, des ONG rejoignirent la démarche initiée par les catholiques en vue de demander l’abrogation de la loi sur le blasphème. Elles avancèrent trois arguments : le fait d’avoir

10 Avril 2018

un autre credo qu'une religion principale ne pouvait être considéré comme un blasphème ; l'Etat ne pouvait décider si une croyance était hétérodoxe ; la reconnaissance de six religions, à l'exclusion de tout autre, transgressait le principe de liberté religieuse contenu dans la Constitution. Saisie de la demande, la Cour constitutionnelle rendit sa décision en 2012, en concluant qu'il n'y avait pas lieu d'abroger ou de modifier la loi au nom d'un compromis entre un Etat « *secular* » et un Etat « islamique ». L'unique voix dissonante vint de la juge de confession chrétienne, **Maria Farida**, qui indiqua que dans certains cas la « loi sur le blasphème » avait été appliquée en violation du droit de liberté religieuse⁶¹. Cinq ans plus tard, la justice indonésienne condamna le gouverneur de Jakarta **Joko Widodo**⁶² à deux ans de prison en application de cette législation⁶³. Crédité de bons sondages lors de la campagne électorale, ce candidat issu d'une famille chinoise de confession chrétienne, fut accusé de blasphème pour avoir déclaré que l'interprétation par des oulémas d'un verset du Coran selon lequel un musulman ne devait élire qu'un dirigeant musulman était erronée.

2- Le tournant intégral : succès et impasse

Le message consistant à manifester une rupture avec les apports exogènes de la période coloniale ou immédiatement postérieure reçut un écho favorable dans la phase qui suivit la proclamation des indépendances. Les régimes étaient autoritaires et le fait que leurs dirigeants ou leurs politiques étaient combattus au nom d'arguments religieux, de l'Indonésie au Maroc en passant par l'Iran et le Machrek, 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. En Turquie, la suppression des tribunaux religieux, des confréries et de l'enseignement religieux n'avait pas empêché le régime d'**Atatürk** (1881-1934) à financer le culte musulman et à favoriser l'identification de la nationalité turque au sunnisme⁶⁴. Dans le monde arabe, sauf au Liban, l'islam resta mentionné comme religion d'Etat ou de la nation et, à l'exception de la Tunisie, le statut personnel demeura fondé sur l'appartenance confessionnelle⁶⁵. Au nom de la reconnaissance de différences culturelles, de sensibilités particulières, les représentants élus adoptèrent des législations antilibérales. Ce faisant, ils s'appuyèrent sur un corpus qui avait souvent été réuni, normalisé, et parfois mis par écrit, sous l'impulsion des autorités coloniales. L'Egypte avait été la première à se doter d'une Constitution en 1923. Elle avait mis en regard « la liberté individuelle est garantie » (article 4) et « l'Islam est la religion de l'Etat » (article 149). L'expression de *hurriyat al-'itiqād* (article 12) qui associait la liberté à une doctrine religieuse spécifique fut reprise dans d'autres textes constitutionnels (Irak, 1925 ; Liban, 1926 ; Syrie, 1930 et 1973) et trouva des déclinaisons sous les termes de *hurriya al-mu'ataqad* (Tunisie, 1959 ; Irak, 1970 ; Algérie, 1996) ou *hurriyat al-'aqida* (Jordanie, 1928 et 1952) chez ses voisins. Cette liberté était parfois associée de manière explicite à celle de l'expression du culte ; l'une comme l'autre se voyaient subordonnées à « l'ordre public » et dans certains cas aux « coutumes établies ». L'Egypte fixa un principe témoignant de l'imbrication des traditions juridiques : à défaut d'inscription dans le droit moderne, « c'est la doctrine hanafite qui fai[sai]t loi en vertu de l'art. 280 du décret-loi 78/1931 »⁶⁶ Le Code pénal égyptien de 1937, et son Code civil adopté en 1948, incluant des références à la *sharī'a*⁶⁷, servirent également de source d'inspiration à plusieurs Etats arabes, dont le Koweït, la Libye, la Mauritanie et le Soudan⁶⁸.

10 Avril 2018

En août 1954, le roi d'Arabie Saoudite **Saoud b. 'Abd al-Aziz al-Saoud** (1902-1969), **Nasser** (1918-1970) et **Muhammad Ali Bogra** (1909-1963), président du Conseil du Pakistan, se réunirent à La Mecque, lors du *hajj* annuel, pour élaborer le projet d'une organisation islamique internationale comportant une assemblée générale, un conseil exécutif et un secrétariat permanent. Ce premier projet échoua, notamment en raison de l'orientation divergente de l'Égypte et de l'Arabie Saoudite vis-à-vis de l'URSS et des États-Unis dans le contexte de Guerre froide. En 1964, le président somalien **Ad Abdullah Osman Daar** (1908-2007) appela à une réunion des chefs d'État et de gouvernement musulmans, appel repris par les Saoudiens, fondateurs de la Ligue islamique mondiale (1962) dans le but de lutter contre les allégations visant à détruire l'unité des musulmans ou jeter le doute dans leur esprit⁶⁹. Les réticences de la Ligue arabe restaient cependant fortes, du fait de l'antagonisme entre Le Caire et Riyad, focalisé sur le conflit yéménite. L'échec des nasseriens et des baasistes lors de la guerre de juin 1967 contre Israël offrit une opportunité aux Saoudiens qui prirent l'initiative de fonder l'Organisation de la Conférence islamique (1969)⁷⁰ à la suite d'un incendie ayant visé la mosquée al-Aqsa, à Jérusalem. Cette instance internationale se dota d'une Charte en 1972, elle élargit un combat d'abord centré sur le « *jihād* sacré, qui vis[ait] à sauver Al-Qods, à faire triompher le peuple palestinien et à libérer les territoires occupés [...] conformément aux préceptes de l'Islam et sur la base des consultations continues entre les États islamiques »⁷¹ à un engagement plus large ayant pour but d'« améliorer et consolider les liens de fraternité et de solidarité entre les États membres », de « sauvegarder et protéger [leurs] intérêt communs », de « propager, promouvoir et préserver les enseignements et les valeurs islamiques fondées sur la modération et la tolérance » et de « protéger et défendre la véritable image de l'Islam, lutter contre la diffamation de l'Islam et encourager le dialogue entre les civilisations et les religions »⁷².

Le rapprochement égypto-saoudien obéit à une orientation idéologique soutenue par **Anouar al-Sadate** (1918-1981) qui avait, lui aussi, caressé l'idée d'une organisation des peuples de la *Umma* islamique. Le régime égyptien libéra les Frères musulmans emprisonnés sous **Nasser**, bénéficiant du soutien des Saoudiens tant qu'ils ne remettaient pas en question le principe dynastique à Riyad. Cette nouvelle donne eut des conséquences dans le domaine légal et pénal. Le courant musulman intégral, dont une des manifestations reçut le nom de *ṣaḥwā* [« réveil »], remporta deux succès dans son entreprise de rejet des règles, valeurs et critères constitutifs du droit « occidental » introduits depuis le XIX^e siècle, pour lui substituer des références propres à une tradition musulmane déshistoricisée. Les rédacteurs de la constitution égyptienne de 1971 introduisirent pour la première fois « les principes de la *sharī'a* » comme « une source de la législation » (art. 2), formule amendée en 1980 pour faire de ces principes « la source de la législation »⁷³. Ces changements constitutionnels traduisaient un rôle plus important exercé par les hommes de religion animés par l'idée que le primat de la jurisprudence et de la philosophie du droit islamiques allait renforcer l'unité des musulmans. Doyen de la faculté de sciences religieuses en 1964, **'Abd al Ḥalīm Maḥmūd** (1910-1978) accéda au poste de secrétaire général de l'Académie de recherches islamiques en mars 1969, puis de Grand Imâm en 1973. Il encouragea la création de la Faculté de mission musulmane [*Kulliyyat al-Da'wa*]. Il invita à porter le regard vers l'Arabie saoudite et le Pakistan et ouvrit les pages de *Majallat al-Azhar*, revue officielle de l'institution, au savant indo-pakistanaï **Abû al-'A'lā Mawdûdî** (1903-1979)⁷⁴ qui exerçait une forte influence sur les Frères musulmans. En accord avec le président **Sadate**, **'Abd al Ḥalīm Maḥmūd** initia un projet de Constitution islamique, formulé à l'occasion de l'un des grands congrès internationaux d'al-Azhar en 1977⁷⁵ auquel fut convié **Mawdûdî**⁷⁶. Leur conviction était que

10 Avril 2018

l'introduction de l'enseignement du droit européen au sein même de leur institution avait été une source des maux de la *Umma*. Définissant la *sharī'a* comme ce qui « est dans les livres de *fiqh*, qui sont des livres arabes »⁷⁷, le Grand Imâm avalisa le texte constitutionnel, rédigé par un comité *ad hoc* de savants d'al-Azhar, qui prenait en compte de la question du blasphème parmi d'autres problématiques : « Les sanctions liées aux peines religieuses intangibles sont à appliquer en matière de crimes d'adultère, de diffamation, de vol, de banditisme, de consommation d'alcool et d'apostasie. »⁷⁸

Qu'ils soient oulémas du régime ou de la périphérie, sunnites ou chiites, les savants musulmans en mesure d'orienter les opinions, de diriger les institutions-clefs, de s'inscrire dans des organisations ou mouvements transnationaux, partageaient alors une conception similaire de la place de la religion dans la société et dans l'Etat, sans être d'accord sur les moyens d'y parvenir. Ils avaient rompu avec les options libérales prises par certains de leurs prédécesseurs entre la fin du XIX^e et le milieu du XX^e siècle⁷⁹. Les gouvernants, quant à eux, adoptaient 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 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 au peuple travaillé par la contestation au nom de l'islam. L'équilibre était précaire et trois événements, au cours de l'année 1979, révélèrent que la logique des Etats nations primait sur celle de la *Umma* islamique. L'accord de paix israélo-égyptien mit le Caire au ban de la Ligue arabe et à la marge de l'OCl. L'adoption par référendum d'une Constitution islamique iranienne⁸⁰ ayant pour pierre d'angle le principe de la *wilāyat al-faqīh*⁸¹ –le « pouvoir absolu du juriste par nomination », l'autorité du juriste théologien chiite « qui possède les mêmes prérogatives que les saints législateurs (le Prophète et les imâms) »⁸²– fut considérée comme inacceptable par les savants et juristes sunnites⁸³, elle se trouvait d'ailleurs contestée au sein même du chiisme. Enfin, la tentative de renversement des Saoud après la prise de contrôle temporaire de la Mosquée de La Mecque fragilisa le leadership de l'Arabie⁸⁴.

Les leaders musulmans surmontèrent en partie les divisions nationales et confessionnelles grâce à l'apport financier des pétrodollars et à une mobilisation transnationale pour participer à un *jihād* en Afghanistan contre un régime soutenu politiquement et militairement par l'URSS. Olivier Carré synthétisa cette dynamique convergente⁸⁵ par une formule : « 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. »⁸⁶ A défaut de pouvoir s'accorder sur une forme particulière de régime, les savants musulmans continuèrent à concentrer leur énergie sur un dénominateur commun, formulé par **Abû al-Hasan al-Nadawî** (Inde), **Mohammad Nâsir** (Indonésie), **Muhammad Maḥmūd al-Sawwāf** (Irak) et **Hasanīn Makhlūf** (Egypte) et « l'Association du monde islamique (*Râbitat al-âlam al-islâmî*) » : « Le renouvellement (*tajdîd*) des valeurs islamiques par la revivification de la Tradition (*sunna*), l'éradication de l'innovation, le combat contre l'irrégiosité, l'athéisme, la *zandaqa*, la dépravation morale et sociale [...] le soutien aux mouvements et aux institutions islamiques, la création d'une presse islamique, qui prône l'attachement à la religion, en explique les cultes, combat l'athéisme et les principes destructeurs »⁸⁷. A l'échelle de la diplomatie internationale, cet élan connut une traduction dans trois déclarations des droits de l'homme ayant l'islam pour référence, celle de l'UNESCO (1981), celle de Dacca (1983) et celle du Caire (1990)⁸⁸. A nouveau, cependant, l'élan se

10 Avril 2018

heurta à des divisions internes, comme en Algérie où la confrontation entre le FLN et le FIS dégénéra en guerre civile, ou régionaux et internationaux. L'occupation du Koweït par l'Irak (1990), indirectement lié à la guerre Irak-Iran (1980-1988), entraînant l'intervention d'une coalition internationale conduite par les Etats-Unis eut des conséquences décisives au sein de la mouvance intégrale et intransigeante sunnite⁸⁹. Al-Qaïda naquit, en effet, de la condamnation absolue de la présence de l'armée états-unienne -considérée comme une armée de « mécréants »- sur « le plus sacré des territoires musulmans »⁹⁰, ce qui provoqua une rupture définitive avec l'Arabie saoudite sans que celle-ci ne portât sur les termes de l'horizon d'attente partagé : l'idéal d'une société intégralement islamique.

Les divisions autour de la justification du recours à la violence dans différents contextes occultèrent les points communs portés par des Etats ou mouvements se réclamant d'un islam « englobant ». A l'échelle nationale, le MUR (Mouvement Unité et Réforme) essaya de faire peser de tout son poids pour modifier le droit marocain : « Nous trouvons que les lois qu'appliquent nos tribunaux, après plus de quarante ans d'indépendance, puisent dans les lois européennes et cela paralyse la loi de Dieu [...] Certes le jugement d'après l'islam, ses significations, consiste en la formation de nos systèmes judiciaire, administratif, économique, social et politique à la lumière de ses principes (de l'islam) [...] C'est vraiment regrettable que jusqu'à maintenant, il n'y ait aucune révision des lois à la lumière de la *shari'a* islamique. »⁹¹ A l'échelle internationale, au cours de la décennie 2000, l'Arabie Saoudite et le Pakistan, tout particulièrement, s'employèrent à essayer de faire condamner la « diffamation des religions » dans les textes internationaux. Les représentants de l'Union européenne se mobilisèrent contre ce projet, avec le soutien d'un réseau d'ONG, et ce d'autant plus qu'aucune définition n'avait été donnée au terme de « religion ». Ils défendirent le principe selon lequel la diffamation ne pouvait concerner que des personnes, une religion ne pouvant devenir elle-même un sujet de droit. En décembre 2008, en accord avec d'autres rapporteurs onusiens, **Asma Jahangir** prit une position publique contre l'interdiction de la diffamation des religions : les droits de l'homme devaient protéger les individus et non des concepts ou des institutions particulières ; la liberté d'expression ne pouvait pas être limitée par des autorités religieuses.

L'OCI (dont le nom fut modifié, lors du Sommet d'Astana de 2011 : Organisation de la Coopération Islamique) délaissa le projet de résolution visant à interdire sous peine de sanction la « diffamation des religion » que ses représentants soumettaient chaque année, à la suite de l'intervention du juriste **Rashad Hussein**⁹², représentant informel des Etats-Unis auprès de cette instance. En mars 2011, le Conseil des droits de l'homme adopta, par consensus, la résolution 16/18 portant sur la « lutte contre l'intolérance, les stéréotypes négatifs, la stigmatisation, la discrimination, l'incitation à la violence et la violence visant certaines personnes en raison de leur religion ou de leur conviction ». La notion de « diffamation des religions » était donc abandonnée, de même que le principe de la restriction de la liberté d'expression -réservée à une mesure de dernier recours tel que prévu par l'article 20(2) du *Pacte international sur les droits civiques et politiques*. Dans la foulée, l'ONU adopta, à Rabat, un plan d'action destiné à préciser que les restrictions de cette liberté devaient satisfaire aux trois critères énoncés à l'article 19 dudit *Pacte* : être précises sur le plan juridique ; poursuivre un but légitime ; être nécessaires et proportionnées par rapport à cet objectif. En sus, le plan d'action comportait une proposition de « test de seuil » composé de six facteurs visant à aider les procureurs et les autorités judiciaires à identifier dans quelle mesure des interdictions pouvaient être

10 Avril 2018

justifiées : le contexte social et politique ; l'auteur (incluant son statut et son influence) ; l'intention de l'auteur ; le contenu et la forme de l'expression ; l'étendue du discours ; la probabilité et l'imminence d'un préjudice réel. La résolution 16/18 déboucha enfin sur le Processus d'Istanbul désignant une série de rencontres intergouvernementales en vue de guider la mise en œuvre des mesures, de favoriser les échanges de bonnes pratiques et d'évaluer de manière périodique les résultats de cette procédure.

*

La revendication d'interdiction du « blasphème » est une expression, parmi d'autres, d'une conception intégrale de la religion. L'objet et les peines qui lui étaient associées ont, au cours des siècles, été mis à distance dans les traditions juive⁹³ et chrétienne⁹⁴. Ce travail d'historicisation s'avère toujours difficile, voire bloqué, par les porteurs de la tradition musulmane. Car si la situation paraît, au moins temporairement, résolue au niveau diplomatique, il n'en va pas de même dans le domaine de la transmission du savoir religieux. La mise à mort des blasphémateurs reste justifiée, comme par exemple dans ce manuel intitulé *La Voie du Musulman* :

- a. L'apostat [*al-murtadd*] [...]. Est déclaré « mécréant » en raison de propos ou convictions :
 - Celui qui offense Dieu ou un de Ses prophètes ou Ses anges (que Dieu le bénisse) ; - Celui qui ne reconnaît pas l'hégémonie et la divinité de Dieu le Très-Haut ; ou le message d'un de Ses envoyés [...] La peine pour les comportements et convictions de « mécréances » susmentionnés : ces « mécréants » disposent de trois jours pour se repentir ou revenir à leur croyance. Si le mécréant ne prend pas ses distances de ces propos et de ces convictions, il faut le tuer en appliquant la peine (par l'épée).
- b. L'hypocrite [*al-zindīq*] [...] Se faire passer physiquement pour un musulman mais cultiver intérieurement des convictions de « mécréance ». [...] Quand ces formes d'hypocrisie de la croyance sont observées chez une personne et que ce statut a effectivement pu être confirmé, il convient alors d'appliquer la peine de mort.⁹⁵

L'ouvrage a servi de référence pour le cours de « Morale islamique » des futurs imams et professeurs de religion musulmane formés au Centre islamique et culturel de Belgique (CICB) jusqu'en 2016-2017. Il a été largement diffusé depuis le milieu des années soixante à partir de son foyer saoudien. La logique qui le sous-tend est la même qui conduit les savants musulmans en poste dans les institutions de formation à refuser d'abolir l'esclavage, ils acceptent seulement d'en suspendre l'application. De ce fait, ils se sont retrouvés dans l'impossibilité de condamner certains actes perpétrés par les responsables de Daesh entre 2014 et 2016⁹⁶.

Le tournant prit par les autorités religieuses de l'islam après le milieu du XX^e siècle a abouti à une double impasse : 1- L'écart est allé croissant entre les droits nationaux et les engagements internationaux pris par les Etats se référant à l'islam, ce qui a eu pour conséquence une remise en question des droits formulés entre 1948 (Déclaration universelle des droits de l'homme) et 1966 (Pacte international sur les droits civils et politiques ; Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels) au niveau international et, à l'intérieur de ces Etats, un abaissement de la frontière entre dissidence religieuse et sédition politique qui a autorisé les régimes en place à disqualifier toute

10 Avril 2018

opposition, libérale ou non. 2- La mouvance intégrale ne s’est pourtant satisfaite ni de demi-mesures qui repoussaient dans un avenir lointain l’avènement de « l’Etat islamique » rêvé, ni de sa mise à l’écart parfois très violente des sphères dirigeantes, par conséquent ses parties intransigeantes ont pris les armes pour commettre des attentats ou insurrections débouchant sur des situations de guerre civile depuis l’Algérie jusqu’à la province d’Aceh en Indonésie, en passant par la Syrie, l’Irak et le Yémen, ou de guerre froide entre l’Arabie Saoudite et l’Iran. Ne prenant pas la mesure des enjeux et faisant prévaloir des intérêts économiques et diplomatiques à court ou moyen terme, les puissances internationales ont participé à l’aggravation de ces situations, tout en cherchant à maintenir un cap dans le domaine de l’expression d’un droit universel. Cette double impasse a conduit des hommes de religion, tel que l’Iranien chiite **Mohsen Kadivar**⁹⁷ ou l’Egyptien sunnite **Sa’d al-Dīn al-Hilālī**⁹⁸, à commencer à remettre en question la manière de concevoir les droits dans leurs traditions respectives. Il est encore trop tôt pour dire s’il s’agit des prémices d’un retournement de tendance.

Dominique Avon

Directeur d’études, EPHE-PSL
GSRL (UMR 8582)

¹ Daniel de Smet, « Hérésie » dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, p. 385-388.

² Coran, sourate *Hūd* (11 : 31).

³ Coran, sourate *al-a’rāf* (7 : 180).

⁴ Coran, sourate « *Les versets détaillés* » (41 : 40).

⁵ Coran, sourate « *Le pèlerinage* » (22 :25).

⁶ Coran, sourate « *Les hypocrites* » ((63 : 3 et de nombreuses occurrences dans toute la sourate).

⁷ Coran, sourate *al-aḥqāf* (46 : 9).

⁸ Il y a également le terme *kanūd*, un hapax dans le Coran, qui paraît avoir été abandonné rapidement.

⁹ Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Baqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Beyrouth, Dār al-Hadīth, 1945, p. 605-613.

¹⁰ Louis Massignon, « Le martyr de Hallāj à Bagdad », article paru dans la *NRF* et reproduit dans Louis Massignon, *Ecrits mémorables*, I, textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François Angelier, François L’Yvonnet et Souād Ayada, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2009, p. 412-427. A l’époque contemporaine, le mystique de Bagdad est promu dans certains cercles qui en font la « voix de la conscience », cf. Abkār al-Saqāf, *Al-Halāj aw ṣat al-ḍamīr*, Rāmtān al-Nashr wa al-Tawzī’, 1995, 248 p.

¹¹ A titre d’exemple : Abdellatif Idrissi, « La notion de péché, de la période préislamique jusqu’au début de l’islam, entre récit biblique et représentation locale », dans Abdellatif Idrissi, *Pour une autre lecture du Coran. Les voix du verset*, Paris, L’Harmattan, « Bibliothèque de l’IREMMO », 2012, p. 79-101.

¹² Coran, sourate « *La Caverne* » (18 : 9-16).

¹³ Coran, sourate « *Les Poètes* » (26 : 32).

¹⁴ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, PUF, « Proche Orient », 2010, p. 91-95.

¹⁵ Hamadi Redissi, *Le Pacte de Nadjd, ou comment l’islam sectaire est devenu l’islam*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007, p. 217-223.

¹⁶ 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.

¹⁷ Amin Elias, « Le sheikh Yousef al-Qaradāwī et l’islam du ‘juste milieu’ : jalons critiques », *Confluences Méditerranée*, 2017, n°103, p. 133-155.

-
- ¹⁸ Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science. Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991, 157 p.
- ¹⁹ « 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 fut supprimé avant d'être rétabli. Texte en ligne sur le site gouvernemental du Pakistan : <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex.html>
- ²⁰ Articles 295, 296 et 298 du Code Pénal de 1860 augmenté de l'IPC295A en 1927. Document en ligne : http://devgan.in/indian_penal_code/chapter_15.php
- ²¹ Asif Arif, *L'Ahmadiyya : un Islam interdit. Histoire et persécutions d'une minorité au Pakistan*, Paris, L'Harmattan, 2014, 308 p.
- ²² Article 167 de la Constitution de la République islamique d'Iran. Traduction française du texte en ligne : <http://www.imam-khomeini.com/web1/uploads/constitution.pdf>
- ²³ FIDH, *Iran/death penalty. A state terror policy*, 2009, document publié avec le soutien de l'Union Européenne, p. 13. Texte en ligne : <https://fr.scribd.com/document/35347855/English-Hukuman-Mati-di-Iran>
- ²⁴ Voir le chapitre sur les « photocatures » visant les hommes de religion iraniens par Anaïs-Trissa Khatchadourian et Sabine Salhab dans Dominique Avon, *La caricature au risque des autorités politiques et religieuses*, Rennes, PUR, 2010, 202 p.
- ²⁵ Laure Guirguis, *Coptes d'Egypte et reconfigurations politiques (2005-2012)*, Paris, Karthala/IISMM, 2012, p. 33-39.
- ²⁶ Sami A. Adeeb Abu-Sahlieh, *Introduction au droit musulman. Fondements, sources et principes*, Centre de droit arabe et musulman, 2012 (2^e édition), 470 p.
- ²⁷ L'ouvrage qui nourrit la condamnation portait sur la nécessité de se tenir aux versets dits « mecquois » du Coran, afin de rompre définitivement avec toute violence susceptible de trouver une justification dans les versets dits « médinois » (Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, *Al-Risāla al-thānīa min al-Islām*, 1969, Amrumān, 1971 (1969), 205 p.)
- ²⁸ Muhammad Saïd al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, préface de Richard Jacquemond, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, « Textes à l'appui », 1989, p. 106.
- ²⁹ Salman Rushdie, *Les versets sataniques*, Paris, Pocket, 2005 (1988), p. 142-145.
- ³⁰ Joseph Anton, *Salman Rushdie. Une autobiographie*, Plon, 2012, p. 450-451.
- ³¹ Dominique Avon, « Liberté et blasphème. Chassé-croisé centré sur le monde européen et le monde arabe (années 1980-années 2010) », *Annuaire Droit et Religions*, vol. 7, 2013-2014, p. 357-370.
- ³² *Pour Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*, Paris, La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri, « Cahiers libres/essais », 1993, 307 p.
- ³³ Beaudoin Dupret, « L'affaire Abû Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie », *Maghreb-Machrek*, janvier – mars 1996, n°151, p. 18-31
- ³⁴ A cette donnée juridique s'est ajoutée, à partir de 1996, la reconnaissance légale de la requête en *hisba* qui vise à « ordonner le bien et pourchasser le mal » (cf. Nathalie Bernard-Maugiron, « Droit national et référence à la charia en Egypte », dans Baudouin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2012, p. 101).
- ³⁵ 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.
- ³⁶ « Un chrétien du Pendjab pakistanais a été emprisonné pour « blasphème et insulte à l'islam », *La Croix*, 26.05.2001.
- ³⁷ Mohammad Nafees, « Blasphemy Laws in Pakistan. A Historical Overview », Center for Research and Security Studies (CRSS), Islamabad, 2012, 79 p.
- ³⁸ Ce fut le cas de quarante et un chrétien au cours de la période 2001-2004, cf. Etienne Séguier, « Une minorité en danger », *La Vie*, 08/04/2004, p. 68.

-
- ³⁹ Charlotte Boitiaux, « Sherry Rehman, une parlementaire indépendante menacée par les islamistes », www.france24.com/fr, 07.03.2011.
- ⁴⁰ Melissa Crouch, « The Indonesian Blasphemy Case: Affirming the Legality of the Blasphemy Law », *Oxford Journal of Law and Religion*, 28/07/2012, p. 1-5.
- ⁴¹ Simon Butt & Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia. A Contextual Analysis*, Bloomsbury, Hart Publishing, 2012. Voir en particulier le chapitre 8 « Religion, Pluralism and Pancasila ».
- ⁴² Constitution de la République d'Indonésie de 1945 après les quatre amendements adoptés entre 1999 et 2000. Document en ligne : http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf
- ⁴³ Jocelin Grange, « Des islamistes indonésiens bloquent des églises chrétiennes », *Le Figaro*, 21.09.2005.
- ⁴⁴ Driss Ksikes, « L'inquisition près de chez vous », 05/03/2003, <https://www.bladi.net/l-inquisition-pres-de-chez-vous.html>
- ⁴⁵ « Risāla Shaykh al-Azhar hawla fatwā al-Khāmina'ī », *Al-Nahār*, 07.10.2010.
- ⁴⁶ Les autres personnes les plus souvent citées sont : Bîshûwî Kamîl, Bisma Rabî'a, Yussif Zaydân, Nabîl Rizq et Mînâ Nâdî, Nîfîn Nâdî Jâd, 'Amr Salîm, Ibrâhîm 'Issa, Lamîs al-Hadîdî, Minâ Al-Brins, Damîânâ 'Abîd 'Abd-al-Nûr.
- ⁴⁷ « Une star de la télé visée par la justice pour 'insulte à l'islam' », www.france24.com, 30/03/2013.
- ⁴⁸ « Egyptian author sentenced to five years for insulting religion », www.aswatmasriyya, 13/06/2013.
- ⁴⁹ Christophe Ayad, « En Egypte, l'avenir incertain d'Albert Saber, jeune copte accusé de blasphème », www.lemonde.fr, 21/12/2012. Voir 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 également en ligne : <http://ipra.hypotheses.org/45>
- ⁵⁰ « *Irhāb*. Izdîrâ' al-'Adiyyān », *Al-Akhabār*, 12/06/2013.
- ⁵¹ Mohamed Saied, « Blasphemy trials on the rise in Egypt », www.almonitor.com, 01/03/2016.
- ⁵² Fātima Sha'rāwî, « Ba'd takfîrihi al-Aqbāt... al-Mihwar tenha ta'aqud al-shaykh Sâlim 'Abd al-Galîl », *Al-Ahrām*, 10.05.2017. Au moment où ces lignes sont écrites le procès du savant n'a toujours pas eu lieu.
- ⁵³ Changement signalé sur le site de « L'Observatoire de la liberté religieuse », Rapport 2016, <http://www.liberte-religieuse.org/maroc/>
- ⁵⁴ Dominique Avon et Youssef Ashi, « La Constitution tunisienne et l'enjeu de la liberté individuelle : un exemple d'accommodement au forcé », *Raison publique*, juin 2014, 24 p.
- ⁵⁵ « Le pianiste turc Fazil Say condamné pour blasphème envers l'islam », www.france24.com, 15/04/2013.
- ⁵⁶ Il s'agit de l'article 216 du code pénal turc adopté en 2004, deux ans après la première victoire électorale de l'AKP (Priscille Lafitte, « Le pianiste turc Fazil Say comparait pour blasphème », www.france24.com, 18/10/2012).
- ⁵⁷ Priscille Lafitte, « Un tribunal annule la condamnation pour blasphème du pianiste turc Fazil Say », www.france24.com, 26/04/2013.
- ⁵⁸ Inès Daif, « Turquie : le pianiste Fazil Say enfin acquitté », www.lefigaro.fr, 07/09/2016.
- ⁵⁹ « Bangladesh : manifestation d'islamistes pour une loi sur le blasphème », www.lemonde.fr, 05/05/2013)
- ⁶⁰ OLI/Agences, « En Malaisie, un journal chrétien ne peut plus écrire le mot Allah », *L'Orient-Le Jour*, 14/10/2013.
- ⁶¹ Melissa Crouch, « The Indonesian Blasphemy Case : Affirming the Legality of the Blasphemy Law », *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012, p. 1-5.
- ⁶² AFP/Le Monde, « En Indonésie, une impasse politique après la présidentielle », www.lemonde.fr, 09.07.2014. AFP/Le Monde, « En Indonésie, l'ex-général Subianto rejette le résultat de la présidentielle » et « Fin du suspense dans la présidentielle en Indonésie », www.lemonde.fr, 22.07.2014.
- ⁶³ Kiki Siregar et Olivia Rondonowu, « Blasphème : deux ans de prison pour le gouverneur de Jakarta », www.lavoixdunord.fr, 09.05.2017. Mise en perspective de cet événement par Rémy Madinier, « L'Indonésie, une démocratie menacée ? », *Etudes. Revue de culture contemporaine*, avril 2018, p. 19-31.
- ⁶⁴ Hamit Bozarslan, « La question de la démocratie en Turquie », dans A. Hammoudi, D. Bauchard et R. Leveau (dir.), *La démocratie est-elle soluble dans l'islam*, Paris, IFR-CNRS, 2007, p. 113-125.
- ⁶⁵ Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008, p. 109-119.

- ⁶⁶ Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Non-musulmans en pays d’islam. Cas de l’Egypte*, Fribourg (Suisse), Editions universitaires, 1979, p. 258-259.
- ⁶⁷ Article 7 du Code pénal égyptien de 1937 (copie du document sur le site de l’Université du Minnesota : <http://hrlibrary.umn.edu/research/Egypt/criminal-code.pdf>) et article 1^{er} §2 du Code civil égyptien de 1948.
- ⁶⁸ 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. Guy Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, Leiden et Boston, Brill, 2007.
- ⁶⁹ « Ta’rīf bi-Rābiṭa al-‘ālim al-Islāmī », document en ligne sur le site officiel de la Ligue islamique mondiale : <http://www.themwl.org/web/MWL-Profile>
- ⁷⁰ Blandine Chelini-Pont, « L’Organisation pour la Coopération islamique. Voix mondiale des Musulmans ? », *Diplomatie*, Grands dossiers « Géopolitique des religions », septembre 2013, n°16, p. 67-71.
- ⁷¹ Extraits de la Déclaration de l’OCI au Sommet de Taif, 25-28 janvier 1981, traduits dans Jean-Paul Charnay (dir.), *Principes de stratégie arabe*, Paris, L’Herne, 2003, p. 228.
- ⁷² Extraits de la nouvelle Charte de l’OCI (Dakar, 2008), texte en ligne sur le site officiel de l’Organisation de la Coopération islamique : https://www.oic-oci.org/page/?p_id=117&p_ref=27&lan=fr
- ⁷³ « 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.
- ⁷⁴ Abû al-‘Ala al-Mawdûdî, *Human Rights in Islam*, Leicester, The Islamic Foundation, 1976. En ligne : <http://www.slideshare.net/kingabid/maulana-maududi-human-rights-in-islam>
- ⁷⁵ Jacques Jomier, « Les congrès de l’Académie de recherches islamiques », *MIDEO* (Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales), 1980, n°14, p. 95.
- ⁷⁶ Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam. Les oulémas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 156-158.
- ⁷⁷ Cité par Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam*, op. cit., p. 154.
- ⁷⁸ Article 71 du Projet de Constitution d’al-Azhar. Texte en ligne en version électronique sur un site de promotion intégral (il ne figure pas, en revanche, sur le site officiel de l’institution al-Azhar) : <https://ar.islamway.net/article/11897/%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D9%88%D8%B6%D8%B9%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1-%D8%B9%D8%A7%D9%85-1978-%D9%85>.
- ⁷⁹ 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.
- ⁸⁰ Michel Potocki, *La Constitution de la République islamique d’Iran 1979-1989*, Paris, L’Harmattan, 2004, 120 p.
- ⁸¹ Pierre-Jean Luizard, *Histoire politique du clergé chiite XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2014, p. 203-215.
- ⁸² Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu’est-ce que le shī’isme ?*, Paris, Fayard, 2004, p. 219.
- ⁸³ Olivier Roy, « L’impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient », dans Sabrina Mervin (dir.), *Les mondes chiites et l’Iran*, Paris, Karthala/IFPO, 2007, p. 29-42.
- ⁸⁴ 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.
- ⁸⁵ Ali Merad, « L’Islam à l’horizon 2000 (XV^e siècle de l’hégire) », *Tiers-Monde*, 1982, tome 23, n°92, p. 757-772.
- ⁸⁶ Olivier Carré, *L’utopie islamique dans l’Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 81-82.

⁸⁷ Cité par Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, note 1, p. 266.

⁸⁸ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme (religion, droit et politique : étude et documents)*, Bochum, Verlag Dieter Winkler, 1994, p. 371-451.

⁸⁹ Olivier Roy, « Les mouvements islamistes à l'épreuve de la guerre du Golfe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1991, n°62, p. 71-74.

⁹⁰ Oussama Ben Laden et alii, « Déclaration du Front islamique mondial pour le jihad contre les Juifs et les Croisés », 23 février 1998, traduit dans Gilles Kepel (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, Paris, PUF, « Proche-Orient », 2005, p. 63.

⁹¹ MUR : « Appel de la Foi », Rabat, 2003, traduit de l'arabe 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 Unité et Réforme (1969-2008), thèse de doctorat de Science politique sous la direction de Mohamed-Chérif Ferjani, soutenue le 7 décembre 2012 à l'Université Lumière Lyon 2, p. 644-645.

⁹² Scott Wilson, « Rasha Hussain, a Muslim and new U.S. envoy, is bridge between two worlds », www.washingtonpost.com, 01/03/2010.

⁹³ Ordre Mo'ed, « Chabbat », dans *Aggadoth du Talmud de Babylone. La Source de Jacob – 'Ein Yaakov*, Paris, Verdier, « Les Dix Paroles », 1982, p. 195-196.

⁹⁴ Première *Apologie* de Justin (XXVI, 5-8), Texte grec et traduction française. Introduction et index par Louis Pautigny, « Textes et documents pour l'étude historique du christianisme publiés sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay, Paris, Alphonse Picard & Fils éditeurs, 1904, p. 53.

⁹⁵ Abū Bakr Jābir al-Jazā'irī, *Minhāj al-Muslim* [« La Voie du Musulman »], Médine, Dār al-Salām, 2016 (1964), p. 422-423. Ouvrage téléchargeable gratuitement sur le site qui a repris le texte du projet de Constitution islamique d'al-Azhar : <https://ar.islamway.net/book/1451/%D9%85%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85-%D8%B7-%D8%AF%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>

⁹⁶ Omero Marongiu-Peria, *Rouvrir les portes de l'Islam*, Paris, Atlante, 2017, p. 15-21.

⁹⁷ Constance Arminjon Hachem, *Les droits de l'Homme dans l'islam shi'ite. Confluences et lignes de partage*, Paris, Cerf, « Islam/Nouvelles approches », 2017, p. 223-289.

⁹⁸ Wael Saleh, « La conception de l'Etat au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne et contemporaine (2011-2015) : Continuités, évolutions et ruptures, thèse sous la direction de Patrice Brodeur, soutenue à la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal, décembre 2016, p. 310-318.