

---

## De la liberté religieuse en droit algérien

**Mokhtari Mourad - Professeur à la  
Faculté de droit et des sciences  
politiques - Université de Djelfa\***

La nature de l'État se définit, le plus souvent, sur la base du rapport qu'a celui-ci avec la religion, et donc de l'attitude qu'il observe à l'égard de la liberté religieuse dans sa double composante: liberté de conscience et liberté culturelle.

L'État laïque garantit, dans toutes les circonstances, la liberté de religion. L'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme dispose, en effet, que "1. 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 individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement de rites. 2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui". La Cour européenne des droits de l'homme a eu à statuer sur l'importance, pour la société et pour l'État, du droit de la liberté de religion en jugeant qu'il constitue "l'une des assises d'une société démocratique"<sup>1</sup>. L'importance particulière de ce droit se trouve confirmée et proclamée par l'article 4 §2 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, qui le range parmi les droits non susceptibles de dérogation. La liberté de religion, comme la liberté de pensée et de conscience, "suppose le respect par les autorités publiques de la diversité des convictions philosophiques, politiques, morales ou religieuses afin que soit garantie la parfaite indépendance de l'homme social en matière spirituelle"<sup>2</sup>.

L'État de confessionnalité islamique, contraint en principe de faire régner l'ordre public musulman, se soumet aux enseignements de la loi islamique quant à cette liberté religieuse. En se soumettant à une norme d'origine religieuse, il s'engage à défendre cette norme et tout ce qu'elle engendre comme droits, obligations et contraintes aussi bien pour les individus que pour les institutions.

Dans la société musulmane, l'homme est libre dans la soumission vis-à-vis du Créateur. Cette soumission est "librement consentie ; elle ne s'assimile à aucune forme de résignation qui véhicule la passivité. Elle ne revêt point le caractère que connaît le citoyen qui se conforme, bon gré mal gré, à une loi établie par un gouvernement. Autant celle-ci s'exerce par des moyens coercitifs, autant la loi divine fait appel à la réflexion, appuyée par la motivation sans laquelle elle perd toute sa dimension"<sup>3</sup>. L'homme est donc, en terre d'islam, et dans le cadre de sa soumission, individuellement, libre dans son choix (I), mais son individualité ne doit pas gêner l'ordre établi, ni perturber l'unité de la Umma: "en islam, les droits ainsi que les devoirs, d'essence religieuse, s'adressent à l'homme pris séparément, et s'inscrivent en même temps dans une collectivité"<sup>4</sup>. La liberté culturelle existe-t-elle réellement dans un État de confessionnalité islamique ? (II). En Algérie, elle fut consacrée par la seule constitution de 1963, mais depuis cette date, aucune autre constitution, ni aucun autre texte particulier ne l'affirment officiellement, laissant le soin aux juristes, dans le cadre d'une absence évidente de clarté et comme de coutume dans toutes les questions d'importance particulière se rapportant aux concepts, de déduire que l'ordre public musulman doit régner sans partage.

### **I- Le principe coranique "Point de contrainte en religion"**

#### **A- Sens du principe**

L'islam n'utilise ni force ni contrainte morale pour imposer ses règles et ses préceptes. Son principe en la matière est tiré de

plusieurs versets du Coran dont la compréhension n'a besoin d'aucune interprétation: "point de contrainte en matière de religion ; la vérité se distingue de l'erreur" (II-256) ; "Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur terre croiraient [en lui] dans leur totalité. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants ?" (X-99) ; "Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur par la sagesse et la bonne exhortation ; discute avec eux de la meilleure manière" (XVI-125) ; "Ne discute avec les gens du Livre que de la manière la plus courtoise" (XXIX-46). L'application de ces versets serait, depuis l'avènement de l'islam, si stricte qu'il "n'a pas, en effet, utilisé des moyens de contrainte pour imposer ses concepts là où il s'implantait"<sup>5</sup>.

Au demeurant, et sur le plan théorique du moins, l'islam ne conçoit la croyance en Dieu que si elle repose sur une conviction profonde acquise librement. La foi n'a aucune valeur si elle a été imposée par la force ou la contrainte ; elle n'en serait pas une.

Le Coran pose le principe de la persuasion pour la défense et l'expansion de l'islam, et celui du dialogue avec les autres religions monothéistes: "Combattez pour la cause de Dieu ceux qui vous combattent, mais ne dépassez pas les limites permises, car Dieu n'aime pas les transgresseurs" (II-190). De ce point de vue, l'islam est une religion de tolérance s'il est considéré dans sa dimension strictement religieuse, c'est-à-dire un ensemble de règles régissant les rapports des personnes entre elles et à Dieu. Mais dans un cadre d'organisation étatique, celui où se confond la religion avec l'État, celui-ci se transforme en garant obligé de la seule liberté de conscience au sein de la même religion islamique car devant faire régner le seul ordre public musulman. Affirmer le contraire équivaldrait à nier et remettre en cause le principe de l'islamité de l'État, à valeur constitutionnelle. Et c'est là tout le sens du principe "l'islam est la religion de l'État", mais aussi toute la différence qu'il a avec la laïcité qui impose à l'État une neutralité, une indifférence à l'égard de la religion. La laïcité est donc "un principe de tolérance, d'égalité et de respect. Elle est la forme juridique de la liberté de

conscience: elle implique la neutralité confessionnelle de l'État et de ses institutions''<sup>6</sup>. De la sorte, la République laïque assure concrètement l'égalité de tous les citoyens sans distinction de religion. Et ce, à l'inverse de la l'État islamique qui, réellement, suppose une véritable fusion, donc "une confusion intégrale entre la religion et l'État; l'État, dans cette formule, est considéré en lui-même comme un phénomène religieux''<sup>7</sup>.

Quelle est donc la valeur réelle du principe "point de contrainte en matière de religion", en terre d'islam? Est-ce qu'il s'applique avec la même manière et la même rigueur aussi bien vis-à-vis des infidèles qu'à l'égard des gens du Livre?

La réponse à ces questions est différente selon que l'on soit en face des ulémas de l'islam traditionaliste ou en face des tenants du courant moderniste parmi des doctrinaires musulmans.

#### **B- Portée du principe**

Pour les traditionalistes, les musulmans doivent obéir à Dieu et appliquer le droit musulman dans sa totalité, sans se soucier de savoir si la règle concernée est une règle juridique ou simplement d'ordre moral. Mais outre le fait que la distinction entre les deux types de règles est fonction d'appréciations et d'interprétations les plus diverses, le nombre de versets à valeur purement juridique est objet de controverses depuis toujours parmi les doctrinaires musulmans et non musulmans, et donc l'étendue, le champ d'application de ces versets et la sphère réelle de leur intervention restent indéterminés à ce jour, ainsi que leur degré d'obligation.

D'autres, considèrent que sur un total de 6236 versets, le Coran compte seulement "entre 200 et 500 versets à allure juridique"<sup>8</sup>. Pour d'autres, "six cents versets à peine relèvent du droit proprement dit"<sup>9</sup>, ou encore "il n'y en aurait que 80 auxquels on puisse appliquer strictement l'appellation de charia"<sup>10</sup>. On ne peut donc, à proprement parler, poser, comme postulat, le principe de l'existence d'un droit coranique. C'est dire également la réalité de la controverse doctrinale relative à de

nombreux versets coraniques et à leur applicabilité en tant que règles de droit, dont ceux relatifs à la liberté religieuse.

En la matière, certains auteurs historicistes s'appuient sur l'évolution de la notion de la liberté religieuse en islam pour expliquer son bien-fondé. Ils considèrent comme légitime le fait que l'islam, religion universelle dont le messager s'adressait au monde entier, devait s'imposer par tous les moyens ; ceux qui y ont cru avaient l'obligation, individuellement ou collectivement, "de participer à son essor et de lutter pour libérer les hommes de toutes les formes de contrainte"<sup>11</sup>. Par la suite, selon cette tendance, et après l'installation de cette nouvelle religion qu'est l'islam, la contrainte pour son expansion n'étant plus une nécessité, la liberté religieuse fut proclamée.

Pour expliquer cette évolution de l'histoire de la liberté religieuse en islam, allant de l'interdiction à la permission, il est fait référence à certains versets du Livre saint. D'abord l'interdiction: "Certes la religion est pour Dieu l'Islam" (III-19); "Quiconque cherche, en dehors de l'Islam, une autre religion, celle-ci ne sera jamais acceptée de lui et dans l'au-delà il comptera parmi les perdants" (III-85). Après cela, la tolérance: "Point de contrainte en matière de religion. La vérité se distingue de l'erreur" (II-256)<sup>12</sup>; "Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur terre croiraient [en lui] dans leur totalité. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants" (X-99); "Rappelle ! car tu n'es là que pour rappeler. Tu n'as [à exercer] sur eux aucune autorité" (LXXXVIII-21-22); "Et dis: « La vérité émane de votre Seigneur. Croie qui veut ! Que soit mécréant qui veut »" (XVIII-29); "Appelle donc à cette [religion] ! Va droit comme il t'a été ordonné ! Ne suit point [les idolâtres] dans leurs passions et proclame: « Je crois en toute Écriture révélée par Dieu ! J'ai reçu l'ordre de juger équitablement entre vous ! Dieu est notre Seigneur et le vôtre ! A nous nos œuvres et à vous les vôtres ! Il n'y a pas de litige entre nous ! Dieu nous unira, vous et nous ! Vers lui est le devenir »" (XLII-15); "S'ils te prennent à partie, réponds: « Je me suis

livré à Dieu de même que ceux qui m'ont suivi ! » et demande à ceux qui ont reçu l'Écriture et aux illettrés: « Professez-vous l'Islam ? » S'ils se déclarent musulmans, ils sont dans la bonne voie ; s'ils s'en détournent [tu n'es pas responsable d'eux]. Seule la transmission [du message] t'incombe et Dieu voit ses serviteurs" (III-20) ; "Donc à vous votre religion, et à moi la mienne" (CIX-6).

De la sorte, même la guerre sainte (*djihad*<sup>13</sup>), ordonnée par le Coran, "a un objectif autre que celui de contraindre les hommes à avoir l'islam comme religion"<sup>14</sup>. L'islam "n'a pas contraint chrétiens et juifs à quitter leur religion ; il a simplement exigé d'eux qu'ils ne soient pas ses ennemis, ni les ennemis du prophète et de ceux qui l'ont suivi"<sup>15</sup>. Et à méditer le contenu de tous les versets coraniques sus-mentionnés, il s'avère que "la charia islamique ne s'est pas contentée d'énoncer le principe de la liberté religieuse, elle a aussi œuvré à le garantir par le biais de deux moyens: le premier consiste dans le respect du droit des autres à avoir la religion de leur choix et à ne pas les contraindre à faire ce qui s'oppose à celle-ci, et le second consiste dans l'obligation faite au musulman d'avoir la bonne parole vis-à-vis du non musulman et de n'user envers lui, pour qu'il change sa religion, que de la persuasion"<sup>16</sup>. La résultante de ce principe n'est autre que "le nécessaire et strict respect des lieux du culte pour tous les hommes sans discrimination entre les religions"<sup>17</sup>, et ce, en application du verset suivant: "Si Dieu ne repoussait pas les gens les uns par les autres, on aurait assurément démoli bien des monastères, des églises, des synagogues et des mosquées où l'on prononce beaucoup le nom de Dieu" (XXII-40).

Ainsi, l'islam aura reconnu la liberté de religion pour les non musulmans et garanti le libre exercice du culte ainsi que le droit de manifester leur croyance, individuellement ou collectivement, sous réserve du respect de l'ordre public au sein de l'État islamique.

Mais dans le cadre de cette liberté religieuse énoncée par des versets coraniques, dont la lecture permet aisément de constater une reconnaissance implicite d'un droit conféré au musulman de pouvoir changer sa religion, quelle serait, dans ce cas précis, la sanction à laquelle s'exposerait celui-ci, en sachant que le Coran n'a fixé aucune peine à faire subir à l'apostat<sup>18</sup> ?.

L'apostasie (*ridda, irtidâd*) consiste, pour le musulman, de renier sa foi, soit par l'acte, soit par la parole. C'est l' "abandon volontaire, complet ou partiel, de la foi par un membre de la Umma"<sup>19</sup>. Littéralement, cela signifie "le retour en arrière".

En raison de la gravité de l'acte d'apostasie, et des effets qu'il est supposé générer au sein de la société, il n'y a pas eu réellement "désaccord entre les anciens ulémas sur la nécessité de tuer l'apostat, ou du moins de le contraindre au repentir par l'emprisonnement, à l'exception des femmes et des mineurs sans discernement"<sup>20</sup>. La raison qui justifie le châtement suprême, selon ces ulémas, c'est que l'État est fondé sur la religion, et l'apostasie n'est rien d'autre qu'une forme de rébellion contre cet État. De ce fait, elle est assimilée à la haute trahison, dont la commission nécessite forcément l'application d'un tel châtement. Elle ne peut jamais être considérée comme un acte isolé ou individuel, car elle vise, dans tous les cas et forcément, à remettre en cause le fondement de l'État islamique, son essence et sa stabilité. C'est la raison pour laquelle on ne peut imaginer l'existence, en islam, d'"une liberté d'apostasier qui n'aurait qu'un seul sens: donner aux non musulmans la liberté de faire du tort à l'islam"<sup>21</sup>. Ainsi, "le statut juridique de l'apostat ne se définit pas par référence à la liberté religieuse, mais par référence à la trahison commise envers la Umma"<sup>22</sup>.

Mais comme, en réalité, l'islam est beaucoup plus une religion qu'un droit et comme "la loi religieuse est plus une loi de la conscience qu'une codification des relations sociales"<sup>23</sup>, et eu égard donc à la profonde différence qui existe nécessairement dans l'interprétation<sup>24</sup> de certains textes du Livre sacré et des hadiths, des jurisconsultes musulmans contemporains

considèrent qu'il y a plutôt contradiction entre la liberté religieuse édictée par le Coran et la sanction (la peine de mort) réservée à l'apostat par le droit musulman classique.

En effet, l'un d'eux considère que "nul ne peut être contraint à l'islam ou au repentir après avoir été musulman ; il suffit d'user de moyens de persuasion dans les tentatives de le rendre à la raison et à la foi"<sup>25</sup>. Il s'appuie, dans sa démonstration, sur plusieurs arguments tirés des textes religieux (Coran et tradition du Prophète) et de l'histoire de l'islam au cours du règne des quatre califes sages. Le premier argument n'est rien d'autre que le verset II-256 ("Point de contrainte en matière de religion") dont l'interprétation authentique laisse supposer que le libre choix constitue une condition essentielle pour avoir la véritable foi, aussi bien pour celui qui se convertit à l'islam pour la première fois que pour celui qui avait déjà renié sa foi (apostat) ; la contrainte, rejetée de manière absolue, y est donc prohibée. La règle juridique ainsi édictée, portant interdiction de toute contrainte quelle que soit sa nature, est applicable aussi bien à l'égard de celui qu'on veut reconvertir à l'islam qu'à celui qu'on veut voir réintégrer l'islam.

Le second argument réside dans le fait que le Coran n'a posé aucun type de peine pour sanctionner l'apostat, sauf dans l'au-delà.

Enfin, le prophète aurait ordonné de mettre en œuvre la peine de mort non pour cause d'apostasie en elle-même, mais pour être appliquée aux "apostats qui ont déclaré la guerre à l'islam et aux musulmans"<sup>26</sup>. L'apostasie, en tant que telle, c'est-à-dire non accompagnée d'une guerre faite à l'islam, ne serait pas punissable ici-bas. Et c'est peut-être dans ce contexte que se justifieraient les guerres menées par le calife Abou Bakr contre, entre autres, les Kindi qui avaient, pourtant, déclaré renier l'islam du vivant du prophète qui, en signe de désapprobation, n'a cru devoir leur infliger qu'un simple blâme.

Un autre auteur, tout comme Mohamed Abdû auparavant, faisant un commentaire du hadith du prophète “celui qui change de religion, tuez-le”, conteste et dénie catégoriquement le bien-fondé de la sanction réservée à l’apostat, et considère qu’il y a lieu, en la matière, de se référer à une règle beaucoup plus importante du droit musulman, faisant l’objet d’un consensus (*ijmaâ*), selon laquelle “les *hudûd* ne peuvent être fondés sur les hadith *ahad*”<sup>27</sup>, c’est-à-dire ceux rapportés par une seule personne et dont l’authenticité est incontestablement douteuse. Dès lors, il s’avère qu’il n’y a aucun fondement juridique à la sanction préconisée par les anciens ulémas. Selon le Livre saint, celle-ci sera appliquée à l’apostat dans l’au-delà. Dieu ne dit-il pas dans le Coran, en s’adressant au Prophète, “Dis: Ô Hommes ! La vérité vous est parvenue émanant de votre Seigneur. Quiconque en suit la voie droite, le fera pour son bien ; et quiconque en dévie, ce sera à son détriment. Je ne puis quant à moi répondre de votre salut” (X-108) ?

Râzi commente le verset II-256 dans ces termes: “l’interprétation (*ta’wîl*) de cette phrase est que Dieu n’a pas construit la question de la foi sur la force (*ijbâr*) et la violence (*qasr*), mais il l’a bâtie sur la possibilité de la persuasion (*tamakkun*) et du libre choix (*ikhthiyâr*) ; le recours à la contrainte n’est pas acceptable: l’usage de la violence annule la mise à l’épreuve (*imtihân*) et l’effort que sollicite l’application assidue (*taklîf*) des règles”<sup>28</sup>. Il considère que “la contrainte s’exerce dès que le musulman dit à l’infidèle: « Convertis-toi ou je te tue »”<sup>29</sup>.

L’interprétation des versets IX-99 (“Si ton Seigneur l’avait voulu, tous ceux qui peuplent la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à croire”) et XXIX-46 (“Ne discutez avec les gens du Livre que de la plus belle manière – sauf avec ceux qui parmi eux sont injustes –. Dites: Nous croyons à ce qui nous a été révélé et à ce qui vous été révélé. Notre Dieu comme le vôtre est unique. A lui nous nous soumettrons”), d’une part, autorise certains théologiens de l’islam à décréter la suspension

de la notion de *djihad* vis-à-vis des gens du Livre, laquelle notion n'est, en principe, opposable qu'aux infidèles. D'autre part, elle "donne à l'islam une légitimité absolue pour appartenir à la sphère éthique et métaphysique du monothéisme, qui devrait être exprimé par la notion d'islamo-judéo-christianisme. Allah n'est pas le nom du Dieu de l'islam ; il est le mot arabe qui désigne Dieu, celui-là même qui se trouve au fondement du monothéisme dans sa ternaire variété formelle, culturelle et symbolique"<sup>30</sup>.

Ainsi, érigeant l'interdiction de toute contrainte en matière de religion en règle juridique dont la teneur et la véracité sont défendues par des jurisconsultes modernistes de renom et ayant autorité dans le monde musulman, du moins quant à son application à l'égard des gens du Livre, "Dieu a voulu que l'homme soit libre dans ses choix et la foi n'a de sens que si elle est libre choix"<sup>31</sup>.

Aussi, aucune sanction immédiate de droit positif d'origine charaïque, quelle que soient sa nature et sa gravité, n'a de justification et de raison d'être dès lors que la parole ou l'acte, perçu comme étant une forme d'apostasie, est le résultat de l'exercice d'une liberté reconnue.

## **II- La garantie de la liberté religieuse**

### **A- La liberté culturelle dans les différentes constitutions**

L'État, par sa nature constitutionnellement confessionnelle, s'engage à respecter et à faire respecter les enseignements de l'islam et les normes du droit musulman, entre autres, la liberté religieuse. Mais si la constitution de 1963 énonce expressément, dans son article 4, que "la République garantit à chacun le respect de ses opinions et de ses croyances, et le libre exercice des cultes" (cultes au pluriel), elle dispose, dans son article 10, qu'elle a pour objectif "la lutte contre toute discrimination, notamment celle fondée sur la race et la religion", et dans son article 11 qu'elle "donne son adhésion à la Déclaration universelle des droits de l'homme". Celle-ci dispose, dans son article 18, que "toute personne a droit à la liberté de pensée, de

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

Cette liberté étendue, consacrée, il est vrai, juste une année après l'indépendance, disparaît avec la promulgation de la constitution de 1976 qui se limite à reconnaître l'inviolabilité de la liberté de conscience et d'opinion (Art. 53). Elle proscrie toute discrimination fondée "sur les préjugés de sexe, de race ou de métier" (Art. 39), sur des considérations autres que "celles du mérite et des aptitudes" (Art. 44), mais point de référence aux discriminations fondées sur la religion. L'État n'est pas tenu d'interdire de telles discriminations. Il y a là la preuve que, dans l'esprit du pouvoir en place, cette constitution est supposée régir une société exclusivement musulmane.

La constitution de 1989, même après la révision de 1996, adopte une position similaire en confirmant l'inviolabilité des seules libertés de conscience et d'opinion (Art. 36). On ne peut manquer de remarquer l'absence du principe de l'égalité des citoyens quelles que soient leurs religions, quoique l'article 29 dispose, dans des termes ambigus et équivoques, que "les citoyens sont égaux devant la loi, sans que puisse se prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion ou de toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale". La religion fait-elle partie des "conditions personnelles" ?

L'Algérie a "souscrit aux principes et objectifs de la Charte des Nations Unies" (Art. 28) par laquelle "les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande"<sup>32</sup>. Elle s'engage au respect effectif des

droits de l'homme et des libertés fondamentales, parmi lesquelles la liberté de religion est l'une des plus importantes. L'islamité de l'État algérien, en théorie du moins, n'est donc pas censée contrecarrer cet engagement ou défavoriser la concrétisation de cette liberté.

Certains auteurs considèrent, pourtant, que "si l'État islamique est tenu de respecter l'exercice des cultes par les non musulmans, il n'en demeure pas moins que ceci doit être entouré de multiples garanties pour préserver l'ordre public (...); les missions religieuses en Algérie, tout comme l'édification de lieux du culte autres que les mosquées, ne peuvent être intégrées dans le cadre de la liberté culturelle, car contraires à l'ordre public; par conséquent, elles doivent être interdites comme toute activité destructrice"<sup>33</sup>.

#### **B- La liberté religieuse entre le pouvoir et l'islamisme**

L'islam politique se présente aujourd'hui, en Algérie, comme un "islam oppositionnel"<sup>34</sup>. Il incarne un islamisme intégriste qui trouve son origine, mais aussi son succès, dans la faillite de l'État, dans son impuissance à répondre à une demande socio-politique, économique et de libertés sans cesse croissante, et dans son ethnocentrisme.

L'islamisme se légitime par l'islam et tente de légitimer la violence qu'il prône et utilise par l'islam. Il use, pour avoir une assise auprès des masses, d'un stratagème basé sur la parole de Dieu et les hadiths du Prophète, parce que contraignants et sacrés. Il "dispose ultima ratio de l'argument d'autorité que confère le recours à une parole sacrée"<sup>35</sup>. Il n'hésite pas à dénoncer, auprès des foules, la laïcité et les droits de l'homme, considérés comme un affront à Dieu. Il condamne "la civilisation sans Dieu" que représente l'Occident et met en garde contre la "contagion de « l'occidentose »"<sup>36</sup>.

Se rendant certainement compte de l'impact que peut avoir l'islamisme auprès des masses pour lesquelles il apparaît comme "le seul instrument capable de faire face à un système politique immuable, stérile et stérilisant" et "incarnant une rupture à

l'ordre établi"<sup>37</sup>, le pouvoir tente de revoir sa stratégie: il se met à développer un discours religieux, utilisant ainsi l'islam dans sa dimension de légitimation ; il fait usage de plus en plus du discours sur les droits de l'homme ; il se réapproprie la mosquée, lieu idéal pour la "réislamisation" de la société aux yeux des tenants de l'islamisme intégriste, devenue, depuis le décret exécutif N° 91-81 du 23 mars 1991, "maison d'Allah" qui "relève de l'État" (Art. 1<sup>er</sup>), dont la mission "est déterminée par le rôle qu'elle joue dans la vie spirituelle, éducative, scientifique et sociale de la Umma" (Art. 17).

Mais le sentiment religieux, au sein d'une population qui compte plus de sept millions et demi d'analphabètes, est si profond qu'il est difficile pour le pouvoir de substituer les idées de liberté et de bien-être à celles de sacrifice et de patience, confortées par un profond sentiment de méfiance à son égard car "impie" ; lesquelles idées sont ancrées par le fait de l'islamisme qui, pourtant, ordonne et sème la violence au nom de la religion et du *djihad* qu'elle infère: en se considérant soldat de la guerre sainte, le musulman ne se sent nullement entraîné de violer les droits de l'homme dans leurs divers aspects ; il croit exécuter les "décrets divins" et restituer à Dieu, par son entremise, ce dont celui-ci a fait don à ses créatures: la vie, la liberté, etc.

Les droits de l'homme apparaissent ainsi comme pris en otage entre, d'une part, un État islamique, dont le droit est laïcisé mais qui développe de plus en plus un discours religieux et refuse toute idée de laïcité déclarée car elle représente dans l'esprit des masses une séparation absolue entre le temporel et le religieux, et, d'autre part, un islamisme dont l'orthodoxie aboutit, aussi bien dans la réflexion que dans l'action, à une négation de toute idée de liberté religieuse, voire à une négation totale de toute théorie des droits de l'homme. Et ce, pour la simple raison qu'en définitive, et de ce point de vue, "un droit de la nature humaine est une absurdité"<sup>38</sup>.

**Notes :**

- \* Maître de conférences “ A ” à la Faculté de droit et des sciences politiques de l’Université de Djelfa.
- <sup>1</sup> - Arrêt Kokkinakis c / Grèce du 25 mai 1993.
  - <sup>2</sup> - F. SUDRE, La convention européenne des droits de l’homme, 4ème édition, Ed. PUF, Coll. Que sais-je ?, Paris 1997, PP. 110 et 111.
  - <sup>3</sup> - T. GAID, Réflexions sur la pensée islamique, Ed. OPU, Alger 1991, P. 188.
  - <sup>4</sup> - Ibid., P. 189.
  - <sup>5</sup> - Ibid., P. 211.
  - <sup>6</sup> - F-P. BLANC et F. MONEGER, Islam et / en laïcité, Cahiers du CERJAF, Ed. PUP, Perpignan 1982, P. 9.
  - <sup>7</sup> - J. ROBERT et J. DUFFAR, Droits de l’homme et libertés fondamentales, 7ème édition, Ed. Montchrestien, Paris 1999, P. 588.
  - <sup>8</sup> M. CHARFI, Islam et liberté, le malentendu historique, Ed. Casbah, Alger 2000, P. 111.
  - <sup>9</sup> - F-P. BLANC, Le droit musulman, Ed. Dalloz, Paris 1995, P. 10.
  - <sup>10</sup> - J. BERQUE, Une déviation de la modernité. Qu’est-ce que l’islamisme ?, Le Monde diplomatique, Août 1990, P. 28.
  - <sup>11</sup> - H. HAMBLLI, Les droits de l’homme entre le droit positif et la charia islamique, Ed. OPU, Alger 1995, P. 153.
  - <sup>12</sup> - Dans une autre traduction: “Point de contrainte en religion ! La voie de la raison s’est désormais différenciée de l’errance”. Traduction S.E. KECHRID, Ed. El - Gharb al islami, Beyrouth 1998, P.53.
  - <sup>13</sup> - Défini, toutefois, par certains ulémas, comme étant “le recours aux armes dans le but d’imposer la foi islamique”. Cf. T. GAID, Dictionnaire élémentaire de l’islam, Ed. OPU, Alger 1982, P. 101.
  - <sup>14</sup> - H. HAMBLLI, op. cit., P. 156.
  - <sup>15</sup> - M. GHAZALI, Les droits de l’homme entre les préceptes de l’islam et la déclaration des Nations-Unies, Ed. Dar al Maarifa, Alger 2001, P. 61.
  - <sup>16</sup> - A.M. EL FAR, De quelques aspects des droits de l’homme en islam, in M.C. BASSIOUNI (s.d), Les droits de l’homme, T. 3 (Etudes appliquées sur le monde arabe), Ed. Dar El Ilm, Beyrouth 1989, P. 60.
  - <sup>17</sup> - Ibid.
  - <sup>18</sup> - Le Coran se limite, en effet, à montrer la gravité et le caractère affreux et religieusement condamnable de l’apostasie et à énumérer les sanctions qui attendent l’apostat dans l’au-delà: Versets II-108, II-217, III-86-90, IX-66-74, XVI-106-109, XLVII-25-27, etc.
  - <sup>19</sup> - F-P. BLANC, op. cit., 1982, P. 19.
  - <sup>20</sup> - H. HAMBLLI, op. cit., P. 159.

- <sup>21</sup> - M. GHAZALI, op. cit., P. 66.
- <sup>22</sup> - M-A. DJABERI, Les concepts de droits et de justice dans les textes arabo-islamiques, in S-K. DJAYOUSSI (s.d), Les droits de l’homme dans la pensée arabe, études des textes, Ed. du Centre des études de l’unité arabe, Beyrouth 2002, P. 63.
- <sup>23</sup> - B. GHALIOUN, Islam et politique, la modernité trahie, Ed. Casbah, Alger 1997, P. 201.
- <sup>24</sup> - Un exemple édifiant quant à la différence d’interprétation d’un texte religieux: le Congrès général du peuple en Libye, qui combat l’extrémisme islamiste, a décidé d’appliquer ‘une punition collective contre les tribus dont un membre est extrémiste religieux, et ce, sur la base charaïque qu’il est un apostat’. Cf. M. CHARFI, op. cit., P. 255.
- <sup>25</sup> - A-M. SAÏDI, in H. HAMBLI, op. cit., P. 162.
- <sup>26</sup> - Ibid., P. 163.
- <sup>27</sup> - M. CHALTOUT, in Ibid, P. 164.
- <sup>28</sup> - A. MEDDEB, La maladie de l’islam, Ed. Chihab, Alger 2002, P. 218.
- <sup>29</sup> - Ibid., P. 219.
- <sup>30</sup> - Ibid.
- <sup>31</sup> - M. TALBI, Plaidoyer pour un islam moderne, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1998, P. 25.
- <sup>32</sup> - Préambule de la DUDH.
- <sup>33</sup> - H. HAMBLI, op. cit., P. 179.
- <sup>34</sup> - M.E. HERMASSI, DE la théorie de l’Etat en islam, in G. CONAC (s.d), Islam et droits de l’homme, Ed. Economica, Paris 1994, P. 36.
- <sup>35</sup> - M. FLORY, in Ibid, P. 96.
- <sup>36</sup> - Ibid., P. 97.
- <sup>37</sup> - B. GHALIOUN, op. cit., PP. 110-111.
- <sup>38</sup> - S. LAGHMANI, in G. CONAC (s.d), op. Cit, P. 53.