

## La Revue juridique Thémis

Volume 39, numéro 3 (2005)

On peut se procurer le présent ouvrage à:

Les Éditions Thémis  
Faculté de droit, Université de Montréal  
C.P. 6128, Succ. Centre-Ville  
Montréal (Québec) H3C 3J7  
Canada

Courriel : [themis@droit.umontreal.ca](mailto:themis@droit.umontreal.ca)

Internet : [www.themis.umontreal.ca](http://www.themis.umontreal.ca)

Téléphone : (514) 343-6627

Télécopieur : (514) 343-6779



# *Chroniques sectorielles*



# Islam et droits fondamentaux

Les enjeux qui sous-tendent le relativisme culturel des droits humains, les cas de la *Charte arabe des droits de l'Homme* et de la *Déclaration islamique universelle des droits de l'Homme*

**Osire GLACIER**

Doctorante à l'Université McGill et à l'Institut islamique

L'un des débats importants qui anime actuellement le domaine des droits humains est l'opposition entre le concept de l'universalité des droits et celui du relativisme culturel. Ainsi selon l'approche universaliste, tous les êtres humains ont les mêmes droits<sup>1</sup>:

*Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.*

Or, cette conception des droits est parfois perçue comme de l'impérialisme culturel :

*It is extremely important to be sensitive to the dangers of cultural imperialism, whether it is a product of colonialism, a tool of international economic exploitation and political subjugation, or simply a product of extreme ethnocentricity. Since we would not accept others imposing their moral standards on us, we should not impose our own moral standards on them.*<sup>2</sup>

En d'autres mots, comme chaque civilisation a ses spécificités culturelles et/ou religieuses, il n'y aurait pas une mais plusieurs définitions universelles des droits humains. Toutes choses égales par ailleurs,

---

<sup>1</sup> *Déclaration universelle des droits de l'Homme* des Nations Unies, art. 2, al. 1, disponible sur Internet à l'adresse suivante : [<http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>] (ci-après citée la « Déclaration universelle »).

<sup>2</sup> Abdullahi Ahmed AN-NAÏM (dir.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 38 (1991).

sur le plan des instruments internationaux de protection des droits humains, ce relativisme des droits humains s'est traduit par l'apparition d'un ensemble de chartes et de déclarations à caractère local. Pour en citer quelques-unes, mentionnons la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales*, la *Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples*, la *Charte arabe des droits de l'Homme*<sup>3</sup> et la *Déclaration islamique universelle des droits de l'Homme*<sup>4</sup>.

Précisons tout de suite que notre champ d'analyse se limitera à la Charte arabe et à la Déclaration islamique qui, dans le monde arabo-musulman, sont les seules à bénéficier d'une certaine reconnaissance internationale. De plus, la Charte et la Déclaration se complètent dans la mesure où l'une proteste en premier lieu contre l'ordre politique mondial, tandis que l'autre s'attaque de surcroît aux aspects économiques de cet ordre.

Par la présente étude, nous souhaitons, d'une part, soulever les enjeux qui sous-tendent le relativisme culturel revendiqué par la Charte et par la Déclaration et, d'autre part, souligner les conséquences de cette revendication culturelle pour les droits humains, dans le but de montrer que ce relativisme culturel est avant tout un produit historique. En effet, nous verrons comment la revendication culturelle qui anime la Charte et la Déclaration s'inscrit dans une revendication internatio-

nale beaucoup plus large: l'expérience relativement négative qu'a eue entre autres le peuple arabo-musulman de l'Occident. Pour reprendre des termes très souvent cités, il s'agit de colonialisme, d'impérialisme, de mondialisation, d'occidentalisation croissante, voire de destruction militaire. Dès lors, les droits de la personne paraissent pour certains citoyens arabo-musulmans comme une menace supplémentaire à leurs valeurs culturelles et religieuses. Ce système des droits humains paraît d'autant plus douteux que la scène internationale semble reléguer le ressortissant arabo-musulman au statut de citoyen de deuxième classe. Or, si le recours au nationalisme arabe ou encore à un Islam radical tente, au niveau international, de restituer au citoyen arabo-musulman sa dignité humaine, au niveau national, tant la Charte arabe que la Déclaration islamique s'accompagnent de restrictions majeures en ce qui concerne les droits humains. En effet, la Charte et la Déclaration adoptent comme source de droit la loi islamique. Or, cette loi, telle qu'elle est souvent définie par l'élite dirigeante, s'accompagne de violations des droits humains au moins à trois niveaux, soit quant aux droits humains des femmes, au droit à la liberté religieuse et au traitement dégradant sous forme de châtiments corporels dans le système pénal musulman. Mais avant d'examiner ces violations, nous nous proposons dans un premier temps de faire une

<sup>3</sup> Ci-après appelée la «Charte arabe» ou «la Charte».

<sup>4</sup> Ci-après appelée la «Déclaration islamique» ou «la Déclaration».

brève présentation de la Charte arabe et de la Déclaration islamique.

## **I. Présentation de la Charte arabe et de la Déclaration islamique**

Préalablement, il s'avère pertinent de présenter le contexte socio-historique sous-jacent à l'apparition de la Charte arabe et de la Déclaration islamique.

### **A. Le contexte socio-historique**

#### **1. La Ligue arabe**

Un mouvement de régionalisme caractérise les années cinquante dans diverses parties du globe. Ce faisant, des États issus de la même culture et partageant des intérêts communs ont fondé des organisations régionales pour faire face aux nombreux défis contemporains. Ce fut entre autres le cas pour les pays d'Amérique, les pays européens et les pays africains. Dans le contexte arabe, les tentatives de fonder une organisation régionale ont abouti à la création de la Ligue arabe en 1945<sup>5</sup>. La fondation de la Ligue représentait largement la réponse officielle aux demandes du public pour une certaine unité ou solidarité arabe, tel qu'exprimées lors de divers congrès et conférences pan-arabes organisés par des syndicats professionnels et des organisations politiques<sup>6</sup>. Mais à l'époque, il n'y avait pas de véritables discussions concernant les droits humains tels

qu'ils sont définis de nos jours. En fait, les premiers engagements de la Ligue arabe dans le domaine des droits humains concernaient principalement la libération et le droit à l'autodétermination des Arabes vivant sous l'occupation coloniale. Il va sans dire que dès ses débuts, la Ligue s'est particulièrement intéressée, et s'intéresse toujours, à la question palestinienne. Plus tard, l'intérêt accru accordé aux droits humains, aussi bien au niveau national qu'au niveau international, a encouragé la Ligue arabe à s'engager davantage dans ce domaine. Ainsi, suivant les recommandations des Nations Unies, la Ligue a créé, en 1967, un comité régional des droits humains, ce qui a amené la fondation de la Commission arabe permanente des droits humains où tous les pays arabes sont représentés, y compris l'Organisation de la libération de la Palestine. Grâce aux efforts de cette Commission, la région a tenu sa première conférence sur les droits humains en 1968. Plus tard, en 1994, à la veille des festivités du 50<sup>e</sup> anniversaire de la création de la Ligue, l'adoption de la *Charte arabe des droits de l'Homme* par le conseil de la Ligue des États arabes, marque une étape importante dans l'évolution de la position de la Ligue vis-à-vis des droits de la personne.

<sup>5</sup> Ibrahim AL-JAZY, « The Arab League and Human Rights Protection », dans Eugene COTRAN et Adel Omar SHERIF (dir.), *Democracy, the Rule of Law and Islam*, La Haye, Kluwer Law International, 1999, p. 213.

<sup>6</sup> Youssef CHOUEIRI, *Arab Nationalism: a History, Nation and State in the Arab World*, Malden, Blackwell Publishers, p. 107-111 (2000).

## 2. Le Conseil islamique d'Europe

La Ligue des États arabes n'est toutefois pas la seule organisation à exprimer la volonté du monde arabe d'harmoniser sa politique dans tous les domaines. Il en est de même, par exemple, du Conseil islamique d'Europe. Ce Conseil, localisé à Londres, est une organisation privée affiliée à la Ligue du monde musulman<sup>7</sup>. Cette dernière a été fondée en 1962 en Arabie Saoudite<sup>8</sup>. Il s'agit d'une organisation non gouvernementale dont le but est de promouvoir l'unité musulmane. Notons ici que cette organisation représente les opinions, et donc les intérêts, des Musulmans conservateurs. Ceci dit, ses efforts de promotion se manifestent à la fois par des tentatives d'élaboration d'un consensus entre Musulmans concernant la gestion de leurs affaires internes, mais aussi par des tentatives d'élimination des images négatives de l'Islam et des Musulmans dans la communauté mondiale.

Il va sans dire que, dans le domaine des droits humains, les juristes musulmans ont senti de fortes pressions provenant de la scène mondiale contemporaine pour formuler une position islamique concernant les droits humains, surtout au commencement du XV<sup>e</sup> siècle de l'ère musulmane<sup>9</sup>. Cette formulation a donné la Déclaration islamique universelle. Comme le précise le secrétaire général du Conseil

islamique d'Europe, cette Déclaration a été élaborée par de grands juristes et théologiens représentant divers mouvements islamiques, travaillant toutefois tous dans le cadre d'une organisation privée. Autrement dit, cette Déclaration n'est pas un document intergouvernemental; elle bénéficie tout de même d'un statut international, notamment grâce à la reconnaissance de l'UNESCO où elle a été solennellement présentée en 1981.

Ainsi, la Ligue arabe a été fondée dans le contexte colonial des années '40, tandis que le Conseil islamique d'Europe a été créé dans un contexte post-colonial. Avant d'étudier les conséquences de ces contextes sur la formulation de la Charte arabe et celle de la Déclaration islamique, il s'avère pertinent, d'une part, de présenter les articles de la Charte et ceux de la Déclaration et, d'autre part, de souligner la problématique de lecture que soulèvent ces articles.

## B. La présentation et la lecture des articles

### 1. La Charte arabe

La Charte arabe est composée de 43 articles, organisés en quatre parties. La première partie traite du droit à l'autodétermination des peuples, affirmant par là la condamnation de l'occupation et de la domination étrangère et, par extension, du racisme et du sionisme. La

<sup>7</sup> Eva BREMS, *Human Rights: Universality & Diversity*, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Law International, 2001, p. 242.

<sup>8</sup> [www.saudinf.com].

<sup>9</sup> C.G. WEERAMANTRY, «Islam & Human Rights», dans Mahmood TAHIR (dir.), *Human Rights in Islamic Law*, New Delhi, Genuine Publications, 1993, p. 23.

deuxième partie (art. 2 à 39) traite quant à elle des droits fondamentaux des individus, entre autres le droit à la vie, à la liberté, à la sécurité, à un procès équitable, au respect de la vie privée, à la personnalité juridique, à la participation politique à la vie de son pays, à la liberté de réunion et d'association, à la liberté d'opinion et de conscience, à l'éducation et au travail et le droit de prendre part à la vie culturelle de son pays. Quant à la troisième partie (art. 40 et 41), elle organise la création du Comité d'experts des droits de la personne. Enfin, la quatrième partie (art. 42 et 43) réglemente les conditions de la ratification de la Charte.

Soulignons ici que nous partageons, avec Maurice Borrmanns, l'idée selon laquelle la Charte arabe présente de nombreuses valeurs communes avec la Déclaration universelle des Nations Unies. En effet, il souligne à juste titre que le principe fondamental de « liberté, égalité et fraternité » énoncé par l'article premier de la Déclaration universelle se retrouve à plusieurs reprises dans la Charte arabe, comme par exemple, à l'article 2 :

*Chaque État partie à la présente Charte s'engage à respecter et à garantir à tous les individus se trouvant sur son territoire et relevant de sa juridiction tous les droits et toutes les libertés proclamés dans la présente Charte, sans distinction aucune fondée sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la*

*religion, l'opinion politique, l'origine nationale ou sociale, la fortune, la naissance ou toute autre situation, et sans aucune discrimination entre les hommes et les femmes.*<sup>10</sup>

Ajoutons pour notre part qu'étant donné le lien historique entre la Ligue arabe et les Nations Unies, ces convergences de principe entre la Charte arabe et la Déclaration universelle ne sont pas étonnantes en soi. D'ailleurs, le septième paragraphe du préambule de la Charte affirme « [son] attachement aux principes énoncés dans la Charte de l'Organisation des Nations Unies, dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme [...] ».

Toutefois, si les États membres de la Ligue arabe affirment leur attachement aux divers instruments internationaux de protection des droits humains, ils affirment également leur attachement à la Déclaration du Caire comme le précise la fin du paragraphe cité ci-dessus : « leur attachement aux principes énoncés dans [...] la Déclaration du Caire sur les droits de l'Homme en Islam ». Or, une telle affirmation pose un sérieux problème de compatibilité de conceptions des droits humains, comme le fait d'ailleurs remarquer Al-Midani dans la conclusion de son article : « Mais le fait d'associer ces textes [...] pose la question de la compatibilité ou non de leurs normes protégeant les droits humains »<sup>11</sup>. Ce faisant, cette

<sup>10</sup> Maurice BORRMANN, *Islam et droits de l'Homme : les Déclarations*, conférence donnée à l'Université catholique de Milan lors du séminaire organisé par le département de Sciences politiques sur les droits de l'Homme, les 3 et 4 décembre 1998 [www.acat.asso.fr/courrier/docs/islam\_221.htm].

<sup>11</sup> Mohammed Amin AL-MIDANI, *La Charte arabe des droits de l'Homme*, Jura Gentium, Centre for Philosophy of International Law and Global Politics, [http://dex1.tsd.unifi.it/juragentium/it/surveys/islam].

Charte soulève un problème majeur de lecture. Pour illustrer nos propos, nous prendrons trois exemples : les difficultés de lecture suscitées par les droits humains des femmes, le droit à la liberté religieuse et, enfin, le système des châtiments corporels.

Les articles de la Charte arabe présentent en premier lieu une perception contradictoire des droits humains des femmes. Ainsi, l'article 2 rejoint les aspirations d'égalité entre les genres recommandées par les Nations Unies, voire les dispositions de la CEDAW<sup>12</sup> :

**2.** *Chaque État partie à la présente Charte s'engage à respecter et à garantir à tous les individus se trouvant sur son territoire et relevant de sa juridiction tous les droits et toutes les libertés proclamés dans la présente Charte, sans distinction aucune fondée sur [...] le sexe [...] et sans aucune discrimination entre les hommes et les femmes.*

En d'autres mots, cette disposition garantit aux femmes arabo-musulmanes une égalité de droits et une protection contre toutes discriminations basées sur le sexe. Mais paradoxalement, l'article 12, qui postule que « [l]a peine de mort ne peut être exécutée contre [...] une mère allaitante jusqu'à l'expiration d'un délai de deux ans après la naissance de l'enfant », nous renvoie de façon très subtile à une conception traditionnelle des devoirs des femmes, et donc à une conception rétrograde de leurs droits. En

effet, cet article renvoie au verset coranique 2:233<sup>13</sup> qui dispose que « les mères [...] allaiteront leurs bébés deux ans complets [...] ». Or, l'interprétation juridique dominante d'un tel verset se traduit par l'obligation légale de la mère d'allaiter ses enfants dans la mesure du possible<sup>14</sup>. Autrement dit, nous sommes en présence d'une conception traditionnelle des devoirs des femmes, et donc de leurs droits. Et nous le sommes d'autant plus que la Charte arabe témoigne son attachement à la Déclaration du Caire qui précise à cet égard :

**6. a)** *La femme est l'égal de l'homme au plan de la dignité humaine. Elle a autant de droits que de devoirs. [...]*

**b)** *La charge d'entretenir la famille et la responsabilité de veiller sur elle incombent au mari.*

Or, cette formulation « avoir autant de droits que de devoirs », signifie tout bonnement que les femmes arabo-musulmanes bénéficient d'une égalité de principe, mais elles sont privées de l'égalité des droits.

De façon similaire, le droit à la liberté religieuse présente les mêmes difficultés de lecture. Ainsi, l'article 27 de la Charte postule que « [t]oute personne, quelle que soit sa religion, a le droit de pratiquer sa foi. Elle a aussi le droit de manifester sa conviction par le culte, les pratiques et l'enseignement sans porter atteinte aux droits d'autrui [...] ». Cet article semble évoquer l'article 18 de la Déclaration universelle :

<sup>12</sup> *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (ci-après appelée la « Convention à l'égard des femmes »).

<sup>13</sup> *Le Saint Coran*, Médine, Les Presses du complexe du Roi Fahd, 1980, p. 37.

<sup>14</sup> Comme l'exige par exemple l'article 54, al. 4 du nouveau *Code de la Famille* au Maroc.

**18.** *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.*<sup>15</sup>

Mais si une telle similitude peut laisser croire que le droit à la liberté religieuse est inconditionnel selon la Charte arabe ; en réalité, il en est autrement puisque le même article ajoute des restrictions à ce droit : « [...] L'exercice de la liberté de pensée, de conscience et d'opinion ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi ». Mais de quelle loi s'agit-il ? À en croire le préambule qui postule : « Poursuivant l'accomplissement des principes immuables établis par le droit musulman [...] », il s'agit de la loi islamique. De plus, l'article 22 de la Déclaration du Caire, que la Charte arabe respecte, nous apprend que « [t]out homme a le droit d'exprimer librement son opinion pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec les principes de la charia [la loi islamique] ». Il nous semble pertinent de souligner ici que la loi islamique telle qu'elle a été produite par l'élite dirigeante impose de sérieuses restrictions à l'exercice de la liberté religieuse :

*Sur le plan de la protection de la société islamique et de la religion contre toute insolence, l'exercice de la liberté d'expression ne doit nullement porter atteinte ni à l'Islam ni aux Musulmans. Une peine déterminée par la charia ou*

*par le juge doit être infligée à ceux qui abusent de cette liberté accordée uniquement pour faire le bien et éviter le mal sur le plan individuel et collectif.*<sup>16</sup>

Autrement dit, à l'instar des droits humains des femmes, le droit à la liberté religieuse selon la Charte arabe se situe entre deux pôles contradictoires : l'un, universaliste, qui suppose que ce droit est inviolable, et l'autre, religieux, qui impose de nombreuses restrictions à ce droit.

Mais s'il est aisé de relever les contradictions de lecture que présente la Charte arabe concernant les droits humains des femmes et la liberté religieuse, il en est tout autrement pour le sujet controversé du système des châtements corporels sous l'Islam, telles l'amputation des mains pour vol et la flagellation pour adultère. En effet, l'article 13 de la Charte prévoit : « Les États parties protègent toute personne résidant sur leur territoire contre toute forme de torture mentale ou physique ou mentale, ou traitement cruel, inhumain – ou dégradant ». Or, s'il est clair que cet article condamne toute forme de torture et de traitement cruel, inhumain ou dégradant, il n'est toutefois pas clair si la définition du traitement cruel, inhumain et dégradant inclut, par exemple, l'amputation des mains pour vol ou encore la flagellation en cas d'adultère. Il est d'autant plus légitime de souligner cette ambiguïté que nous avons vu précédemment que la Charte arabe oscille entre une approche

<sup>15</sup> Précitée, note 1.

<sup>16</sup> Suliman Ibn Abdal Rahman AL HUKAIL, *Les droits de l'Homme en Islam et la réfutation des préjugés soulevés contre l'Islam*, Ryad, Dar Ashbilia, 1999, p. 65.

universaliste des droits et une approche religieuse.

## 2. La Déclaration islamique

La Déclaration islamique est composée de 23 articles qui ont tous un titre énonçant le droit dont il est question. Ainsi, par exemple, l'article 1 qui s'intitule « Droit à la vie » traite de ce droit. Pour rendre compte de l'esprit de la Déclaration, citons quelques-uns de ces droits. En plus du droit à la vie, nous retrouvons entre autres le droit à la liberté, le droit à l'égalité et la prohibition de toute discrimination, le droit à la justice, le droit à un procès équitable, le droit à la protection contre la torture, le droit des minorités, le droit à la liberté des croyances, de pensée et de parole, le droit à la liberté religieuse, le droit de libre association, le droit de fonder une famille et le droit à l'éducation.

Si le titre de ces droits semble rejoindre les droits énoncés dans la Déclaration universelle, le contenu de ces droits présente de sérieuses divergences avec les principes des droits humains tels qu'ils sont définis par les Nations Unies.

Soulignons en premier lieu que la Déclaration islamique se qualifie d'« islamique ». Autrement dit, elle fait référence non pas à un système laïc des droits, mais plutôt à un système religieux. D'ailleurs, la première note explicative mentionne que : « [L]e terme "loi" signifie la charia ». Or, nous remarquons que la majorité écrasante des articles renvoie aux prescriptions de la loi islamique par des formulations telles que « contraire à la loi » ou « confor-

mément à la loi », comme on peut le constater entre autres à l'article 2, al. a) : « L'homme est né libre. Aucune restriction ne doit être apportée à son droit à la liberté, sauf sous l'autorité et dans l'application normale de la Loi ». En d'autres mots, la Déclaration islamique lie explicitement ses dispositions à des considérations canoniques et religieuses. Et ce lien est d'autant plus fort que la deuxième note explicative soutient que « [c]haque des droits de l'homme énoncés dans la présente Déclaration comporte les obligations correspondantes ». Or, une telle affirmation nous renvoie à une conception religieuse des droits humains où le mot « droit » (« *haqq* »), lie étroitement le concept de « Vérité suprême » au devoir de « refléter » par tous les actes humains cette « Vérité révélée » :

*Le terme haqq (droit) désigne la vérité, en tant qu'elle s'oppose à l'erreur et au faux (batil), mais aussi à la simple opinion (dann). Quand au verbe dont dérive le substantif, il connote l'idée de devoir, d'obligation, voire de nécessité, et par suite tout processus susceptible de s'exprimer par un énoncé qui lui est correspondant et par suite vrai. Mais si une forme de ce même verbe signifie disputer, au sens où il y a dispute quand au moins deux personnes prétendent à la vérité, le terme haqq désigne l'un des noms de Dieu ou l'un de ses attributs, autrement dit la Vérité par excellence, ou l'auteur de la Vérité suprême et révélée [...] L'usage coranique de la notion de droit, dans ce qu'elle a de plus proche de notre conception des droits de l'homme, lie plus profondément, dans le mot haqq la notion de droit à celle de devoir.<sup>17</sup>*

<sup>17</sup> M.A. SINACEUR, « Déclaration islamique universelle des droits de l'Homme », dans Alain FENET (dir.), *Droits de l'homme, droits des peuples*, Paris, PUF, 1982, p. 222.

Avec une conception des « droits » qui lie profondément droit, vérité et devoir, il n'est pas étonnant par ailleurs de constater que la Déclaration islamique inclut comme droits humains la quête de la vérité (interprétons « Vérité révélée »), et le devoir de prescrire « le bien » et d'empêcher « le mal », c'est-à-dire le devoir de promulguer « cette Vérité » comme on peut le constater aux articles suivants :

**Art. 12 b)** *La recherche de la connaissance et la quête de la vérité sont non seulement un droit mais un devoir pour tout Musulman.*

**Art. 14 a)** *Toute personne a le droit [...] de créer des institutions et organismes destinés à prescrire ce qui est bien (ma'ruf) et à empêcher ce qui est mal (munkar).*

Or, une telle conception des droits humains relève de deux structures fondamentales de la foi musulmane, soit la supériorité de « *ilm au juhl* », de la « Vérité révélée » à l'ignorance, c'est-à-dire tout ce qui s'écarte de cette vérité et, d'autre part, la supériorité acquise par *al-jihad*, la lutte pour la foi islamique. Citons à ce sujet Gilbert Grandguillaume :

*L'opposition ilm-juhl, en son sens radical, la notion de savoir ou science concerne essentiellement la connaissance de la vraie religion, de la voie unique inspirée par Allah à son prophète Mohammed. C'est en ce sens qu'elle est souvent citée dans le Coran, c'est dans ce texte qu'elle a reçu une valeur sacrée. Son antithèse est la notion d'ignorance qui est essentiellement l'ignorance de la vraie foi, telle qu'elle apparaît dans la qualification de Jahiliya, appliquée à la période qui précède l'Islam [...] Le*

*terme de Jihad désigne le fait de lutter pour la foi [...] Mais c'est surtout la lutte positive qui est visée et attestée à travers cette notion tout au long de l'histoire.*<sup>18</sup>

Compte tenu des raisons mentionnées ci-dessus, la Déclaration islamique nous offre une conception religieuse, et donc une toute autre lecture de ses dispositions. Pour illustrer nos propos, nous reprendrons les mêmes exemples que pour la Charte arabe, soit les droits humains des femmes, le droit à la liberté religieuse et le système des châtiments corporels sous l'Islam.

En premier lieu, l'article 19, al. h) dispose : « Au sein de la famille, les hommes et les femmes doivent se partager leurs obligations et leurs responsabilités selon leur sexe [...] » Ce faisant, si l'article 5, al. a) de la CEDAW stipule :

*Les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour :*

a) *Modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes.*

La Déclaration islamique quant à elle affirme que les femmes et les hommes ont des responsabilités distinctes, et donc des droits distincts, sans que cette distinction des droits soit une discrimination. De façon similaire, l'article 12, al. a) témoigne de la conception islamique du droit à la liberté religieuse puisqu'il énonce : « Toute personne

<sup>18</sup> Gilbert GRANDGUILLAUME, « Islam et politique au Maghreb », dans Olivier CARRÉ (dir.), *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982, p. 47-50.

a le droit d'exprimer ses pensées et ses convictions dans la mesure où elle reste dans les limites prescrites par la Loi [...]» sans que ces limites soient considérées comme un manquement à la liberté religieuse. Enfin, en ce qui concerne les châtiments corporels dans le système pénal musulman, l'article 1, al. a) nous apprend que « [l]a vie humaine est sacrée et inviolable et tous les efforts doivent être accomplis pour la protéger. En particulier, personne ne doit être exposé à des blessures ni à la mort, sauf sous l'autorité de la Loi [...]». Autrement dit, selon la Déclaration islamique, les blessures qui sont infligées, par exemple, dans le cadre de son système pénal ne seraient pas une forme de traitement cruel, inhumain et dégradant.

Par conséquent, si la Charte arabe oscille entre la conception universaliste et la conception relativiste des droits humains, la Déclaration islamique quant à elle présente une conception religieuse des droits humains. À ce stade, il s'avère pertinent de nous interroger sur les courants qui animent à la fois cette oscillation vers une conception relativiste des droits humains et cette résistance religieuse à la conception universaliste de ces droits. C'est ce que nous nous proposons d'étudier maintenant.

## **II. Les enjeux sous-jacents à la formulation de la Charte arabe et de la Déclaration islamique**

### **A. La Charte arabe**

Pour mieux comprendre les enjeux qui sous-tendent la Charte arabe, nous proposons préalablement de jeter un bref coup d'œil à la *Convention [européenne] de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales*<sup>19</sup>. Mentionnons d'abord que cette Convention a été produite par le Conseil de l'Europe en 1950, c'est-à-dire par des puissances coloniales à une époque où certaines d'entre elles exerçaient encore leur domination sur de nombreux pays arabes et nord-africains. Nous déduisons entre autres de l'article 7, al. 2 de cette Convention que les pays membres du Conseil de l'Europe se considèrent comme des nations civilisées : « d'après les principes généraux de droit reconnus par les nations civilisées ». Or, parler de nations civilisées sous-entend l'existence de peuples sauvages, ou mieux, de nations non civilisées. Ainsi, comme le fait remarquer Alain Finkielkraut<sup>20</sup> en parlant du rapport que l'Occident entretient avec les populations non européennes, « un "arbitraire culturel" s'arroge le monopole de la légitimité, dévalorise les modes de pensée, les savoir-faire et les arts de vivre qui ne sont pas les siens, et les rejette dans les ténèbres de la sauvagerie ou de l'ignorance ». Et c'est pour

<sup>19</sup> Ci-après appelée la « Convention européenne ».

<sup>20</sup> Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 79.

faire face à cet ethnocentrisme, et à toute la dévalorisation culturelle qu'il engendre, que la Charte arabe glorifie la civilisation arabe et son héritage musulman, comme on peut le constater d'ores et déjà au premier paragraphe de son préambule : « Proclamant la foi de la nation arabe dans la dignité de l'Homme, du jour où Dieu a privilégié cette nation en faisant du monde arabe le berceau des religions révélées et le foyer des civilisations [...] ».

Il s'avère intéressant de noter ici que l'arabisme n'est pas dissociable de l'Islam :

*On est tenté, souvent de présenter la vie politique arabe, au Moyen-Orient, comme inspirée des années cinquante par le nationalisme arabe, puis à partir de 1967, par l'islamisme [...] Aussi est-il commode certes, mais difficile en réalité, de discerner entre l'arabisme et l'islamisme dans la succession des décennies depuis l'après-guerre. L'Islam est présent; et bien présent dans les pays arabes et dans leurs codes.*<sup>21</sup>

Mais si l'Islam est bien présent dans la Charte arabe, comme on l'a vu précédemment, le nationalisme arabe l'est également comme peut en témoigner la formulation « Dieu a privilégié cette Nation [...] » mentionnée dans son préambule. Certes, un certain degré de nationalisme peut avoir des effets bénéfiques pour les individus, les nations et la communauté internationale, ne serait-ce que parce qu'à l'instar de l'affirmation de soi, une affirmation culturelle saine apporte à l'humanité

toute la diversité des modes de pensées et des modes de vie qui peuvent exister à l'échelle planétaire :

*National pride is comparable, from a psychological standpoint, to the good narcissistic image that the child gets from its mother and proceeds, through the intersecting play of identification demands emanating from both parents, to elaborate into an ego ideal.*<sup>22</sup>

Toutefois, à l'instar d'un ego blessé, un nationalisme exacerbé ou une survalorisation culturelle et/ou religieuse peuvent être symptomatiques d'une fierté nationale blessée, voire agressée par les forces contemporaines internationales. Et dans le cas du nationalisme arabe, de nombreuses dispositions de la Charte arabe nous renseignent amplement sur la nature des blessures et agressions extérieures qu'il a essuyées. À ce propos, citons seulement l'article 1 de cette Charte : « a) Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes [...] b) Le racisme, le sionisme, l'occupation et la domination étrangère sont un outrage à la dignité humaine [...] ». Autrement dit, derrière le nationalisme arabe se cache la protestation d'un ordre mondial avilissant, puisqu'il prive, ou a privé, certains peuples de leur droit à l'autodétermination, et les nationaux de certains pays, de leur dignité humaine.

En effet, tout en se plaçant au sommet des civilisations, l'ethnocentrisme occidental établit une hiérarchie entre les nations et, parallèlement, une hiérarchie entre

<sup>21</sup> Olivier CARRÉ et Michel SEURAT, « L'Utopie islamiste au Moyen-Orient arabe », dans O. CARRÉ (dir.), *op. cit.*, note 18, p. 13 et 14.

<sup>22</sup> Julia KRISTEVA, *Nations without Nationalism*, traduit par Leon S. ROUDIEZ, New York, Columbia University Press, p. 52 (1993).

tous les citoyens à l'échelle planétaire. Ce faisant, si, selon la Convention européenne, par exemple, il y a des nations civilisées et des nations non civilisées, il y a les citoyens des nations civilisées, d'une part, et les citoyens des nations non civilisées, d'autre part, c'est-à-dire « les autres », comme on le verra dans l'exemple ci-dessous. Or, réduire un ensemble de citoyens à « l'Autre » n'est en fait qu'une forme de déshumanisation. Et ceci est d'autant plus grave qu'ainsi déshumanisés, ces citoyens voient leur dignité humaine plus aisément bafouée : « *Whether operating as initial justification or as subsequent rationalization, the tendency to dehumanize "different" societies and persons underlies much of the exploitation and oppression of one society by another [...]* »<sup>23</sup>. Ainsi, par exemple, si l'un des buts déclarés de la Convention européenne est, comme le mentionne le préambule, « [d']assurer la reconnaissance et l'application universelles et effectives des droits qui y sont énoncés », cette reconnaissance et cette application universelles des droits ne s'étendent pas à tous les citoyens, mais seulement à certains d'entre eux. Pour étayer nos idées, nous empruntons un exemple à Aldeeb Abu-Sahlieh qui cite l'article 56 de la Convention européenne :

*1. Tout État peut, au moment de la ratification ou à tout autre moment par la suite, déclarer, par notification adressée au Secrétaire Général du Conseil*

*de l'Europe, que la présente Convention s'appliquera, sous réserve du paragraphe 4 du présent article, à tous les territoires ou à l'un quelconque des territoires dont il assure les relations internationales.*

*3. Dans lesdits territoires les dispositions de la présente Convention seront appliquées en tenant compte des nécessités locales.*<sup>24</sup>

Autrement dit, les États membres du Conseil de l'Europe sont autorisés à ne pas étendre l'application de la Convention dans les territoires qui sont extérieurs à la métropole. Nous concluons donc, comme Abu-Sahlieh, que ces États peuvent considérer les nationaux de certains pays comme des citoyens de deuxième classe : « [...] *these States can classify certain human beings as second class, depriving them of the protection of their human rights* ».

Derechef, pour protester contre l'existence tacite de citoyens de deuxième classe à l'échelle planétaire, la Ligue arabe propose une valorisation de l'identité arabe comme on peut le déduire notamment de l'article 35 de la Charte arabe qui affirme que « [t]out citoyen a le droit de vivre dans un milieu intellectuel et culturel qui glorifie les idéaux de la nation arabe et le respect des droits de l'Homme [...] ». Interprétons que les citoyens arabes ont le droit de vivre leur identité culturelle sans avoir à subir les humiliations dues à une quelconque domination étrangère, une dévalorisation culturelle ou une marginalisation

<sup>23</sup> A.A. AN-NAÏM (dir.), *op. cit.*, note 2, p. 24.

<sup>24</sup> ABU-SAHLIEH, « Muslims and Human Rights: Challenges and Perspectives », dans Wolfgang SCHMALE (dir.), *Human Rights and Cultural Diversity*, Goldbach, Keip Publishing, 1993, p. 240.

dans la communauté internationale. Par conséquent, l'adoption par la Ligue arabe de sa propre Charte des droits humains exprime avant tout une protestation envers l'ordre mondial. Mais si la Charte arabe proclame une valorisation de l'héritage arabo-musulman pour faire face à toutes formes de domination étrangère, la Déclaration islamique quant à elle propose un retour à un Islam radical sauf qu'ici, il s'agit de surcroît d'une protestation envers l'ordre économique mondial jugé contraire aux valeurs spirituelles de l'Islam comme on le verra ci-après.

### **B. La déclaration islamique**

Si le préambule de la Déclaration universelle affirme que la plus haute aspiration de l'être humain est « l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère », le préambule de la Déclaration islamique nous fait remarquer que cette aspiration n'a pas été satisfaite : « Considérant que l'aspiration séculaire des hommes à un ordre du monde plus juste où les peuples pourraient vivre, se développer et prospérer dans un environnement affranchi de la peur, de l'oppression, de l'exploitation et des privations est loin d'être satisfaite ». D'ailleurs, de nombreux défenseurs de l'approche théocratique des droits humains ne manquent pas de le souligner. Ainsi, par exemple, Abul A'La Maududi avance que : « *In the middle of the present century, the United Nations made a Declaration*

*of universal human rights [...] Yet, human rights have been violated and trampled upon at different places, and the United Nations has been a helpless spectator* »<sup>25</sup>. Selon le Conseil islamique, l'incapacité des Nations Unies d'assurer la protection des droits humains, et en l'occurrence des droits économiques à l'échelle planétaire, se traduit par l'existence massive des privations. Et ces privations paraissent d'autant plus aberrantes qu'elles ne sont pas dues à un manque de ressources, mais plutôt à un problème de distribution des richesses entre les peuples et entre les individus, comme on peut le déduire du préambule de la Déclaration islamique : « les moyens de subsistance économique surabondants dont la miséricorde divine a doté l'humanité sont actuellement gaspillés, ou inéquitablement ou injustement refusés aux habitants de la terre [...] ». Or, qui dit problème de distribution, dit primauté des intérêts d'une minorité économiquement puissante au détriment de la dignité de la majorité qui, le plus souvent, n'a que sa force de travail à vendre pour survivre. Et c'est entre autres contre un tel ordre économique que la Déclaration islamique s'élève en proposant un retour radical aux valeurs de partage de l'Islam.

La Déclaration islamique a consacré une longue disposition à « l'ordre économique et [aux] droits qui en découlent ». Ainsi, l'article 15, al. a) postule : « Dans leur activité économique, toutes les personnes ont

<sup>25</sup> Abul A'La MAUDUDI, « Human Rights, the West & Islam », dans M. TAHIR, *op. cit.*, note 9, c. 1, p. 1.

droit à tous les avantages de la nature et de toutes ses ressources. Ce sont des bienfaits accordés par Dieu au bénéfice de l'humanité entière ». Mais pour que les avantages de la nature et de toutes ses ressources soient accessibles à l'humanité entière, au lieu d'être le privilège d'une minorité, à savoir les détenteurs du capital, de nombreux juristes, défenseurs de l'approche théocratique des droits humains, préconisent l'instauration d'une constitution véritablement islamique. D'ailleurs, l'une des recommandations faite aux États par l'Union des avocats arabes est « [la] nécessité de déployer de nouveaux efforts en vue d'appliquer le régime et la réglementation islamiques s'appuyant sur les principes islamiques, au lieu du régime économique actuel, considéré comme un reliquat du colonialisme passé, car le régime islamique constitue le seul espoir de sauver l'humanité de l'exploitation sociale et économique [...] »<sup>26</sup>. Bien entendu, comme les constitutions en vigueur sont considérées comme un produit du colonialisme, le Conseil islamique a proposé en 1983 un modèle de constitution conforme aux valeurs islamiques<sup>27</sup>. Nous y retrouvons, selon nous, les mêmes conceptions de distribution des richesses que celles énoncées à l'article 15, al. a) de la Déclaration islamique, comme on peut le déduire de l'article 47 :

*The economic order [...] shall seek to mobilize and develop the human and*

*material resources of society, in a planned and harmonious manner, to satisfy the spiritual, material and social needs of all members of the community.*

Cependant, pour qu'une telle distribution des richesses entre les membres de la société soit possible, il est nécessaire d'opérer un déplacement des intérêts des particuliers, des entreprises et des institutions vers un intérêt unique, celui de la communauté, comme l'affirme l'article 15, al. e) de la Déclaration islamique : « Tous les moyens de production doivent être utilisés dans l'intérêt de la communauté (*ummah*) dans son ensemble [...] », ou encore l'article 49, al. a) de la Constitution islamique : « *All natural and energy resources belong originally to the society as do enterprises and institutions established through the public exchequer* ». Soulignons cependant que le droit à la propriété privée des moyens de production ne signifie pas pour autant le droit à la libre entreprise au sens capitaliste du terme. En effet, de nombreuses dispositions visent à restreindre toute poursuite du profit qui entraînerait en conflit avec les intérêts de la communauté. À ce sujet, citons en premier lieu l'article 15, al. d) de la Constitution islamique qui postule : « Les pauvres ont droit à une part définie de la prospérité des riches, fixée par la Zakat, imposée et collectée conformément à la Loi ». Autrement dit, en instaurant la *Zakat*,

<sup>26</sup> *Les Droits de l'Homme en Islam*, Rapport d'un Colloque international à Kuweit, décembre 1980, organisé par la Commission internationale de juristes, l'Université de Kuweit et l'Union des avocats arabes, Commission internationale de juristes, Kuweit, 1982, p. 13.

<sup>27</sup> Ibrahim Abdulla AL-MARZOUQI nous en fournit une copie dans son ouvrage, *Human Rights in Islamic Law*, Abu Dhabi, [s.n.], 2000, p. 534-550.

une forme d'impôt sur le revenu et sur les propriétés, l'État islamique interviendrait dans le libre jeu du marché pour permettre une redistribution équitable des revenus entre toutes les strates sociales. De façon similaire, l'article 15, al. f) de la Déclaration islamique dispose :

*Afin de promouvoir le développement d'une économie équilibrée et de protéger la société de l'exploitation, la Loi islamique interdit les monopoles, les pratiques commerciales excessivement restrictives, l'usure, l'emploi des mesures coercitives dans la conclusion de marchés et la publication de publicités mensongères.*

Cela signifie que l'État islamique pourrait intervenir dans le libre jeu du marché pour prohiber toutes formes de gains excessifs si celui-ci est contraire aux valeurs spirituelles de l'Islam voulant qu'on ne doive pas s'enrichir sans travailler, c'est-à-dire sans produire en contrepartie un service pour la communauté. Il va sans dire que l'État islamique aurait par ailleurs la responsabilité d'abolir le système capitaliste dans sa totalité, puisque ce dernier est considéré comme un système de gains excessifs à l'échelle internationale dont sont victimes les pays défavorisés et, quant à nous, la majorité des pays arabo-musulmans, comme on peut le déduire de l'article 54 de la Constitution islamique : « *The State shall take all such measures as may be necessary to terminate and prevent foreign economic domination* ».

Si, en tentant d'allier les valeurs spirituelles de l'Islam aux valeurs marchandes, le système économique

islamique est de nos jours à l'origine de modes opérationnels révolutionnaires, notamment dans les domaines bancaire et financier, il n'en reste pas moins que la volonté d'islamiser l'ordre économique correspond avant tout à la nostalgie d'un ordre socio-économique qui a été ébranlé par les forces internationales contemporaines :

*Avant l'invasion de la civilisation matérialiste occidentale, pendant la période de notre décadence sociale, les gens avaient l'habitude de s'occuper les uns des autres entre parents, voisins, habitants du même quartier ou du même pays. Ils avaient l'habitude de croire fermement qu'ils étaient frères, que leur vie dans ce monde n'était que passagère, et qu'ils ne jouiraient pas des bénédictions de la vie éternelle s'ils abandonnaient les pauvres à leur misère, tout en se livrant eux-mêmes à leurs propres plaisirs [...].<sup>28</sup>*

De plus, cette nostalgie s'accompagne de la protestation d'un ordre économique mondial jugé responsable de l'enrichissement des uns au détriment des autres qui s'appauvrissent et, selon nous, de la majorité des pays arabo-musulmans, comme peuvent en témoigner les nombreuses allusions de la Déclaration islamique quant à l'incapacité des Nations Unies de protéger tous les êtres humains contre l'exploitation et les privations. Toutefois, si aussi bien la Charte arabe que la Déclaration islamique protestent contre l'ordre mondial contemporain en inscrivant les droits humains dans un système de valeurs culturelles et religieuses, cette inscription a des répercussions

<sup>28</sup> Anour ABDEL-MALEK, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970, p. 208.

négatives sur les droits humains des citoyens arabo-musulmans.

### III. Les conséquences de la loi islamique sur les droits humains

Rappelons d'abord que tant la Charte arabe que la Déclaration islamique adoptent comme source de droit la loi islamique. Or pour comprendre la problématique que soulève l'application de la loi islamique dans le domaine des droits humains, il nous paraît important de rappeler brièvement le contexte historique de cette législation. La législation islamique est née avec le premier État islamique, c'est-à-dire quand le prophète a reçu, sous forme de révélations coraniques, entre autres des décisions juridiques. Après le décès du prophète, la législation islamique a été élaborée de trois façons : par l'interprétation des textes sacrés, par l'usage de l'analogie qui permet d'obtenir une décision juridique à partir des délibérations passées sur des cas similaires et par la déduction de l'esprit de la loi divine en l'absence de texte ou d'analogie. Ainsi, le corpus de la loi islamique a été établi par un ensemble de juristes appartenant à différentes régions et traditions musulmanes environ un siècle après le décès du prophète, soit à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Depuis et malgré quelques divergences, cette loi est toujours en vigueur dans la majorité des pays musulmans. Autrement dit, nous sommes en présence d'un ensemble d'interprétations

« humaines » de sources sacrées qui ont produit une législation dans un contexte historique donné. Or, ce n'est pas ainsi que l'entend l'élite dirigeante dans cette partie du monde où le Politique, le Religieux et le Juridique sont interdépendants. En effet, selon cette élite, la loi islamique serait immuable, parce qu'elle serait la transcription juridique de la parole divine. Ce faisant, cette législation a résisté à tout changement au long des siècles, refusant par là d'intégrer dans les structures juridiques les idées et les progrès de la modernité :

*Le Coran, le Fiqh [le droit musulman] et le Hadith [les propos attribués au prophète et à ses compagnons] constituent des invariants figés dans l'immuable. Cette anti-historicité de la tradition, d'où se dégage une série de modèles stéréotypés, joue de manière fort subtile sur l'organisation sociale [...].*<sup>29</sup>

Mais si cette anti-historicité joue sur l'organisation sociale, à plus forte raison joue-t-elle sur les droits humains. Précisons toutefois que dans le cadre de cette chronique, nous nous contenterons de souligner les conséquences de cette interprétation de la loi islamique sur les droits humains des femmes, sur le droit à la liberté religieuse et sur les traitements dégradants dans le système pénal musulman.

#### A. Les droits humains des femmes

Le verset 2:228<sup>30</sup> affirme que les femmes « ont des droits équivalents à leurs obligations, conformément à la bienséance. Mais les hommes

<sup>29</sup> Yasmina NAWAL, *Les femmes dans l'Islam*, Paris, Éditions la Brèche, 1980, p. 9.

<sup>30</sup> *Le Saint Coran*, op. cit., note 13, p. 36.

ont cependant une prédominance sur elles ». Au plan juridique, l'interprétation historique d'un tel verbatim se traduit par une inégalité des droits à tous les niveaux, et ceci, jusqu'à nos jours. À ce propos, Mohamad Mugraby s'exprimait ainsi lors du colloque relatif au mouvement arabe des droits humains tenu au Caire en 1998 : « *We have to confront, as well, the problems posed by Sharia in the Arab world today [...] The first problem is gender equality. Women are unequal in all areas of the law* »<sup>31</sup>. À titre d'exemple, mentionnons que, dépendamment du pays arabo-musulman dont il est question, ces inégalités de droits peuvent être entre autres l'exercice de la tutelle parentale jusqu'au jour du mariage des femmes, l'obligation de respecter un code vestimentaire, l'absence de protection contre les discriminations relatives à l'accès à l'éducation ainsi qu'au sein du système éducatif, des discriminations dans le marché du travail ainsi que la prohibition d'exercer certaines fonctions publiques et judiciaires, l'interdiction de voter, l'interdiction de conduire, des dispositions relatives au contrat de mariage qui contraignent les femmes à l'obéissance à leur époux, la polygamie, la répudiation, la perte de la garde des enfants si les femmes divorcées se remarient, et l'héritage où les femmes ne bénéficient que de la

moitié d'une part en comparaison avec un héritier masculin.

Il va sans dire que ces inégalités de droits affectent les femmes à tous les niveaux, entre autres en matière d'alphabétisme, de niveau d'éducation, d'accès au marché du travail et aux ressources économiques, d'accès aux soins de santé, de participation à la vie culturelle et politique et d'accès aux structures du pouvoir. Ce n'est donc pas étonnant de constater avec les Nations Unies que les femmes arabomusulmanes souffrent d'un sérieux manque de valorisation :

*Applying the United Nations Development Programme gender empowerment measure to Arab countries clearly reveals that the latter suffer a glaring deficit in women's empowerment. Among regions of the world, the Arab region ranks next to last; only sub-Saharan Africa has a lower score.*<sup>32</sup>

Ceci dit, il est intéressant de noter que, selon les défenseurs du relativisme culturel et/ou religieux, la problématique des droits humains des femmes arabomusulmanes serait une fausse problématique, puisqu'elle serait plutôt le résultat d'un ensemble d'interprétations déformées par des malentendus culturels :

*The image of Islam that is generally portrayed in the West carries an extremely distort picture of its great contributions towards the betterment of the lot of women [...] Islam is generally criticized for having been very*

<sup>31</sup> Mohamed MUGRABY, *International Aspects of the Arab Human Rights Movement, an Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998*, Human Rights Program Publications, Cambridge, Harvard Law School, p. 36 (2000).

<sup>32</sup> UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAM, Arab Fund for Economic and Social Development, *Arab Human Development Report 2002*, New York, United Nations Publications, 2002, p. 28.

*unfair to women – the veil, polygamy and divorce and numerous other inadequacies of her status are mentioned as an evidence of that. The truth of the matter is that all this criticism is based on gross misunderstandings, ignorance [...].*<sup>33</sup>

Et même quand il y a reconnaissance de la discrimination à l'égard des femmes arabo-musulmanes, comme on peut le déduire des propos de An-Naïm<sup>34</sup> : «[...] *By granting women a lower status and sanctioning discriminatory treatment against them, Sharia denies women [...] the same degree of honor and human dignity it guarantees to Muslim men*», il n'en reste pas moins que la problématique des droits humains des femmes arabo-musulmanes n'est pas appréciée à sa juste valeur, puisqu'elle est souvent perçue comme une transcription de l'ethnocentrisme culturel occidental. À titre d'exemple, citons de nouveau An-Naïm :

*This analogy may also explain our ethnocentricity, the tendency to regard one's own race or social group as the model of human experience [...] For example, some feminists in one cultural tradition may assume that women in other cultures have [or ought to have] the same conflicts and tensions with their societies and are seeking [or ought to seek] the same answers.*<sup>35</sup>

Selon notre interprétation des propos de An-Naïm, les femmes

arabo-musulmanes ne vivraient pas de conflits avec leur société et ne chercheraient pas non plus un statut meilleur. Or, ce n'est pas le cas, puisque aussi bien le Moyen-Orient que l'Afrique du Nord ont vu naître de nombreuses organisations féministes, militant entre autres pour les droits des femmes, et ceci depuis le siècle dernier. En effet, les premières organisations des femmes au Maroc, par exemple, datent de 1940, avec Akhwat al-Safa, mouvement émergeant du Parti de la Démocratie et de l'Indépendance, et avec la branche des Femmes, mouvement émergeant du Parti de l'Istiqlal, bien qu'à cette époque la priorité de ces organisations aient été la lutte pour l'indépendance. Plus tard, la société marocaine a vu apparaître d'autres formations féminines avec par exemple l'Union progressiste des femmes marocaines en 1961, l'Union nationale des femmes marocaines en 1969, l'Association démocratique des femmes marocaines en 1985, l'Union de l'action féminine en 1987, etc., organisations militant toutes pour les droits des femmes<sup>36</sup>. Signalons par ailleurs qu'au cours de ces deux dernières décennies, les pays arabo-musulmans ont été le terrain de protestations féminines massives. Ainsi, par exemple, en 1990 les femmes en Arabie Saoudite ont défilé

<sup>33</sup> Parveen Shaukat ALI, «Equality as a Basic Human Right in Islam», dans M. TAHIR (dir.), *op. cit.*, note 9, p. 144 et 145.

<sup>34</sup> Abdullahi Ahmed AN-NAÏM, «Sharia and Basic Human Rights Concerns», dans Charles KURZMAN (dir.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, New York, Oxford University Press, p. 224 (1998).

<sup>35</sup> A.A. AN-NAÏM, *op. cit.*, note 2, p. 23.

<sup>36</sup> Laurie BRAND, *Women, the State and Political Liberalization, Middle Eastern and North African Experiences*, New York, Columbia Press, p. 46 (1998).

dans les rues pour protester contre l'interdiction qui leur était faite de conduire. De façon similaire, en 1991, les femmes égyptiennes ont défilé dans les rues, pour protester contre la dissolution de l'association féministe Arab Women's Solidarity Association. Ceci confirme que la problématique des droits humains des femmes arabo-musulmanes n'est pas une problématique qu'on pourrait commodément attribuer à un malentendu culturel. Il s'agit plutôt d'une réalité palpable qui paralyse la moitié de la population arabe, privant ces sociétés de la moitié de leur potentiel humain.

## **B. Le droit à la liberté religieuse**

De façon similaire, les restrictions juridiques qui limitent considérablement la liberté religieuse privent les sociétés arabes de la diversité des idées qui est nécessaire à leur épanouissement intellectuel, culturel, artistique et démocratique. En effet, même si le verset 2:256 affirme « [n]ulle contrainte en religion »<sup>37</sup>, l'interprétation juridique de ce verset entraîne pourtant de nombreuses limitations au droit à la liberté religieuse. Ainsi, les minorités vivant sous un État islamique ne peuvent pratiquer leurs rites que s'ils s'acquittent d'un impôt pour recevoir la protection de l'État, tel qu'il ressort du rapport du colloque international tenu au Koweït en 1980: « Les aspects de

cette protection se manifestent par l'autorisation qu'ont ces minorités de pratiquer leurs rites, [...] que leurs droits civils sont protégés de même que la constitution des familles sous réserve de payer la *djizia* »<sup>38</sup>.

De plus, à l'instar du droit conditionnel accordé aux minorités d'exercer leurs cultes, le droit à l'expression religieuse est conditionnel. En effet, la liberté d'expression religieuse est « [...] entourée de règles et de critères pour la protéger contre toute déviation absurde et éviter qu'on s'en serve pour attaquer la charia »<sup>39</sup>. Or, comme ces règles et critères sont établis en fonction de la construction officielle de l'Islam, de nombreux intellectuels ont été condamnés à mort pour hérésie, à leur insu. Mentionnons seulement Mahmud Muhammad Taha, penseur soudanais, qui a été pendu par Numeiri en 1985 et tous ses écrits brûlés, pour avoir simplement distingué deux composantes dans le message coranique, soit une composante atemporelle et une autre conjoncturelle<sup>40</sup>.

Enfin, il n'est pas permis aux Musulmans d'abandonner ou de renier l'Islam par la conversion aux autres cultes. Toutefois, à l'instar de l'hérésie, l'apostasie est également définie en fonction de la construction officielle de l'Islam. De nombreux intellectuels ont ainsi été condamnés à mort pour apostasie, tout bonnement parce que leur interprétation de l'Islam s'écartait

<sup>37</sup> *Le Saint Coran*, *op. cit.*, note 13, p. 42.

<sup>38</sup> *Les Droits de l'Homme en Islam*, *op. cit.*, note 26, p. 76.

<sup>39</sup> S.I.A.R. AL HUKAIL, *op. cit.*, not 16, p. 65.

<sup>40</sup> ABU-SAHLIEH, *loc. cit.*, note 24, 246.

de l'interprétation officielle. Il en a été ainsi pour Nawal Saādawi<sup>41</sup>, psychiatre, auteure et activiste égyptienne en 2001 et pour Abou Zeid, penseur égyptien :

*Here, I am particularly concerned with Sharia position on the right of a Muslim to cease being Muslim, whether by converting or engaging in behavior deemed anti-religious. Consider what happened to Nasr Haled Abou Zeid who was accused of apostasy and then taken to court where divorce proceedings were initiated against his will, and that of his wife, on the basis that no Muslim woman should be married to a non-Muslim, particularly an apostate.*<sup>42</sup>

Il va sans dire que de tels manquements à la liberté religieuse constituent une sérieuse entrave à la liberté d'expression, au développement du pluralisme intellectuel, à l'apparition et à la circulation des idées nouvelles et, somme toute, au renouveau de la pensée arabomusulmane. Conséquemment, le monde arabo-musulman apparaît comme une entité monolithique qui demeure imperméable aux progrès de son temps, autrement dit immuable au long des siècles. Or, cette immuabilité, qui est à la fois la cause et l'effet d'une censure millénaire, affecte les droits humains des citoyens arabo-musulmans à tous les niveaux. Après avoir analysé ce qu'il en est pour les droits humains des femmes et pour le droit à la liberté religieuse, nous

nous proposons maintenant d'examiner le troisième volet, soit les traitements dégradants selon le système pénal musulman.

### **C. Les traitements dégradants selon le système pénal musulman**

Le Coran a établi des pénalités bien précises pour des comportements jugés déviants, tels le vol et l'adultère, entre autres aux versets 5:38 et 24:2<sup>43</sup> qui postulent respectivement : « Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont acquis [...] » et « La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet [...] ». Il en résulte que, d'un point de vue juridique, ces pénalités sont considérées comme immuables puisqu'elles seraient « établies par Allah, le Très Haut. Ainsi, au moment où le juge prend connaissance d'un criminel méritant la peine, il doit l'appliquer sur lui et il n'a pas le droit de la supprimer [de pardonner] »<sup>44</sup>. Ainsi, par exemple, quand Numeiri a instauré la loi islamique au Soudan en 1983, de nombreuses personnes se sont trouvées handicapées à vie parce que coupables du délit de vol, dans un pays pourtant ravagé par la famine : « *As a result of this implementation, there are today in Sudan many people handicapped for life* »<sup>45</sup>. De façon similaire, sans l'appui de l'organisation Amnistie internatio-

<sup>41</sup> [www.radicalparty.org/nawal/appeal\_en.htm].

<sup>42</sup> M. MUGRABY, *op. cit.*, note 31, p. 36 et 37.

<sup>43</sup> *Le Saint Coran*, *op. cit.*, note 13, p.114.

<sup>44</sup> S.I.A.R. AL HUKAIL, *op. cit.*, not 16, p.130.

<sup>45</sup> ABU-SAHLIEH, *loc. cit.*, note 24, 246.

nale, la nigérienne Amina Lawal Kurami, qui aurait avoué avoir eu un enfant pendant qu'elle était divorcée, aurait été lapidée à mort, parce que coupable d'adultère<sup>46</sup>.

Il s'avère intéressant de mentionner ici l'étude menée par An-Naïm à ce sujet<sup>47</sup>. À partir de la question suivante: «Est-ce que les Musulmans seraient prêts à renoncer au système pénal de la loi islamique parce qu'il constitue un traitement cruel, inhumain et dégradant selon les standards internationaux?», il arrive à la conclusion suivante: pour que la protection contre un traitement cruel, inhumain et dégradant soit effectivement mise en œuvre dans une société donnée, il faut que la définition de ce traitement soit déterminée par les standards moraux de cette même société. Si nous partageons la conclusion de An-Naïm, nous retenons cependant qu'il apparaît, pour la vaste majorité des Musulmans, que la lapidation, la flagellation et l'amputation des mains, par exemple, ne sont pas un traitement cruel, inhumain et dégradant, parce qu'elles représentent tout bonnement la volonté divine, laquelle volonté ne peut être sujette à discussion.

Par ailleurs, ce qui nous paraît pertinent dans l'argumentation de An-Naïm, c'est la distinction qu'il opère entre les Musulmans éduqués et la vaste majorité des Musulmans, à savoir la masse populaire. Ainsi,

pour reprendre les idées de An-Naïm, selon les premiers, l'amputation des mains pour vol, par exemple, serait fort probablement perçue comme un traitement cruel, tandis que pour les seconds, elle représenterait tout bonnement un verdict divin et, dans ce sens, indiscutable. Et effectivement, cette distinction existe bel et bien dans toutes les sociétés et, en particulier, dans les sociétés arabo-musulmanes: «[...] *the movement has remained mostly a top-down process: highly educated people attempting to persuade others [...]*»<sup>48</sup>. Autrement dit, l'éducation est le facteur déterminant quant à la réceptivité des droits humains et, en l'occurrence, face à la définition d'un traitement cruel, inhumain et dégradant. Et en quoi consiste le rôle joué par l'éducation dans l'exemple ci-dessus? Elle apporte une meilleure compréhension des structures du pouvoir, permettant par là de distinguer la volonté divine des ambitions purement politiques des hommes. C'est ce que nous verrons maintenant.

Si, comme on l'a vu précédemment, la masse populaire peut adhérer à l'interprétation littérale du verset 5:38 qui affirme que «[l]e voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont acquis [...]»<sup>49</sup>, telle que le décrète d'ailleurs l'interprétation officielle de l'Islam dans certains pays, une meilleure connaissance

<sup>46</sup> [www.amnistie.qc.ca].

<sup>47</sup> A.A. AN-NAÏM, *op. cit.*, note 2, p. 33-37.

<sup>48</sup> Henry STEINER, *International Aspects of the Arab Human Rights Movement, an Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998*, *op. cit.*, note 31, p. 24.

<sup>49</sup> *Le Saint Coran*, *op. cit.*, note 13, p. 114.

du Coran et du contexte historique de la loi islamique permettrait une remise en question d'une telle interprétation. D'abord, l'un des débats importants tout au long de l'histoire de la pensée musulmane est justement de savoir si le langage du Coran est littéral ou symbolique. Inutile de préciser qu'à ce sujet, aucun consensus entre penseurs musulmans n'a été atteint. En d'autres termes, à notre avis, l'interprétation littérale du verset 5:38 n'est qu'une interprétation parmi d'autres. De surcroît, comme le prophète a été le dirigeant du premier État islamique, quels que soient les enseignements universels qu'on puisse en tirer, il existe une composante historique dans les versets coraniques. À titre d'exemple, mentionnons seulement certains versets de la sourate Al-Imran concernant la bataille d'Ohod qui eut lieu en l'an 625. Ainsi, selon nous, si l'enseignement universel du verset 5:38 est entre autres de condamner toute atteinte à la propriété privée d'autrui, l'amputation des mains nous renseigne par contre sur les pratiques punitives qui étaient adéquates dans le contexte historique du premier État musulman. Autrement dit, l'amputation des mains pour vol relève tout bonnement de pratiques qui datent de l'antiquité. Or, comment se fait-il que la masse populaire adhère encore à des pratiques aussi anachroniques? Nous empruntons ici la réponse de An-Naïm: «*Even the educated moderni-*

*zed Muslim, who may be privately repelled by this punishment, cannot risk the consequences of openly questioning the will of God*»<sup>50</sup>. Et quelles conséquences doivent affronter tous ceux qui questionneraient la volonté divine telle qu'elle est définie par l'interprétation officielle de l'Islam: «*[...] a Muslim who disputes the binding authority of the Quran is liable to death penalty for apostasy [heresy] under Sharia*»<sup>51</sup>. L'État ayant privilégié une interprétation juridique du verset 5:38, tous ceux qui s'en écartent sont condamnés à mort. Somme toute, il est tout à fait logique que dans cette partie du globe où la démocratie n'a pas encore triomphé, de nombreux États privilégient l'interprétation littérale des pratiques punitives du Coran. En effet, que ce soit pour régner, ou encore pour imposer la censure, l'exercice de la torture ne relève-t-il pas de la même pratique, à savoir porter atteinte à l'intégrité physique des citoyens? Mais bien entendu, selon les sources officielles, toutes les souffrances et les humiliations qu'on inflige aux citoyens ne vaudraient rien, puisque cette vie terrestre ne vaudrait rien non plus: «*In fact, religious sources strongly emphasize that the next life is the true and ultimate reality, to which this life is merely a prelude*»<sup>52</sup>. L'obscurantisme est donc à son comble. Rappelons par ailleurs que, même en ce qui concerne «la réalité ultime», il n'y a pas eu de consensus entre penseurs musulmans

<sup>50</sup> A.A. AN-NAÏM, *op. cit.*, note 2, p. 35.

<sup>51</sup> *Id.*

<sup>52</sup> *Id.*

tout au long de l'histoire de la pensée musulmane, puisque selon certains soufis, c'est dans cette vie-ci qu'on est appelé à réaliser « la réalité ultime ».

Par conséquent, le fossé qui semble séparer le système pénal musulman de l'approche universaliste des droits humains n'est pas dû à des spécificités religieuses ou culturelles, mais plutôt à des pratiques historiques et politiques. À cet égard, citons les propos de Mohammed El-Sayyid Saeid tenus lors du colloque relatif au mouvement des droits humains arabes :

*In my view, the issue is not so much cultural relativity or peculiarity as historical and material difference. In the West, the State was founded four centuries ago. Over the next two centuries, it achieved basic economic transformation and established a stable political and cultural system. In the Arab world, societies only emerged from the Middle Ages a few decades ago, or even a few years ago in the case of some countries – Southern Yemen obtained its independence less than twenty years ago [...] These societies are confused with regard to the cultural basis of modern statehood.*<sup>53</sup>

\*  
\* \*

Au cours des dernières décennies, outre la Charte arabe et la Déclaration islamique, le monde arabo-musulman a été la scène d'un foisonnement de chartes et de déclarations relatives à la protection des droits de la personne, notamment trois Déclarations de

1979, 1981 et 1990 proclamées par l'Organisation de la Conférence islamique, une autre Déclaration du Conseil islamique d'Europe datant de 1980, une Déclaration émanant du Colloque tenu au Koweït en 1980, une Déclaration tunisienne de 1985, une Déclaration des juristes arabes en 1986, une Déclaration libyenne de 1988 et une Déclaration marocaine de 1990. Si ce foisonnement de chartes et de déclarations témoigne de quelque chose, c'est principalement du grand intérêt que le monde arabe porte à la question des droits de la personne. Par contre, ce qui s'avère problématique c'est l'inscription de ces droits dans les institutions nationales et dans le tissu social.

L'éducation divise les sociétés arabes en une élite éduquée et la vaste majorité de la population dont le niveau d'éducation est relativement bas. D'ailleurs, en 2002, dans leur rapport relatif au monde arabe, les Nations Unies ne manquent pas de souligner cette situation : « *A telling indicator of the poor level of educational attainment in the Arab countries is the persistence of illiteracy rates that are higher, and educational enrolment rates that are lower, than those of dynamic less developed countries in East Asia and Latin America* »<sup>54</sup>. Or, comme on l'a vu précédemment, le niveau d'éducation affecte significativement la réception du concept des droits humains par les masses populaires, ce qui entraîne une conséquence

<sup>53</sup> Mohammed El-Sayyid SAEID, *International Aspects of the Arab Human Rights Movement, an Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998*, op. cit., note 31, p. 34.

<sup>54</sup> UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAM, op. cit., note 32, p. 29.

majeure pour le mouvement arabe des droits de la personne, qui fonctionne souvent comme une enclave d'élite, privée de l'appui populaire. À ce propos, Asma Khader s'exprimait ainsi lors du colloque relatif au mouvement arabe des droits humains: «*But at this point, human rights is still an elitist movement lacking mass support*»<sup>55</sup>. Mais l'absence de la légitimité populaire des droits humains dans le monde arabo-musulman relève d'une dynamique double, l'une qui se situe à l'échelle internationale, tandis que l'autre se joue à l'intérieur des frontières nationales.

En effet, d'une part le peuple arabo-musulman n'est pas suffisamment éduqué concernant les droits humains. S'ajoute une idée erronée largement véhiculée, soit celle que les droits humains sont un produit occidental. Or, quand on sait que dans l'esprit de la vaste majorité de la population arabe, il y a confusion entre l'Occident, les Nations Unies et les agressions militaires des États-Unis et de leurs alliés, on comprend mieux l'ampleur de la résistance aux droits de l'homme qu'une telle idée peut produire. Pourtant, la Déclaration universelle a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies, après de longs débats où les pays occidentaux étaient en minorité. D'ailleurs, l'un des trois auteurs de la Déclaration universelle est Charles Malik, un Libanais<sup>56</sup>. Mais le fait est que la moindre agression, ou le

moindre malentendu qu'essuie le monde arabe sur la scène internationale se traduit par un recul de la réceptivité du concept des droits humains auprès des populations locales.

D'autre part, si le concept des droits humains est un concept universel – donc pas plus occidental qu'arabe ou autre, on pourrait légitimement se demander pourquoi ce concept semble si étranger au tissu social. Et cette question est d'autant plus légitime que ce sujet a été soulevé à plusieurs reprises au cours de l'histoire de la pensée musulmane. À titre d'exemple, citons seulement Avicenne au X<sup>e</sup> siècle.

Il s'avère pertinent de souligner ici que le concept des droits humains sous-entend l'alternative de leur protection ou de leurs violations. Autrement dit, ce concept implique inévitablement la responsabilité des États. Or, dans les sociétés arabo-musulmanes, les États sont justement responsables de violations massives des droits humains ... dont la plus grave peut-être est celle qu'engendre le manque d'accès aux ressources économiques et au système éducatif.

<sup>55</sup> Asma KHADER, *International Aspects of the Arab Human Rights Movement, an Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998*, op. cit., note 31, p. 17.

<sup>56</sup> *International Aspects of the Arab Human Rights Movement, an Interdisciplinary Discussion held in Cairo in March 1998*, op. cit., note 31, p. 21.