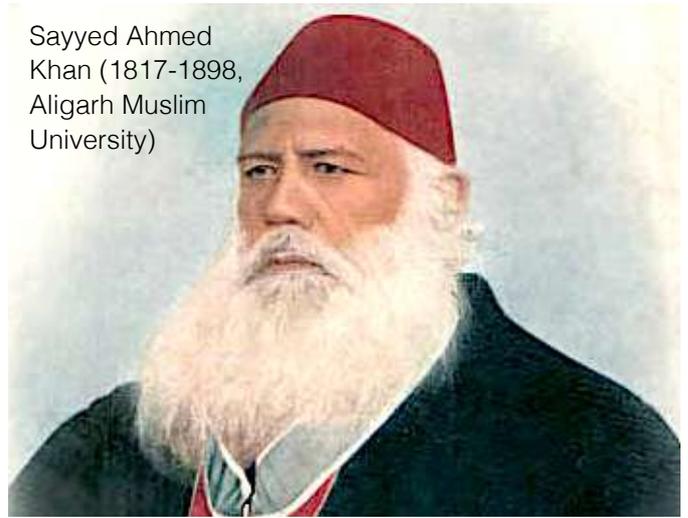


# Liberté de pensée et débat public en islam

Hamadi Redissi

Pour qu'elle soit véritablement libre, la pensée doit pouvoir être communiquée à autrui dans un débat public contradictoire. Ce que Habermas, dans le sillage de Kant, appelle la « *sphère publique* », une conquête des temps modernes. Le monde musulman ne déroge pas à la règle. Il découvre la liberté de pensée moderne au 19<sup>e</sup> siècle, exaltée dans le réformisme religieux (*Islah*) et la renaissance laïque (*Nahdha*), les deux voies de la modernité (interne et externe à la religion). Elles font l'objet d'un débat public contradictoire. Est-ce à dire que l'âge médiéval ignorait la pensée libre et le débat d'idées (à ne pas confondre avec la liberté de pensée moderne) ? Nullement, même si les thèmes discutés et l'art de mener les débats sont ceux de la pensée médiévale.

La liberté de pensée est d'abord une liberté, c'est-à-dire la faculté de réfléchir ou d'agir, d'après son désir ou sa volonté : « *Vous êtes libre en tout temps, en tout lieu, dès que vous faites ce que vous voulez faire* », écrit Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* (1764). Ensuite, c'est une liberté qui concerne la pensée, en l'espèce, la faculté de connaître, de raisonner et de juger, donnant lieu à des idées, des réflexions, des opinions et des appréciations morales, politiques et religieuses. Enfin, c'est une activité intellectuelle autoréflexive, en ce sens nous dit Kant que la raison ne se soumet à aucune loi, sauf « *celle qu'elle se donne elle-même* ». Ceci découle de « *la croyance de la raison* » en ses propres capacités, un acquis des Lumières (Kant, 1991[1786], p.69). À cette fin elle doit s'affranchir de deux contraintes, la « *contrainte civile* » (ou politique) qui confisque la liberté et « *la contrainte faite à la conscience morale lorsque des citoyens s'érigent en tuteurs dans les choses relatives à la religion* » (les soulignés sont de l'auteur ici et ailleurs). Mais encore : pour qu'elle soit véritablement libre, la pensée doit pouvoir être communiquée à autrui. En effet, « *quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs !* ». De ce fait, « *le pouvoir extérieur qui dérobo aux hommes la liberté de communiquer*



Sayyed Ahmed Khan (1817-1898, Aligarh Muslim University)

*en public leurs pensées leur retire également la liberté de penser* ». Ainsi le lien est établi entre les deux libertés, la liberté de pensée et la liberté d'expression. C'est ce que Kant appelle dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* « *l'usage public* » de la raison qui consiste à exposer au public librement une opinion ou une conviction et à ce titre susceptible de débat (Kant, 1991 [1784], pp.46-47). Le public (« *öffentlich* ») suppose ce que Kant appelle la « *publicité* » des débats et ce que Habermas appelle la « *sphère publique* » (« *Öffentlichkeit* ») (Habermas, 1978, p.15). Il ne s'agit pas d'un lieu quelconque mais d'une sphère où se déploie « *une opinion publique à la fonction critique* » à l'égard du pouvoir : « *Le medium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement* » (*ibid.*, p.38). Sur le plan sociologique, cette sphère publique est bourgeoise, formée des « *couches éclairées* » qui développent de nouvelles institutions littéraires artistiques et économiques. Peut-on parler d'espace public à cet âge ? Habermas répond par la négative : « *La sphère publique ne saurait apparaître au sein de la société féodale du Moyen Age comme un domaine propre, séparé d'une sphère privée* » (*ibid.*, p.19). Non plus « *en faire un type-idéal universalisé et l'appliquer à diverses réalités historiques qui seraient identiques d'un point de vue formel* » (*ibid.*, pp.9-10). Ainsi, étendre la catégorie à l'âge médiéval, c'est se risquer à un anachronisme ; mais rien n'exclut à titre

heuristique de chercher « *des espaces publics occasionnels, des occasions de déploiement d'espace public, des moments, des virtualités, des promesses non abouties* » (Patrick Bourcheron et Nicolas Offenstadt, 2011, pp.9-14). Pour ce qui est de l'islam, les éditeurs de *Public Sphere in Muslim Societies* endossent la définition souple de la sphère publique qu'en donnent Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter (1998, p.10) à savoir une sphère intermédiaire entre « *l'espace officiel* » et « *l'espace privé* », où « *le bien commun est en jeu* », sauf qu'il est « *accompli par des groupes qui n'appartiennent pas au domaine du souverain* » (Miriam Hoexter, Nehemia Levtzion et Shmuel N. Eisenstadt, 2002, pp.9 et 140). Des cas concrets sont étudiés (les biens de mainmorte, les congrégations mystiques, les corporations professionnelles, les oulémas ...), au nombre desquels, dans le domaine de la pensée, ce qu'on appelle la *Mihna* (l'épreuve de la création du Coran au 9<sup>e</sup> siècle) (*ibid.*, pp.17-30), mais d'autres exemples peuvent être cités. Ceci pour dire qu'une pensée libre a existé en islam médiéval, à ne pas confondre avec la liberté de pensée faisant partie des droits et libertés individuels ou de ce que Benjamin Constant appelle « *la liberté des Modernes* ».

## Les deux libertés de pensée

Le monde musulman découvre la liberté de pensée moderne au 19<sup>e</sup> siècle, près de trois siècles après la Réforme protestante et à peu près un siècle après le mouvement des Lumières, les deux voies de la modernité, interne et externe à la religion. Il en adopte les principes, non sans réserve et moyennant quelques ajustements. Le courant dominant est réformiste, interne à la religion. Apparenté au protestantisme, il promeut la doctrine du libre examen (le rejet de tout argument d'autorité en matière intellectuelle) et celle du libre-arbitre (le pouvoir de penser et d'agir selon la volonté). C'est ce qu'on appelle l'*Islah* (réformisme) (Steven Duarte, 2016, pp.294-323). Un second mouvement radical, scientiste et laïque dit de la *Nahdha* (renaissance), plutôt inspiré des Lumières, tranche en faveur d'une rupture avec la tradition. La grande affaire de la liberté de pensée interne à la religion est le libre examen ou le libre-arbitre, tandis que la liberté externe désigne la pensée affranchie du carcan religieux, n'obéissant qu'à la loi qu'elle se donne à elle-même. Or, si toute personne est déclarée libre de penser, d'avoir des convictions religieuses et

des opinions politiques, de penser par elle-même, encore faut-il qu'elle le fasse sans contrainte (politique ou ecclésiastique) et qu'elle puisse s'exprimer *publiquement*, communiquer à autrui ses idées et les soumettre à un examen critique. C'est ce que dit Kant, comme nous l'avons montré ci-dessus. Salama Moussa (mort en 1958) reprend dans *La liberté de pensée* presque mot à mot la réponse que donne Kant à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « *On pense à tort*, écrit Salama Moussa, *que la pensée est libre dès lors que personne n'en entrave l'exercice. En fait, elle ne l'est que lorsqu'est exprimée publiquement, partagée avec autrui* » (S. Moussa, 2012 [1927], p.14). En homme des Lumières, il en énumère les entraves (la coutume, l'intérêt, le fanatisme et la peur). Optimiste, il parie sur le triomphe de la bonne « *innovation hérétique* », même si au départ, on a du mal à l'accepter (*ibid.*, p.15). Le lien est ainsi établi entre la liberté de pensée et le débat public contradictoire se déroulant dans ce que Habermas appelle l'espace public. Cela a été possible grâce à l'introduction de l'imprimerie en Turquie (1726), étendue au 19<sup>e</sup> siècle aux pays arabes et musulmans, donnant ainsi lieu à une presse florissante, moyen d'information et lieu de débat (H. Redissi, 2023, pp.109-117). Une pensée libre existe-t-elle à l'âge médiéval ? Sûrement, pourvu qu'on ne la confonde pas avec la liberté de pensée moderne. Elle était souvent persécutée par le pouvoir politique et par l'autorité religieuse.

La liberté de pensée interne à l'islam entreprend une lecture libérale du Coran. Le but : montrer que les conquêtes de l'esprit moderne ont des racines dans la tradition scripturaire bien interprétée, débarrassée des scories du passé. L'idée est que le Coran fonde la liberté religieuse : « *Nulle contrainte en religion !* » (2,256). « *Quiconque le veut, qu'il croie, et quiconque le veut qu'il mécroie* » (18,29). Et ce verset à l'adresse des infidèles : « *Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore (...)* À vous votre religion, et à moi ma religion » (109,2-6). Une série de versets fait assumer à l'homme ses œuvres, dans une parfaite réciprocité : « *Vous n'êtes pas responsable de ce que je fais et je ne suis pas responsable de ce que vous faites* » (10,41). Au début du 20<sup>e</sup> siècle, la plus longue liste de versets est fournie par le syro-libanais Abderrahmane Kawakbi (mort en 1902) (2013, pp.36-48). Cette thèse du libre-arbitre n'est pas nouvelle. Elle remonte au 8<sup>e</sup> siècle. A l'âge médiéval, elle posait la question de savoir si le mal relève de

la responsabilité de l'homme ou de la volition divine. Dès la période omeyyade, les « *partisans du libre-arbitre* » (« *Qadarites* »), représentés par Hassen al-Basri (mort en 728) et relayés par les Mutazilites, défendent l'idée que le Très-Haut ne peut rétribuer les hommes et les punir, et ensuite mettre un obstacle à leur prise de décision. Ce qui est nouveau dans les Temps modernes, c'est de donner une portée générale au libre-arbitre : l'enjeu n'est plus seulement la responsabilité de l'homme face au mal, mais la liberté en général. Et ce dans le cadre d'une théologie moderniste initiée par l'*Épître de l'unicité* (1897) de Mohamed Abdoh (mort en 1905) qui accorde la primauté à la raison. La thèse internaliste de la liberté de pensée prend l'allure d'une théologie moderne qui n'est pas sans rappeler le *judaïsme réformé* de la Haskala (*Éducation* ou Lumières juives) initiée par Moses Mendelssohn au 18<sup>e</sup> siècle : primauté de la raison, liberté de conscience et interdiction de contraindre à croire (Mendelssohn M., 2007 [1783], pp.107-108). Elle s'apparente également à un protestantisme fondé sur la *sola scriptura* (*l'Écriture seule*) et sur l'absence d'une autorité ecclésiastique instituée (Roman Loimeier, 2005, pp.216-254). Reste à savoir si la liberté de pensée peut s'étendre au rejet des textes fondateurs et de la religion instituée (sans contrainte et sans excommunication) ? Rien n'est moins sûr. Car on est en droit de s'interroger si nous ne sommes pas en présence d'une « *idéologie de la transmission* » qui « *restreint tout débat public aux formalités d'exercice d'exégèse des fondements définitivement protégés de toute possibilité de discussion et de débat* » (Sadok Hammami, 2007, pp.70-71).

Le libre-arbitre opère de l'intérieur de la religion. Il existe une pensée libre, affranchie du carcan religieux, n'obéissant qu'à la loi qu'elle se donne à elle-même. Elle naît au 19<sup>e</sup> siècle dans le même contexte que le réformisme dont elle partage le souci d'émancipation, mais guère le projet intellectuel. Contre la théologie réformiste, elle tranche pour la raison universelle « *une et identique pour tout sujet pensant, pour toute nation, toute époque, toute culture* », comme l'écrit Ernest Cassirer à propos de la « *force* » qui anime le 18<sup>e</sup> siècle (Cassirer, Ernest, 1986, p.44). Elle exalte le rationalisme laïc. Contemporaine plutôt du progrès scientifique du 19<sup>e</sup> siècle, la pensée libre associe la raison à la science. Ce scientisme adhère parfois à la théorie de l'évolution des espèces de Darwin, censée livrer le secret de la nature. À la raison dans le domaine

de la nature correspond une organisation sociale fondée sur les valeurs universelles de la laïcité et de la tolérance qui agissent de l'extérieur de la religion (qu'elles préservent sans se plier à ses décrets). Parmi les partisans des Lumières radicales a-religieuses on peut citer Shibli Shumail (mort en 1917), un médecin libanais d'origine chrétienne, installé au Caire, qui donne un premier accès à *L'Origine des espèces* de Darwin avec une série de travaux réunis sous le titre de *Philosophie de la genèse et de l'évolution* (1910) : tout procède de la nature, en vue de la nature. Le darwinisme va de pair avec le laïcisme prôné par Farah Anton (mort en 1922). Certains ont proclamé leur scepticisme comme le poète Jamil Sedqi Zahawi (mort en 1936) ou ouvertement leur athéisme. Le premier d'entre eux est Ismail Adham (mort en 1940) dans *Pourquoi je suis athée*, un bréviaire d'une dizaine de pages (1937) (H. Redissi, 2023, pp.188-196). Actuellement, un phénomène nouveau fait son apparition avec les nouveaux moyens de communication, l'athéisme est prôné par des « *personnes issues de toutes les conditions sociales, au point d'inquiéter des responsables musulmans* » (D. Avon, 2016).

## Débattre des idées

Qu'en est-il de la publicité des débats ? Force est de reconnaître que ces deux conceptions de la liberté de pensée se sont affrontées à plusieurs reprises dans des polémiques publiques mémorables. Deux retiennent l'attention. La première oppose Afghani (mort en 1897), à Sir Ahmed Khan (mort en 1898) à propos du matérialisme. Esprit éclairé, Sir Ahmed Khan a fondé l'école d'Aligarh (1875) sur le modèle de Cambridge. Lors d'une conférence publique en 1884, il appelle à une « *nouvelle théologie* » naturaliste, allant jusqu'à douter des miracles prophétiques (Sir Sayyed Ahmed Khan, 1956, pp.104-112 et pp.324-335). Les réfutations s'enchaînent contre le penseur « *naturaliste* » (« *nechari* » en ourdou). Afghani (précurseur du réformisme) participe à la campagne de dénigrement par l'*Épître invalidant la doctrine matérialiste* (1878), traduite de l'ourdou par son disciple Abdoh (Afghani, 1883). Le pamphlet attaque de façon véhémement le matérialisme et le laïcisme français, prolongements modernes du matérialisme antique. La deuxième polémique consacre la victoire du réformisme sur le laïcisme. Elle oppose Mohamed Abdoh, fondateur de l'islam réformiste, à Farah Anton (mort en 1922),

un homme des Lumières d'origine libanaise exilé au Caire. À la base, Anton publie une série d'articles sur Averroès, dans les colonnes de son propre magazine, *al-Jami'a*. Abdoh décide de lui répondre. Il s'en est suivi une controverse éditée une année après en annexe d'*Averroès et sa philosophie* d'Anton (Farah Anton, 1903, pp.85-227). La polémique aborde de nombreux sujets. Nous en retenons les thèmes de la tolérance et de la laïcité. Abdoh prend l'initiative : l'islam n'est pas intolérant. Nulle guerre n'a eu lieu entre traditionnalistes et rationalistes, ni entre sunnites et mutazilites. La seule « discordie » (« *fitna* ») entre musulmans est de nature politique. Par là même, Abdoh se prévaut de la tolérance (« *tassâhul* ») envers les hommes de sciences en islam médiéval, y compris des lettrés non musulmans dont bon nombre ont fait la gloire de l'islam, qu'ils soient conseillers auprès des califes, traducteurs des Grecs, hommes de lettres ou polémistes. Abdoh en cite quelques-uns. Anton rappelle la persécution dont Averroès a fait l'objet et il propose une définition de la tolérance : la « fraternité universelle » (« *ikhâ 'am* ») d'hommes libres et le droit de remettre en cause les Écritures (Anton, *op.cit.*, p.148). Elle suppose un État neutre en matière de religion. Ce qu'Abdoh refuse avec force : l'islam ne sépare guère le spirituel du temporel. Il est *foncièrement* laïc. Il instaure cependant un gouvernement « civil », c'est-à-dire non religieux. Anton déplore cette fusion qui affaiblit le gouvernement sans affermir la religion.

## Penser librement à l'âge médiéval

Existe-t-il une pensée libre à l'âge médiéval ? Et si oui, est-ce qu'elle fait l'objet d'un débat contradictoire, arbitré par la raison ? Nous avons vu que la liberté de pensée n'a de sens que dans la libre confrontation des idées ouverte dans un espace public régulé par le meilleur argument. À l'âge médiéval, un tel espace public est inconcevable. Pourtant, une pensée libre (à ne pas confondre avec la liberté de pensée moderne) irrégulière a pu s'exercer, en dehors de l'opposition interne à la religion entre orthodoxie et hérésie. Mais dans des conditions où la persécution réduisait les penseurs libres au silence ou bien à dissimuler leurs convictions derrière une islamité de façade. Ce faisant, ils recouraient à ce que Leo Strauss appelle « *l'art d'écrire entre les lignes* ». C'est-à-dire : dissimuler l'irrégulière derrière une islamité de façade ou des propos délibérément ambigus (Leo Strauss, 1941,

pp.491-492). Certes l'islam classique n'a pas fait de l'Inquisition une institution, matérialisée dans une juridiction spécialisée, comme il en a été dans le catholicisme (12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles). Il n'a pas établi d'*Index des livres interdits* (établi par l'Église au 16<sup>e</sup> siècle). Ceci étant, des penseurs libres ont été persécutés pour leurs idées. La répression s'est abattue sur ceux qui simulaient publiquement leur incroyance, les *zindiqs* (adeptes de la *zandaqa*, un mot d'origine perse), « dont la pensée ou la conduite morale ou l'attitude politique semblait supposer une foi douteuse » (Melhem Chokr, p.15). La *zandaqa* a plusieurs significations : s'abstenir d'accomplir les obligations cultuelles, rendre licite ce qui était interdit et inversement, douter de l'existence de Dieu ou de la prophétie de Muhammad, dissimuler la croyance en une autre religion, croire en l'éternité du monde, s'opposer au pouvoir politique, etc. Pourtant, des lettrés ont eu l'audace, au péril de leurs vies, de penser par eux-mêmes. Ce sont *Les penseurs libres dans l'islam classique* (Dominique Urvoy, 1996). Mais on en parle si peu.

Il arrive que cette pensée libre se déploie dans un espace qui s'apparente à une sphère publique contradictoire. Elle prend alors la forme de ce qu'on appelle la *munazara* (controverse ou joute oratoire), ou *muhawara* (dialogue ou conversation), ou bien encore *mufakhara* (rivalité de gloire). L'objet de la controverse est varié (théologique, philosophique, juridique, littéraire, poétique ...), opposant les savoirs, les obédiences, les écoles, les sectes et les religions (Sakûni, 1976). Il existe un art de la controverse (*adab al-jadal*), fixant les règles techniques et éthiques du déroulement de la polémique (J. Van Ess, 1970, pp.21-50). Les controverses peuvent être un compte-rendu de réelles joutes oratoires, comme elles peuvent être un simple procédé littéraire utilisé à des fins polémiques, par un lettré qui imagine alors un interlocuteur fictif, pour lui administrer la leçon. Ces controverses ont lieu entre savants de toutes les religions. Elles peuvent se dérouler au Palais dans le *majles* (assemblée, réunion, veillée ou audience) du calife ou du vizir et selon un protocole canonisé par *adab al-jadal*. Le Prince est le garant du bon déroulement d'une controverse. Et lorsqu'il s'agit d'une séance polémique théologique (*majlis kalam*), il rassure le controversiste non musulman sur le fait qu'il peut s'exprimer sans crainte, s'efforçant même d'être sensible à sa cause. S'improvisant savant, le calife peut intervenir et donner son avis sur la question débattue. En somme, le *majlis*, lieu du pouvoir et

de la sphère politique par excellence, est l'envers de la sphère privée, où la parole est surveillée par le politique, relayé par les oulémas. Il est un espace public de substitution où la prise de parole libre dépend de la bienveillance du titulaire du pouvoir. Tout le contraire de « *la sphère publique bourgeoise* » réunissant des personnes qui « *revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même* » (Habermas, *op.cit.*, p.38).

**Référence électronique** : Hamadi Redissi, « Liberté de pensée et débat public en islam », IREL [en ligne], Travaux, mis en ligne le 1<sup>er</sup> juillet 2025. URL : <https://irel.ephe.psl.eu/sites/default/files/2025-07/travaux-redissi-liberte-de-pensee-et-debat-public-en-islam.pdf>

**Abstract** : In order to be qualified as truly free, thought must be communicated to others in a public and contradictory debate. This is what Habermas, in the wake of Kant, calls "the public sphere", a conquest of modern times. Muslim word is not a derogatory case. It discovered modern freedom of thought in the nineteenth century, enhanced by religious reformism (« *Islah* ») and by secular revival (« *Nahdha* »), the two ways of modernity (internal and external to religion). They were subject to a contradictory debate. Does this mean that medieval age ignored free thought and debating ideas (not to be confused with modern freedom of thought)? Not at all, even though issues discussed and the art of conducting debates are those of medieval thought.

## Bibliographie

**Afghani** Jamâl Ad-dîn, 1902 [1883], *al-Radd 'ala al-dihriyyin*, traduit de l'ourdou par Mohamed Abdoh avec l'aide de A. Effendi Abi Tourab, Le Caire, matbaat al-maoussou'at (traduction française : A. M. Goïchon, 1942, *Réfutation des matérialistes*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner).

**Anton** Farah, 1903, *Ibn Roch wa falsafatuhu* (Averroès et sa philosophie), suivi des textes de la polémique Anton-Abdoh, Alexandrie, Editions al-Jami'a, pp.85-227.

**Avon** Dominique, 2016, « Le sort des athées en contexte majoritairement musulman ».

**Boucheron** Patrick et **Offenstadt** Nicolas (dir.), 2011, *L'espace public au Moyen Âge Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2011.

**Cassirer** Ernst, 1966, *La philosophie des Lumières*, traduit par Pierre Quillet, Paris, Fayard (Agora, 1986).

**Chokr** Melhem, 1993, *Zandaqa et zindiqs en islam au second siècle de l'Hégire*, Damas, Presses de l'Ifpo.

**Duarte** Steven, 2016, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du 'réformisme islamique' », *Arabica* 63/3-4, pp.294-323.

**Eisenstadt** Shmuel N. et **Schluchter** Wolfgang, 1998, « Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View », *Daedalus* 127/3, pp.1-18.

**Hammami** Sadok, 2007, « L'enfer de la transmission », *Médium* 11, pp.62-72.

**Habermas** Jürgen, 1978, *L'espace public*, Paris, Payot.

**Hoexter** Miriam, **Eisenstadt** Shmuel N. et **Levtzion** Nehemia, 2002, *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, State University of New York Press.

**Kant** Emmanuel, 1991 [1784] « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans Kant Emmanuel, 1991, *Vers la paix universelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, GF.

**Kant** Emmanuel, 1991 [1786] « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », dans Kant Emmanuel, 1991, *Vers la paix universelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, GF.

**Kawakbi** Abd Al-Rahmân, 2013, *Du despotisme, et autres textes*, Arles, Actes Sud (Sindbad).

**Khan** Sayyed Ahmed, 1956, « Sir Sayyed Ahmed Khan's Principles of exegesis », traduit par Daud Rahbar, *The Muslim Word* I (avril), pp.104-112 et II (octobre), pp.324-335.

**Loimeier** Roman, 2005, « Is There Something like "Protestant Islam" ? », *Die Welt des Islams, New Series* 45/2, pp.216-254.

**Mendelssohn** Moses, 2007 [1783], *Jérusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme*, traduit par Dominique Bourel, Paris, Gallimard (Tel).

**Moussa** S., 2012 [1927], *Huriyat al-kikr wa abtâluha fil tarikh* (La Liberté de la pensée et ses héros dans l'histoire), le Caire, Muassassat Hendawi.

**Redissi** Hamadi, 2023, *S'exprimer librement en islam*, Paris, Seuil (La couleur des idées).

**al Sakûni** Abu A., 1976, *'Uyûn al-munazarat* (Les controverses célèbres), Édition S. Ghrab, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

**Strauss** Leo, 1941, « Persecution and the Art of Writing », *Social Research* 8/4, pp.488-504.

**Urvoy** Dominique, 1996, *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Albin Michel.

**Van Ess** Josef, 1970, « The Logical Structure of Islamic Theology » in, Von Grunebaum Gustav E. (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

**Voltaire**, 1878 [1764], « Liberté », *Dictionnaire philosophique*, tome 19, Paris, Garnier.