



N° SAU/075 - 5 octobre 1965

## LA THEORIE DE L'ETAT DE NECESSITE EN ISLAM (Dharûra)

**J. Déjeux**

Que l'Islam puisse s'adapter à toutes les situations, toutes les époques et tous les pays est sans cesse affirmé, maintenant plus que jamais, par les apologistes musulmans, les essayistes, les conférenciers, les lecteurs qui écrivent à leur journal favori. Il est éminemment "plastique", comme disent les marxistes en parlant des idéologies. On remarque, en effet, qu'il a assimilé au cours de son histoire de nombreuses nouveautés qui n'étaient pas prévues à l'origine, qu'il les a entérinées et "canonisées", c'est-à-dire islamisées.

D'aucuns disent, il est vrai, que l'Islam, Dieu même, n'ont jamais été gênants parce qu'ils n'ont pas été mis en procès, étant donné qu'on ne va pas les consulter pour passer à l'action. D'autres, par contre, entendent faire des réformes en restant fidèles aux principes musulmans. C'est pourquoi ils invoquent souvent le principe ou la théorie de l'état de nécessité (dharûra), qui se présente, en effet, comme un instrument dialectique très efficace. Dans le droit musulman, "il s'agit essentiellement de la constitution de la force majeure en excuse absolutoire" (J. Poirier). Le postulat est connu : "nécessité fait loi" (li dharûrati ahkâm). Cependant, ce principe de nécessité est souvent employé aussi dans un sens très large et l'on constate que des musulmans s'en servent, en effet, pour tranquilliser leur conscience laxiste. Autre chose les conséquences que tirent de cette théorie des juristes compétents et autre chose les conclusions extravagantes qu'en déduisent des hommes du peuple non instruits.

Comme l'explique Y. Linant de Bellefonds dans *l'Encyclopédie de l'Islam* (nouv. édit. t. I, article DARURA), le terme a dans les ouvrages de droit musulman un sens étroit quand il est appliqué strictement à "l'état de nécessité" et un sens large quand il est utilisé pour parler des besoins et des exigences de la vie sociale et économique.

### I - NÉCESSITÉ, AU SENS ETROIT.

Selon Linant de Bellefonds, cet état résulte de "certaines circonstances de fait qui peuvent obliger un individu se trouvant dans la situation dangereuse qu'elles ont fait naître (naufrage, personne mourant de faim ou de soif dans le désert, par exemple) à accomplir une action défendue par loi ou à conclure, à des conditions très onéreuses, un acte juridique, afin d'échapper au danger qui le menace".

Le Coran mentionne explicitement cette situation en face d'actes défendus ordinairement. Ainsi 2,168/173 (à propos des interdits alimentaires) ; 5,5/3 ; 6,119 ; 16,116/115 (toujours pour les viandes interdites). Ce n'est donc pas le bon sens populaire qui fonde ce principe de nécessité mais le Coran lui-même, selon la manière habituelle de poser les problèmes en Islam. Un juriste, Ibn Nudjaym, en a tiré un adage connus "La nécessité rend licite ce qui est prohibé" (al-dharûra tubîhu l-mahzûrât). Les applications en sont faites dans divers domaines.

## ***1° Les interdits alimentaires.***

La base est donc dans le verset 5,5/3 : "Quiconque sera contraint (d'en manger), durant une famine, sans se précipiter volontairement dans le péché (sera autorisé à le faire), car Allah est absolu et miséricordieux" (trad. Blachère). Les commentateurs de rite hanéfite et chafiite ont expliqué ce verset. Léon Bercher rapporte ainsi leurs propos :

Selon Abou Bekr al-Jaççâç (4<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire, de rite hanéfite), "en vertu de ce verset, le musulman menacé de mourir de faim et qui ne trouve que de la chair d'un animal non égorgé rituellement, non seulement peut mais doit en manger. Mais en quelle quantité ? Juste de quoi ne pas mourir de faim. Il ne doit donc pas aller jusqu'à satiété. Pourquoi ? Parce qu'Allah a dit (dans le Coran) : "Ne vous tuez pas vous-mêmes". De même pour le musulman qui, menacé de mourir de soif, ne trouve que du vin à boire. Il peut et doit même en boire, mais seulement la quantité nécessaire pour apaiser la soif. Les chafrites sont d'avis contraire parce qu'ils croient que le vin ne fait qu'augmenter la soif et la faim. C'est une absurdité. Tout le monde sait que le vin soutient les moribonds et qu'il y a des chrétiens qui n'ont jamais bu d'eau de leur vie et qui se portent très bien. En outre, l'argument des chafiites, selon lequel le vin abolit la raison, est un argument sans valeur, puisqu'il ne s'agit que de boire une petite quantité de vin, juste suffisante pour apaiser la soif mais non pour enivrer. Mais Allah est plus savant".

Les commentateurs ont envisagé d'autres cas, les plus invraisemblables même selon leur manière de faire. Si le musulman, dirent-ils, mourant de faim trouve un homme mort, il peut manger de ce cadavre, "parce que le vivant mérite plus d'égards que le mort". Si ce même musulman, dans la même situation, rencontre un tributaire (un dhimmi, chrétien ou juif donc), il ne peut le tuer pour le manger, "parce que le tributaire bénéficie d'un traité de protection formelle". Quant au non-tributaire (l'infidèle, *harbi*), le musulman pourrait le tuer pour le manger, "car son sang peut être répandu licitement à l'instar de celui de l'apostat". Les uns disent qu'il est licite de couper un morceau de son propre corps pour le manger en état de nécessité, "car il protège le tout pour la partie" ; non, disent les autres. Selon les chafiites, dans le désert, le musulman doit boire son urine avant de boire le vin. Les deux sont certes prohibés mais l'urine n'abolit pas la raison, si bien même que s'il n'a que du vin il ne peut en boire. L'imâm Ech-Chirâzî, de rite chafiite, dit à ce propos qu'on peut boire du vin "comme remède mais non pour étancher sa soif". Khalil, de rite malékite, bien connu au Maghreb, énonce qu'en cas de nécessité on peut consommer tout ce qui vous maintiendra en vie, "à l'exception de la chair de l'homme et du vin - sauf en cas de suffocation, par quelque chose qui s'est arrêtée dans le gosier, alors on peut en boire".

Le même auteur précise que si quelqu'un (un musulman ou un infidèle) qui en a absolument besoin combat le propriétaire pour avoir cette nourriture, après lui avoir fait savoir ce qui en est, et s'il le tue, il est excusé, mais, vice-versa, le propriétaire serait coupable de meurtre. L'imâm Ech-Chirâzî écrit que si, pressé par la nécessité on dispose d'une bête non égorgée rituellement et de nourriture appartenant à autrui, on mangera de celle-ci (pour conserver un souffle de vie, selon une opinion, ou à satiété selon une autre), en restant débiteur de la contre-valeur.

Au cours d'une communication faite à Paris en 1960, M. Hamidullah, au sujet du musulman vivant en milieu occidental, disait qu'on pouvait user du principe de nécessité et "tout manger" lorsqu'on se trouve en présence d'animaux abattus non rituellement, de viande et de graisse de porc. C'est, en fait, la solution la plus fréquente, disait-il ; l'autre solution étant de se contenter d'œufs, de poissons et de légumes.

## ***2° Les actes culturels.***

Nous avons déjà vu les dispenses qui interviennent dans l'observation du jeûne de ramadan, en particulier pour les travailleurs, "s'il est nécessaire de sauver vies ou biens", ou d'éviter des maux graves pour la santé (1). Ceci selon les strictes décisions juridiques prises par les docteurs de la loi. Il est certain que nombreux sont les musulmans qui arguent du principe de nécessité en dehors des cas prévus par les juristes et qui entendent justifier ainsi leur manquement à la loi.

Dans d'autres cas, un commentateur chafiite expose que, lorsqu'on voit quelqu'un se noyer ou prêt à être brûlé vif, on doit le sauver, "même s'il n'est pas musulman". Bien plus, si ce malheureux est

un musulman, on doit même interrompre la prière rituelle à laquelle on est occupé, ce qu'il ne faut pas faire dans le cas du non-musulman qui se noie ou qui est la proie des flammes...

### **3° La foi et la morale.**

Un certain nombre de délits sont commis sous l'emprise de la contrainte. Qu'en penser ? Le Coran dit en 16,108/106 : "Celui qui renie Allah après (avoir eu) foi en Lui - excepté celui qui a subi la contrainte et dont le cœur reste paisible en sa foi - ceux dont la poitrine s'est ouverte à l'impiété, sur ceux-là tomberont le courroux d'Allah et un tourment terrible" (Trad. Blachère).

Le commentateur de rite hanéfite pense qu'on peut, dans ce cas de contrainte, employer des paroles à double sens, user de la restriction mentale ou de paroles qui renient apparemment. C'est le principe de la "taqiyya" (précaution) (2). "Si on ne le fait pas, dit-il, on ne peut pas bénéficier de l'excuse de contrainte et on doit être considéré comme apostat. Il est plus méritoire cependant de ne pas user de la "taqiyya" et de se laisser tuer plutôt que de renier sa foi même extérieurement". Le commentateur malékite dit de ces mots du verset "sauf celui qui est contraint" (Illâ man ukriha) qu'ils s'appliquent "à celui qui, n'ayant plus le libre exercice de sa volonté par suite de menace de violences graves, d'extorsion de biens, etc. renie sa foi, même en paroles seulement". Mais "si le cœur vient à l'appui de la langue" c'est un péché. Il ne faut user, est-il précisé, que de paroles à double entente. Un chrétien, disant par exemple à un musulman : "Renie Allah ou je te tue" (ukfur bi-llâhi), s'entend répondre : "Je renie le distract" (akfuru bi-llâhi). Et peu importe alors ce que comprend le contraignant. Le reniement de la foi est donc licite dans ces conditions-là. Ce n'est pas pour autant recommandé et encore moins obligatoire. Le martyr, par contre, patiente et supporte la violence jusqu'à la mort ; il mérite davantage.

Un lexicographe, mort en 933 de l'Hégire, Ibn Durayd, composa une sorte de répertoire pour les musulmans soumis à la contrainte où il dit, entre autres, que l'infidélité n'est pas bannie parce qu'elle serait abominable en soi mais parce qu'elle est interdite par Dieu (il n'y a pas de choses naturellement laides ou belles par elles-mêmes). L'auteur passe même à d'autres applications dans le domaine moral. "En soi, dit-il, les rapports sexuels en mariage légitime sont parfaitement analogues aux rapports illégitimes ; ces derniers sont abominables tandis que les autres sont recommandables, parce qu'Allah les a interdits et a recommandé les autres".

Presque tous les délits commis sous l'emprise de la nécessité sont excusés et ne sont donc pas punis, bien qu'ils ne suppriment pas la responsabilité civile. Il en va ainsi, par exemple, du vol de nourriture, du jet à la mer par un naufragé des biens d'un autre naufragé se trouvant dans le même bateau trop chargé. Toutefois, hors le cas de légitime défense, le meurtre, l'amputation d'un membre et les blessures graves pouvant entraîner la mort ne sont pas excusées. Le mal commis est, en effet, alors aussi important sinon plus grave que celui que l'auteur du délit avait voulu éviter en l'infligeant. Aucune raison donc de préférer le responsable à la victime. Mais les commentateurs hanéfites posent le problème de l'homme qui est contraint de tuer son prochain ou même contraint à la fornication. Certains disent que cette nécessité impérieuse n'est pas ici une excuse absolutoire : non seulement les droits de Dieu sont lésés mais encore les droits de l'homme (droit à la vie et droit à l'honneur pour la femme et pour le mari de cette femme). Or on n'a pas le droit, disent-ils, de sacrifier une autre vie pour conserver sa propre vie et de porter atteinte à l'honneur d'une femme vertueuse, honneur qui est aussi précieux que la vie. Les malékites par contre considèrent avant tout le fornicateur comme étant contraint ; il est donc absous. Enfin, un homme pourrait être également absous, s'il était obligé de livrer sa femme à la prostitution plutôt que de se laisser lui-même tuer ou torturer.

### **4° Les actes juridiques**

Les docteurs de la loi ont pratiquement étendu le cas de nécessité à toutes les branches du droit musulman. Un hadith ne dit-il pas : "Il est fait grâce de trois choses à ma communauté : l'erreur, l'oubli et ce à quoi ses membres ont été contraints". On arrive ainsi à excuser beaucoup de choses, quoique les juristes ne soient pas d'accord sur les cas d'application.

Les ventes et les locations conclues sous l'effet de la contrainte, par exemple, sont soumises aux règles de la violence en général. Mais il faut dire, avec Goldziher et Snouck Hurgronje, que le droit musulman n'a été pratiqué à l'état pur que dans un temps très court (les trente années qui suivirent la mort du Prophète). Constamment par la suite on se trouva en contradiction avec les coutumes et les pratiques quotidiennes. Les juristes s'empressèrent donc de trouver des ruses (hiyal) pour tourner la loi. Le droit théorique n'a jamais été appliqué pleinement dans des questions comme le statut des

tributaires (chrétiens et juifs), des esclaves, des eunuques ; comme encore dans le problème de la sodomie (il aurait fallu lapider quelques hauts personnages), de la prostitution (les Fatimides créèrent en Égypte un impôt d'État sur les prostituées), du vin (les qadis trouvèrent toujours des subterfuges pour délier tel et tel calife de leur serment de ne pas en boire), de la musique, de la danse et des jeux de hasard ; enfin, il n'a pas été davantage appliqué dans le problème des impôts et du prêt à intérêt. Léon Bercher note à ce sujet que de nos jours les juristes ont établi un *distinguo* qu'aucun texte juridique ne justifie entre la notion d'intérêt et la notion d'usure.

Bref, on arrive à tout justifier avec beaucoup de distinctions à l'appui et surtout en recourant à l'état de nécessité, sans parler aussi de la faculté de changer de rite quand l'un s'avère plus rigoureux que l'autre. Tous les cas, toutes les hypothèses ont pourtant été envisagés constamment par les juristes avec une subtile casuistique. Mais en fin de compte "la nécessité" faisait loi.

### **5° La vie politique**

Ghazali admettait qu'à défaut d'un Imâm légitime on devait reconnaître comme chef de la communauté un chef militaire capable d'obtenir la soumission de tous. Mais bien plus, nécessité faisant loi, on en est arrivé à reconnaître comme calife légitime le chef militaire qui s'était emparé du pouvoir par la force. Des vizirs, des chefs de province, des chefs d'armée en révolte contre le calife trop faible ont vu leur pouvoir pris de force entériné et légitimé par le calife, à la condition que les lois générales musulmanes soient observées, au moins en apparence, par l'usurpateur. Ses actes administratifs étaient validés pour le bien de la communauté et le maintien de son unité. Comme le remarque Louis Gardet (3), dans ce visage de l'usurpation qui réussit ou de la force militaire qui triomphe, "apparaît la genèse de ce respect de la force "bénie de Dieu" que nous avons déjà signalé dans la psychologie musulmane courante".

En 1924, le Corps des Ulémas d'al-Azhar, étudiant selon le rite hanéfite le mode de désignation du calife, reconnaissait comme processus légitimes : 1° le serment d'allégeance prêté par les notables, 2° la désignation par le prédécesseur, 3° la prise de pouvoir par la force, légitimée par la "loi de nécessité", à condition que le conquérant soit musulman ou se convertisse à l'Islam.

Autre application : un musulman pourrait valablement, dans un certain contexte politique donné, prendre une nationalité non-musulmane et s'engager à obéir sur le plan temporel à des lois en contradiction avec le style de vie musulman. Il lui serait toutefois interdit de solliciter cette nationalité de son propre mouvement, en dehors de l'état d'exception, car dans ce cas l'état de nécessité ne jouerait plus.

## **II - NÉCESSITÉ, AU SENS LARGE**

La notion de "dharûra" est employée aussi dans un sens beaucoup plus large pour tenter de justifier, par les besoins de la pratique, un certain nombre de solutions prises sous la pression des exigences de la vie économique et sociale. Souvent alors on use d'autres termes : ceux de "hâja", de "ta'âmul al-nâs" ou encore de "maçlaḥa" (utilité publique).

On sait que normalement si le Coran et la Sunna ne parlent pas explicitement de tel cas précis, il faut faire appel au raisonnement par analogie (qiyâs), qui est considéré comme la troisième source du droit. Si ce raisonnement est insuffisant, on recourt à l'opinion personnelle (ray). Toutes les écoles juridiques n'admettaient pas cette "opinion". On risquait en effet d'aller loin. Finalement les exigences de la vie quotidienne entraînaient d'autres concessions. Les hanéfites firent appel à l'"istiḥsân" (le fait de juger bon, de choisir ce qui est considéré comme le meilleur). Mais à la limite on aurait pu aller, par le jeu de l'intuition, jusqu'à rejeter pratiquement la loi révélée pour ne se baser que sur les coutumes, les façons de voir populaires et sur l'opportunité. Dans tel cas particulier, on arrive toujours en effet à trouver de bonnes raisons dites de convenance. Les malékites défendirent, eux, l'"istiçlâḥ", principe se référant à l'utilité publique, l'intérêt général. Finalement, on eut recours au principe de l'"ijma'", c'est-à-dire au consensus, à l'unanimité, principe qui, en fait, n'a jamais été organisé. Cette "ijma'" a en tout cas fait entériner socialement bien des pratiques jugées hérétiques et blâmables aux origines de l'Islam.

Autrefois on aurait forgé des hadiths nouveaux pour faire passer telle ou telle nouveauté. Maintenant on fait appel à l'intérêt général et à la nécessité. L'esprit pragmatique du leader au pouvoir joue à plein, en se basant beaucoup plus sur l'intuition, l'opinion et la recherche personnelles (ijtihâd)

que sur les raisonnements par analogie, sauf exceptions. "La dharûra, entendue dans son acception la plus large, écrit Y. Linant de Bellefonds, rend compte de l'existence en droit musulman de règles et d'institutions entières qu'une saine déduction analogique (qiyâs) aurait condamnées, mais que les "nécessités" ont imposées" (art. cité).

L'Islam évolue ainsi sous la pression économique et socio-historique. Les mœurs, les coutumes locales, les besoins nouveaux imposent, par pression sociale, des comportements contraires à ceux d'autrefois. Les règles anciennes sont laissées de côté, bien que jamais abrogées, même si elles tombent en désuétude. De nouvelles apparaissent qualifiées hier de blâmables. Mais en fin de compte seul ce qui est "harâm" est à bannir expressément. On aboutit en réalité à la coexistence de normes contradictoires à force de multiplier les lois sous les pressions diverses économiques ou politiques. Le phénomène est bien connu. Cette "déqualification juridique" des lois s'abrogeant les unes les autres pour ainsi dire devrait être normalement ressentie comme une carence. En fait, un hadith dit que "cette richesse antinomique paraît avantage plus que déféctuosité". Et cette pluralité des normes est toujours habilement mise à contribution : on prend dans tel ou tel rite en fonction de l'esprit libéral du législateur et de son désir d'assouplissement. Mais les codes modernes, eux, font choix, au cours de leur élaboration, d'une norme unique invariante qui tend à supprimer cette pluralité. La jurisprudence devra-t-elle, elle, "varier" dans l'application des règles pour essayer de résoudre les nécessités et les distorsions familiales, économiques et sociales ? (4)



Il est certain que cette théorie de la nécessité peut servir à mettre sur pied une législation adaptée aux circonstances. Encore faut-il la manier avec précaution et intelligence. Des juristes compétents le peuvent sans doute. Un leader politique, par démagogie, peut, par contre, faire dire au peuple tout ce qu'il veut lui-même ou tout ce qui va dans le sens des slogans. Il arrivera peut-être à trouver un mufti qui entérinera la réforme dans le sens des aspirations populaires par une "fetwa" sur commande et qui démissionnera ensuite.

A l'origine et normalement, cette "nécessité" a sa base dans le Coran et non dans le bon sens populaire. En fait, on constate que ce qui joue c'est l'intuition et l'appréciation personnelle en fonction de la pression sociale et des exigences économiques. Si cela s'avère nécessaire, on fait appel à un verset coranique. Mais les considérations d'ordre coranique (donc sacré, divin) tendent de plus en plus à passer après les considérations d'ordre moral et naturel basées sur la morale universelle.

Au niveau individuel, on risque de tomber dans la morale de situation. M. Hamidullah écrit par exemple à propos du "blocage" des prières rituelles que "les voyageurs et ceux qui, de bonne foi, s'estiment pressés, ont l'autorisation de combiner deux offices à la fois, c'est-à-dire le deuxième et le troisième (à n'importe quel moment depuis midi jusqu'au coucher du soleil), et le quatrième et le cinquième à n'importe quel moment de la nuit". On est plutôt dans le subjectif et une conscience laxiste se laissera aller à la plus grande latitude. C'est bien effet ce que nous constatons. On juge que les situations nouvelles et que les exigences économique-sociales imposent d'autres manières de faire que celles d'autrefois et on arrive ainsi à se faire une "religion à soi", qui est une sorte d'Islam personnel, bâti en fonction de ses propres intérêts particuliers. On fait appel à une sorte de dispense implicite des obligations de la loi musulmane, dans telle situation donnée (qui tend à se reproduire en fait souvent...), en se basant ou non sur des interprétations personnelles fort subjectives ("autrefois c'était interdit, maintenant c'est permis ! "). L'évolution se fait sans doute, mais dans l'incohérence, on tout cas dans le sens de la pente vers le plus facile. Il est vrai qu'il est écrit dans le Coran : "Allah veut pour vous de l'aise et non point de gêne... Il n'a placé nulle gêne en la religion" (2,181/185 ; 22,77/78), verset souvent cité par les musulmans eux-mêmes.

J. Déjeux.



## ADDENDUM

### LA THÉORIE DE LA "TAQIYYA"

Cette théorie se base sur le verset coranique 3,27/29 : "Dis : Soit que vous celiez ou soit que vous divulguiez ce qui est en vos poitrines, Allah le connaît. Il connaît ce qui est dans les cieux et sur la terre. Allah, sur toute chose, est omnipotent". A partir de là, tout musulman peut user de "précaution" (taqiyya) en dissimulant ses convictions religieuses quand il y a danger. Il peut donc faire appel à la restriction mentale, aux ruses et aux échappatoires (hiyal) pour se tirer d'affaire. Il peut ainsi user d'expédients pour soi-même et pour préserver les siens. Tout ceci est prévu par les écoles de droit, qui ont composé à cet effet des recueils de subterfuges. Cette idée de "taqiyya" est signalée avant l'Islam chez les Elkasaites (secte judéo-chrétienne répandue au III<sup>e</sup> s.) et les Mandéens (secte gnostique autour du V<sup>e</sup> s.). Les Manichéens la pratiquaient aussi dans les régions où ils vivaient au milieu des chrétiens et les Zoroastriens s'en servaient en pays musulman. Les musulmans kharidjites en usent également.

Les musulmans chiites vont beaucoup plus loin (5). Non seulement ils sont autorisés mais ils sont obligés en conscience, par devoir, à cacher leur foi véritable. Cette doctrine est fondamentale pour eux contre la persécution toujours latente. Tout membre de la Communauté chiite doit pratiquer cette "prudence" pour le bien de l'ensemble là où domine l'adversaire, en pays sunnite ou en pays non-musulman. Il en va du salut et de la vie de tous : chacun doit donc parler et agir comme le commun des mortels, sans se singulariser, en se conformant par mimétisme à l'ensemble du groupe qui pense autrement, et aux attitudes reçues dans le milieu. Ce précepte disciplinaire tel que le Chiite le conçoit ne peut donc que favoriser la duplicité : tous les moyens sont bons pour dissimuler ses convictions religieuses et ses sentiments intimes. Le Père Lammens note à ce sujet : "Pour épouser une chrétienne, il peut de bouche affirmer qu'il est chrétien et un coreligionnaire peut en conscience lui prêter l'appui de son entourage, même sous la foi du serment. En agissant de la sorte, en prêtant s'il le faut des faux témoignages et des faux serments quand l'intérêt l'exige, ou simplement un avantage personnel, il croit obéir à l'ordre de l'imam suprême ou caché. L'imam des Chiites étant, d'après leur conception, infaillible, l'adepte, en dissimulant sa pensée acquiert le droit de parler comme ferait l'imam dans les mêmes circonstances, tout en croyant intérieurement comme croit l'imam. Inutile de relever les conséquences morales de cette théorie, de cette loi du secret, laquelle entretient et légitime une perpétuelle équivoque et rend les Chiites impénétrables" (*L'Islam*, 3<sup>e</sup> édit, pp. 190-191). Cette foi chiite est conçue comme un dépôt divin à ne pas divulguer : "Dieu vous ordonne de restituer à ceux à qui ils appartiennent les dépôts confiés", lisent les théologiens chiites dans le Coran (4,61/58). D'où cette "discipline de l'arcane" pour préserver l'héritage spirituel, qui, comme toute gnose, est réservé aux initiés. Les Chiites, ésotériques, disent précisément de Hallâj, le grand mystique sunnite exécuté en 922, qu'il a commis la faute de rompre publiquement la "taqiyya".

En tout cas, cette théorie n'est pas sans poser de graves problèmes et points d'interrogation quand un catéchiste doit instruire dans la religion chrétienne un ou une catéchumène venant du monde chiite, ou quand il faut traiter du mariage d'un Chiite avec une chrétienne. Que penser de leur sincérité ?

Ce problème de la vérité et de la loyauté se pose d'ailleurs pour tout musulman qui demande le baptême. Dans un certain type de société où triomphe le social, sincérité et loyauté sont souvent liées alors aux rapports sociaux, où entrent en jeu la "hichma", le respect des formes, l'honneur et l'intérêt. L'aspect de valeur sociale de la vérité l'emporte. La personne est comme immergée et envahie dans et par le social : elle doit se défendre, ne pas "perdre la face", réussir, gagner dans la lutte pour la vie. Dès, par exemple, qu'on s'aperçoit qu'un interlocuteur peut nuire, il importe d'être plus fort que lui en recourant soit au mensonge ou à la restriction mentale, soit simplement au jeu de mots. Pratiquement on parlera en fonction du respect des formes extérieures (on répond dans le sens des désirs de l'interlocuteur, pour lui faire plaisir ou par politesse), du langage conventionnel (on n'est parfois pas tenu de dire toute la vérité), de la parole qui est "créatrice" (on "dit" la vérité telle qu'on voudrait qu'elle soit, afin de la "créer" en fonction des rapports vivants ; d'où du reste les colorations diverses selon l'intérêt, l'amitié, la gentillesse, la jalousie, le désir de vengeance, etc.), de l'intérêt purement et simplement. Autant de manières de faire qui se retrouvent d'ailleurs dans d'autres civilisations et cultures. Certains emploieront alors le terme de "vérité fluctuante" et non de vérité conçue en elle-même comme un absolu. Et souvent même, des gens non avertis (et mal intentionnés parfois) taxent les musulmans de duplicité. Ce qu'il faut dire, c'est que, dans ce type de société, l'interlocuteur sait très bien, en réalité, à quoi s'en tenir. Si bien que, plutôt que de penser d'abord au mensonge ou à la duplicité, parlons d'expression différente de la vérité. Tout ceci est à comprendre en rapport sans doute

avec des intérêts très humains comme partout, mais surtout avec les bienséances, la politesse, la discrétion comprises selon l'optique particulière de la société, où la vie sociale est entièrement publique et où l'homme n'a pas la possibilité d'un "chez soi" familial et personnel. Ajoutons pourtant que l'individu, comme le groupe lui-même, se réserve en fait une cachette (kitmân) où il se retrouve lui-même, avec ses valeurs-refuges, inviolé, préservé des regards extérieurs : question de défense, question aussi de discrétion et de bienséance, de délicatesse même.

## NOTES

1. *COMPRENDRE*, saumon, n° 68 15/12/64, "Cas de conscience posés aux musulmans par le jeûne du ramadan".
2. Cf. en Addendum.
3. *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954, p. 179.
4. Voir l'étude pleine d'intérêt de Jean-Paul Charnay, "Pluralisme normatif et ambiguïté dans le fiqh" dans *Studia islamica*, XIX, 1963, pp. 65-82. Sur les "innovations" dans l'Islam, voir l'étude érudite de Mohamed Talbi, "Les bida" dans *Studia islamica*, XII, 1959, pp. 43-77, analysée par J. Déjeux dans *Confluent*, n° 26, décembre 1962, pp. 799-810 ; Sur l' "ijma'", voir L. Gardet, op.cit.- pp. 119-134 et encore G. Von Grunebaum, "*L'Islam médiéval*", trad. de l'anglais, Paris, Fayot, 1962, pp. 159-169.  
A propos par exemple des précisions apportées aux réformes du Statut personnel en Tunisie, on peut noter la déclaration du Secrétaire d'État à la Justice : "Ce à quoi nous avons tendu, pour notre Code, fut de restituer le "pouvoir" (sulta) à ceux qui doivent le détenir, en le retirant des mains des jurisconsultes (fuqahâ), c'est-à-dire de le restituer au Législateur. Chaque "faqîh" avait ses textes et sa méthode d'interprétation (ijtihâd). Nous avons voulu éviter la multiplicité des textes" (Conférence de presse, citée par M. Borrmans dans *IBLA*, n° 105, 1964/1, p. 71, note 16).  
Une livraison de *Recherches et Débats* (n° 51, juin 1965) du Centre Catholique des Intellectuels français, consacrée à "Islam, civilisation et religion", est fort intéressante. Toutes les études sont à lire. On retiendra l'étude de M. Hamidullah, du moins pour ce présent numéro de *COMPRENDRE*, parce qu'elle rejoint en partie ce qu'on y expose : particulièrement pp. 42-43 sur la détresse et la nécessité rendant licite ce qui est interdit et sur le "salus populi". L'auteur écrit aussi entre autres (p. 44) que "rigidité et élasticité se rencontrent toutes deux dans la loi islamique (...) Elle est également élastique, en ce sens que les déductions faites par certains savants sont susceptibles d'être contestées par certains autres. L'infaillibilité est reconnue seulement pour la personne du Prophète". Dans le liminaire de cette même livraison, le Père Abd el Jalil écrit ceci : "Ce serait une erreur de croire que le musulman est lié par ses traditions autant que l'est le chrétien par les siennes, en dernière extrémité il abandonnera tout, sauf le Coran (...) Ce ne sera pas de gaieté de cœur que les interprétations traditionnelles seraient délaissées ; mais sauf en ce qui concerne le culte, elles pourraient le céder aux exigences du "bien de la communauté" (istiqlâh)".
5. Les Chiïtes (de shî'a, secte, parti d'Ali gendre du Prophète, en 655 à la bataille de Siffine contre le calife Muâwiya de Damas) sont répartis surtout en Iran, ainsi que dans quelques autres pays du Proche Orient, dans les Républiques soviétiques et en Afrique noire orientale. Ils se distinguent des musulmans sunnites (de sunna, coutume du Prophète) qui constituent la majorité "orthodoxe" de l'Islam, les Chiïtes ne formant qu'un dixième de la Communauté musulmane.



S.M.A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C.C.P. : 15 263 74
--