

SÉLECTION D'ARTICLES

Le traitement des morts selon le droit islamique et selon le droit international humanitaire : considérations sous l'angle des sciences forensiques humanitaires

Ahmed Al-Dawoody*

Ahmed Al-Dawoody est conseiller juridique du Comité international de la Croix-Rouge (CICR) pour le droit et la jurisprudence islamiques et professeur invité à l'Académie de droit international humanitaire et de droits humains à Genève, Suisse. Né en Égypte, il était, avant d'entrer au CICR, professeur assistant en études et droit islamiques à l'université Al-Azhar, au Caire. Il a été sous-directeur des études supérieures à l'Institute for Islamic World Studies et coordinateur du programme de maîtrise en études islamiques contemporaines à l'université Zayed de Dubaï, Émirats arabes unis. Il a enseigné en Égypte, aux États-Unis, au Royaume-Uni, dans les Émirats et en Suisse. Il a contribué à la rédaction de nombreux ouvrages sur le droit islamique et il est l'auteur de plus d'une vingtaine d'articles, ainsi que de l'ouvrage *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations* (Palgrave Macmillan, 2011).

Traduit de l'anglais

* Les opinions exprimées dans cet article sont celles de l'auteur et ne doivent pas être considérées comme la position officielle du CICR. L'auteur tient à remercier les relecteurs anonymes, Sarah Gale, Ayman Shabana, Oran Finegan, Ellen Policinski et Yarimar C. Ruiz Orozco pour leurs précieux commentaires sur les versions précédentes de cet article.

Résumé

Cet article traite d'un certain nombre de questions et de défis posés par le traitement des morts dans les conflits armés contemporains, d'autres situations de violence, ainsi que lors de catastrophes naturelles, sous l'angle du droit islamique et du droit international humanitaire. Parmi les questions et défis auxquels sont confrontés les spécialistes forensiques dans des pays musulmans contemporains, on trouve ceux relatifs aux sépultures collectives, les délais dans lesquels les morts doivent être inhumés, l'exhumation des restes humains, l'autopsie, l'immersion en mer et le traitement des corps par le sexe opposé. L'auteur conclut que les deux systèmes de droit ont établi des règles qui visent à préserver la dignité et le respect des morts et qu'ils se complètent pour assurer cette protection dans des certains pays musulmans. Cet article a un double objectif : d'une part, donner un aperçu de la position du droit islamique sur ces questions et défis et, d'autre part, procurer aux spécialistes forensiques quelques conseils et orientations sur la manière d'y répondre.

Mots clés : traitement des morts, sépulture décente, autopsie, tombes collectives, immersion en mer, islam, droit islamique, droit international humanitaire, droit islamique et DIH, djihad, droit islamique des conflits armés, guerre dans le droit islamique, médecine légale, médecine légale humanitaire.



Introduction

Dans l'islam, la dignité humaine est un droit que Dieu accorde à tous les êtres humains, présentés dans le Coran comme les vice-régents de Dieu sur la terre, ayant pour mission de *'imrāh al-arḍ* (ce qui veut dire approximativement d'y créer la civilisation). L'islam octroie certains droits aux humains avant même leur naissance, et d'autres après leur mort. Qu'ils soient morts ou vivants, la dignité et le respect exigés, comprennent ceux du corps humain, créé par Dieu dans la forme la plus parfaite¹. En signe du respect dû au corps humain même pendant un conflit armé, le prophète Mohammed (mort en 632) ordonna aux soldats musulmans d'éviter de viser le visage des combattants ennemis pendant un engagement militaire². Dans un hadith rapporté par son épouse Aïcha (morte en 678), il dit : « Casser un os d'un mort

- 1 Coran 95:4. Il ressort de ce texte coranique et d'autres (20:55, 77:25–26) que les morts doivent être enterrés.
- 2 Voir, par exemple, hadith 715 in Hibah Allah ibn al-Ḥasan ibn Mansour al-Lākā'ī, *Sharḥ Uṣūl l'ṭiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa ljmā' al-Ṣaḥābah*, Aḥmad Sa'd Ḥ amdān (dir.), vol. 3, Dār Ṭī bah, Riyad, 1981, p. 423 ; hadith 2458 in Muḥammad ibn Fattūḥ al-Ḥumaydī, *Al-Jam' bayn al-Ṣaḥī ḥayn al-Boukhārī wa Muslim*, 'Alī Ḥusayn al-Bawwāb (dir.), 2^e éd., vol. 3, Dār ibn Ḥ azm, Beyrouth, 2002, pp. 210 et s. ; hadith 516 in Aḥmad ibn 'Amr ibn Abī 'Āṣīm al-Ḍaḥḥāk, *Kitāb al-Sunnah*, Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (dir.), vol. 1, Al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, 1979, p. 228 ; Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Bulūḡh al-Marām min Adillah al-Ḥukām*, Iṣām Mūsā Hādī (dir.), vol. 1, Dār al-Ṣiddīq, Arabie saoudite, 2002, p. 377 ; 'Abd al-'Azīz Ṣaqr, *'Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fi 'al-Islām Waqt al-Ḥarb : Dirāsah lil-Qawā'id al-Munazzimah li-Sayr al-Qitāl*, Mashrū' al-'Alāqāt al-Dawliyyah fi 'al-Islām n° 6, Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, Le Caire, 1996, p. 56.

est comme le casser alors qu'il est vivant³ ». Ce hadith pose le principe fondamental du respect des morts dans l'islam⁴. Dans un sens, tout crime commis contre un mort reste punissable comme il l'est lorsqu'il est commis contre un vivant.

Dans de nombreuses civilisations, traditions et religions, anciennes et modernes, la mort n'est qu'un passage entre une étape de la vie et une autre. L'inhumation des morts est donc l'une des façons de veiller à la dignité et au respect des morts et de respecter la sensibilité de leurs proches. La sourate 5:31 du Coran raconte que, Caïn ne sachant que faire du corps de son frère Abel qu'il avait tué, Dieu lui montra indirectement ce qu'il devait en faire en lui envoyant un corbeau qui se mit à gratter la terre pour enterrer un autre corbeau. Tout au long de l'histoire, les religions, traditions et pratiques culturelles ont influencé la manière de traiter les morts, tant en période de conflit armé qu'en temps de paix, et continuent à le faire.

Il est intéressant de noter que les règles régissant l'enterrement et la sépulture, et même l'étiquette à observer lors des visites sur les tombes, sont traitées dans la littérature juridique islamique, forme de droit qui associe parfois des prescriptions purement juridiques à des considérations religieuses et/ou éthiques. Cette caractéristique est l'un des facteurs qui font que le droit islamique reste vivant et s'impose dans la pratique, même dans des domaines qui ne sont pas codifiés dans les systèmes juridiques des États musulmans et pour lesquels les tribunaux ne sont pas compétents, ce qui est révélateur de l'énorme influence qu'il peut avoir sur le comportement en société.

Cet article n'a pas pour principal objet les décès survenus dans des circonstances normales, en temps de paix. Il étudie essentiellement la façon dont les morts, tués dans des conflits armés, d'autres situations de violence et lors de catastrophes naturelles, doivent être traités selon le droit islamique, et montre la conformité des règles de ce droit au droit international humanitaire (DIH). Il aborde un certain nombre de questions et de défis qui se posent aux spécialistes forensiques relatifs au traitement des morts dans les conflits armés dans des pays musulmans. Ces questions et défis concernent la recherche et l'enlèvement des corps (de musulmans et de non-musulmans), le rapatriement des dépouilles et des effets personnels des morts, les rites funéraires, les tombes collectives, les délais dans lesquels les morts doivent être inhumés, l'exhumation des restes humains, l'autopsie et l'immersion en mer. Cet article a un double objectif : d'une part donner un aperçu de la position du

3 Voir hadith 24783 in Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, vol. 6, Mu'assasah Qurtubah, Le Caire, p. 105 ; hadith 2307 in Sulaymān ibn al-Ash'ath Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥ amī d (dir.), vol. 3, Dār al-Fikr, Beyrouth, p. 212 ; 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'ī d ibn Ḥ azm, *Al-Muḥallā*, publié sous la direction du Comité de la revitalisation du patrimoine arabe, Dār al-Āfāq al-Jadī dah, Beyrouth, vol. 5, p. 166 et vol. 11, p. 40 ; Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū'*, vol. 5, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1997, p. 263 ; Royaume d'Arabie saoudite, « Fatwas du Comité permanent », disponibles sur : www.alifta.net/Fatawa/fatawaDetails.aspx?language=en&BookID=7&View=Page&PageNo=1&PageID=3094 (tous les liens Internet ont été vérifiés en janvier 2019).

4 Abroo Aman Andrabi, « Medical Ethics within the Islamic Tradition and the Specific Issues in the Modern Scientific Era », *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, vol. 5, n° 2, 2018, p. 114.

droit islamique sur ces questions et défis et, d'autre part, procurer aux spécialistes forensiques quelques conseils et orientations sur la manière d'y répondre.

Recherche et enlèvement des corps

Le droit islamique traditionnel des conflits armés repose sur certains textes – scripturaux, historiques et juridiques – qui portent essentiellement sur la guerre au septième siècle, autrement dit sur des situations dans lesquelles 1) les belligérants connaissaient, dans certains cas, les combattants ennemis par leur nom, en raison notamment de leurs affiliations tribales et 2) les destructions et les pertes en vies humaines étaient très limitées, du fait du caractère artisanal des armes utilisées et des règles coutumières selon lesquelles les hostilités devaient se dérouler à bonne distance des zones peuplées. Ceci pour expliquer la remarquable documentation dont on dispose aujourd'hui encore, notamment les listes des victimes des premières batailles qui ont eu lieu du vivant du Prophète – essentiellement entre 624 et 632 – et les noms des prisonniers de guerre, ainsi que des déclarations décrivant leur traitement en captivité. Par exemple, comme le montre une recherche rapide sur Google, les archives historiques donnent les noms complets des 70 morts de la partie adverse et des quatorze victimes que les musulmans ont eu à déplorer à la bataille de Badr en mars 624 ; un nombre similaire de morts est enregistré chez les musulmans à la bataille d'Uḥud en mars 625. Ce sont les plus fortes pertes essuyées dans les batailles que se sont livrées les musulmans et leurs ennemis jusqu'à la mort du prophète Mohammed en 632. Chaque mort est consigné avec son affiliation tribale et, dans certains cas, le nom de celui qui l'a tué. C'est compréhensible dans les cultures tribales, où aujourd'hui encore, dans les sociétés musulmanes, certaines personnes font remonter leur arbre généalogique jusqu'à la période du Prophète.

Les premières sources islamiques attestent d'une longue pratique des belligérants de rendre compte des morts, parfois de manière très détaillée. C'était visiblement la première obligation à remplir pour respecter les corps des martyrs dont l'héroïsme et le sacrifice ont valu à l'islam de survivre et ont été portés à la connaissance des générations successives de musulmans jusqu'à nos jours. Ces récits sont encore étudiés aujourd'hui pour commémorer l'héroïsme et le sacrifice des premiers martyrs musulmans. À cette époque, les décisions des légistes étaient dictées par des considérations pratiques. Le respect des dépouilles des défunts exigeait qu'on leur donnât une sépulture décente afin, premièrement, d'empêcher leurs corps d'être la proie d'animaux sauvages et, deuxièmement, de permettre aux familles et aux proches de venir se recueillir sur leurs tombes. Ces préoccupations restent valables aujourd'hui.

Les hadiths (les dires, actes et approbations tacites du prophète Mohammed tels qu'ils ont été rapportés) et la *sīrah* (biographies du prophète Mohammed) indiquent que, du vivant du Prophète, c'était les femmes qui, sur le champ de bataille, assuraient, entre autres, les fonctions humanitaires que fournissent le personnel de santé soignant et les sociétés de secours dans les conflits armés contemporains. Nonobstant la présence – relevée dans de nombreuses archives – de femmes

combattantes sur le champ de bataille, le rôle des femmes consistait alors principalement, comme l'a expliqué Nusaybah bint al-Ḥārith al-Anṣariyyah (narratrice de hadiths et légiste connue sous le surnom d'Oumm 'Aṭiyyah, morte en 643), à soigner les blessés et les malades, à préparer les repas⁵ et, d'après Al-Rubī' bint Mi'wwidh bin 'Afrā' (morte en 665), à « rapatrier les blessés et les morts à la médina⁶ ». En arabe, le mot *al-madīnah* désigne la cité ou la ville et renvoie ici à la ville qui porte encore ce nom en Arabie saoudite, Médine, appelée alors Yathrib, vers laquelle les premiers musulmans, en butte aux persécutions des Mecquois, furent en 622⁷.

Le récit d'Al-Rubī', qui montre que des femmes participaient à l'enlèvement des corps des musulmans et les pertes en vies humaines consignées pour chaque engagement militaire, en particulier dans la *sīrah*, font ressortir un point important. Ils indiquent que la recherche et l'enlèvement des corps sont des actes essentiels pour faire respecter la dignité des corps. Par exemple, après la bataille d'Uḥud, le prophète Mohammed a demandé à ses compagnons de rechercher Sa'd ibn al-Rabī' (mort en 625) afin de savoir s'il se trouvait parmi les victimes ou s'il était toujours en vie. Lors de la même bataille, il a cherché le corps de son oncle Ḥamzah (mort en 625) après la cessation des combats⁸. La recherche et l'enlèvement des corps sont mentionnés du vivant du Prophète dans la littérature biographique (*sīrah*) parce que, premièrement, comparé à des périodes postérieures de l'histoire islamique, il était alors plus facile d'y procéder, dès lors que l'armée musulmane était moins importante et donc que les décès et les pertes s'en trouvaient réduits et deuxièmement, parce que les historiens voulaient consigner tout ce qui était rapporté de la vie du Prophète. La relation des dires, actes et approbations tacites du Prophète, qui, ensemble, constituent la Sunna (tradition) du Prophète, a une telle importance qu'elle est la deuxième source du droit islamique après le Coran. Or, la Sunna montre que la recherche, l'identification et l'enlèvement des corps dans l'armée musulmane sont autant d'obligations pour les musulmans. L'enlèvement des morts de la partie adverse sera traité ci-dessous. Faisant écho aux règles islamiques exposées ci-dessus, les règles du DIH disposent que les parties au conflit doivent prendre toutes les mesures possibles pour rechercher les morts. Ce sont, pour les conflits armés non internationaux, l'article 8 du Protocole additionnel II (PA II) et la règle 112 de l'étude du CICR sur le droit coutumier (« chaque fois que les circonstances le permettent ») ; et, pour les conflits armés internationaux, l'article 15, alinéa 1 de la Première Convention de Genève (CG I), l'article 18, alinéa 1 de la Deuxième Convention de Genève (CG II) et la règle 112 de

5 Voir hadith 1812 in Muslim ibn al-Ḥ ajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī (dir.), vol. 3, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beyrouth, p. 1447 ; hadith 1065 in A. ibn Ḥanbal, *op. cit.* note 3, vol. 5, p. 84 ; hadith 33650 in 'Abd Allah ibn Muḥammad ibn Abī Shaybah, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fi 'al-Aḥādīth wa al-Āthār*, Kamāl Yūsuf al-Ḥ ūt (dir.), vol. 6, Maktabah al-Ruṣhd, Riyāḍ, 1988, p. 537.

6 Voir hadith 2727 in Muḥammad ibn Ismā'īl al-Boukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Muṣṭafā Dī b al-Baghā (dir.), 3^e éd., vol. 3, Dār ibn Kathīr, Damas et Beyrouth, 1987, p. 1056 ; Wahbah al-Zuhaylī, *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāyā al-Mu'āṣirah*, vol. 7, Dār al-Fikr, Damas, 2010, p. 437.

7 Cela montre, comme indiqué plus haut, que dans certaines batailles, les parties au conflit choisissaient d'engager les hostilités hors des villes et des régions peuplées pour éviter les dommages collatéraux aux civils et aux biens civils. Les exemples les plus illustres sont les batailles de Badr et d'Uḥud, qui se sont déroulées toutes deux hors de la ville. La bataille de Badr a eu lieu près du puits du même nom dans le désert entre la Mecque et Médine, alors que la bataille d'Uḥud a eu lieu près du mont Uḥud.

8 Voir W. al-Zuhaylī, *op. cit.* note 6, vol. 7, p. 448.

l'étude du CICR sur le droit coutumier⁹. Selon l'article 16, alinéa 2, de la Quatrième Convention de Genève (CG IV), les parties au conflit sont aussi tenues de favoriser les mesures prises pour rechercher les tués pour autant que les exigences militaires le permettent.

Rapatriement des dépouilles et des effets personnels des morts

L'inhumation des défunts est une obligation qui incombe à toute la communauté musulmane (*farḍ kifāyah*). Autrement dit, c'est toute la communauté musulmane qui est coupable si le corps d'un musulman n'est pas enterré¹⁰, à moins qu'elle ne puisse avoir connaissance du décès. Comme en témoignent les paroles d'Al-Rubī', il est d'usage chez les musulmans de rendre les corps des soldats musulmans morts sur le champ de bataille à leurs familles, de toute évidence pour permettre à celles-ci de montrer leur respect en les enterrant près de chez elles. On notera ici la similitude avec la règle 105 de l'étude du CICR sur le droit coutumier, selon laquelle « La vie de famille doit être respectée dans toute la mesure possible¹¹ ». Lorsqu'il est impossible de rendre les corps des soldats morts sur le champ de bataille à leurs familles, on pourra les enterrer dans des tombes collectives, nécessité faisant loi, comme on le verra plus bas. Parallèlement, la restitution à la partie adverse de ses morts à des précédents dès les débuts de l'histoire islamique. Lors de la bataille de tranchées en 627, où les musulmans, attaqués par une coalition, se battirent à moins d'un contre trois, Nawfal ibn 'Abd Allah ibn al-Mughīrah mourut en essayant de franchir à cheval la tranchée que les musulmans avaient creusée autour de Médine pour empêcher les Mecquois d'attaquer. Lorsque les Mecquois offrirent un paiement en échange du corps de Nawfal, le prophète Mohammed leur donna le corps et refusa le paiement¹².

Ainsi, s'agissant de la restitution des dépouilles mortelles dans les conflits armés internationaux, le droit islamique est conforme aux dispositions des Conventions de Genève qui exigent une sépulture honorable, et en accord avec l'article 34, paragraphe 2, alinéa c du Protocole additionnel I (PA I) et avec la règle 114 de l'étude du CICR sur le droit coutumier, selon laquelle « Les parties au conflit doivent s'efforcer de faciliter le retour des restes des personnes décédées, à la demande

9 Jean-Marie Henckaerts et Louise Doswald-Beck (dir.), *Droit international humanitaire coutumier. vol. I : Règles*, CICR/Bruylant Bruxelles 2006 (Étude du CICR sur le droit coutumier), disponible sur : https://www.icrc.org/fre/assets/files/other/icrc_001_pcustom.pdf.

10 Voir la fatwa 4263 prononcée par l'actuel grand mufti d'Égypte le 24 janvier 2018, disponible sur : www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewFatwa.aspx?ID=14229&LangID=1.

11 Étude du CICR sur le droit coutumier, *supra* note 9, règle 105, disponible sur : https://www.icrc.org/fr/doc/assets/files/other/icrc_001_pcustom.pdf.

12 Voir Muḥammad ibn Ishāq, *Al-Sīrah al-Nabawīyah*, 'Abd al-Malik ibn Hishām (dir.), annoté par Fu'ād ibn 'Alī Ḥ afīz, vol. 3, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 2000, pp. 123 et s. ; 'Abd al-Malik ibn Hishām et Muḥammad ibn Ishāq, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, trad. Alfred Guillaume, Oxford University Press, Oxford, 1955, pp. 450-460 ; Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥ ajar al-'Asqalānī, *Path al-Bārī Ṣ harḥ Ṣ aḥīḥ al-Boukhārī*, Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb (dir.), vol. 6, Dār al-Ma'rīfah, Beyrouth, p. 283 ; hadith 1715 in Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmidhī, *Al-Jāmi' al-Ṣ aḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, Aḥmad Muḥammad Ṣ ākir et al. (dir.), vol. 4, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beyrouth, p. 214 ; Aḥmad Abū al-Wafā, *Al-Naẓariyyah al-'Āmmah lil-Qānūn al-Dawḷ al-'Insānī fi' al-Qānūn al-Dawḷī wa fi' al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, Le Caire, 2006, p. 297.

de la partie à laquelle ils appartiennent ou à la demande de leur famille¹³ ». En fait, les règles du droit islamique ne sont pas seulement conformes au DIH mais semblent aller plus loin encore que la règle traditionnelle du DIH en ce qui concerne la protection de la dignité des morts et le respect des besoins de leurs proches. En effet, dans bien des cas, le DIH autorise les parties à enterrer les morts sans avoir tenté de les rendre à leurs familles, pour autant qu'ils aient « une sépulture honorable ». Par exemple, personne n'a fait état d'une violation du DIH lorsque les soldats morts sur les plages de Normandie lors de la Seconde Guerre mondiale ont été enterrés sur place, solution choisie de préférence à la restitution de leurs restes aux familles, alors qu'aujourd'hui les familles pourraient s'attendre à ce que les restes de leurs proches leur soient rendus¹⁴. Cependant, comme l'indique l'explication de la règle 114 de l'étude du CICR sur le droit coutumier, il existe « une tendance croissante » à reconnaître l'obligation des parties à un conflit de faciliter le retour des restes des personnes décédées à leur famille lorsque celle-ci en fait la demande.

Le DIH oblige aussi les parties à un conflit armé, qu'il soit international ou non, à restituer les effets personnels des défunts à la partie à laquelle ils appartiennent¹⁵. Comme le constate l'étude du CICR sur le droit coutumier :

La pratique en question indique que les objets dont il s'agit (les effets personnels) sont des testaments, d'autres documents présentant de l'importance pour la famille des décédés, des sommes d'argent, et tous les objets ayant une valeur intrinsèque ou affective. Les armes et autres biens qui peuvent être utilisés dans des opérations militaires peuvent être conservés à titre de butin de guerre¹⁶.

En revanche, selon le droit islamique traditionnel, les biens d'un ennemi vaincu non musulman deviennent butin de guerre – c'était alors la norme dans les relations internationales. Les règles islamiques classiques sur le butin de guerre sont largement fondées sur des sources scripturales – le Coran 8:41 et la Sunna – et sont exposées en détail dans les volumes de droit islamique. En résumé, disons qu'un cinquième du butin doit être distribué à certains bénéficiaires¹⁷ et le reste à l'armée. Certains juristes hanafites et chafites laissent au souverain la liberté de restituer des biens à l'adversaire défait. La règle générale est stricte : c'est le souverain qui est chargé de distribuer le butin¹⁸ et, par conséquent, il est interdit aux musulmans de prélever quoi que ce soit du butin avant que le souverain ne le leur ait donné ; s'ils le font néanmoins, ils se rendent coupable de pillage, ce qui est un péché grave et même un crime selon

13 Étude du CICR sur le droit coutumier, *op. cit.* note 9, règle 114, disponible sur : https://www.icrc.org/fr/doc/assets/files/other/icrc_001_pcustom.pdf.

14 Voir Grazyna Baranowska, « Advances and Progress in the Obligation to Return the Remains of Missing and Forcibly Disappeared Persons », dans ce numéro de la *Revue*.

15 CG I, art. 16, alinéa 4 ; CG II, art. 19, alinéa 3 ; étude du CICR sur le droit coutumier, *op. cit.* note 9, règle 114 (commentaire) ; selon le PA I, art. 34, par. 2, al. c, les parties doivent, dès que les circonstances et les relations entre les Parties adverses le permettent, faciliter le retour des restes des personnes décédées et de leurs effets personnels dans le pays d'origine, à la demande de ce pays ou à la demande de la famille, à moins que ce pays ne s'y oppose.

16 Étude du CICR sur le droit coutumier, *supra* note 9, explications de la règle 114.

17 Coran 8:41.

18 W. al-Zuhayli, *op. cit.* note 6, vol. 7, p. 614.

le Coran 3:161¹⁹. Le deuxième calife, Omar Ibn al-Khattab (qui régna de 634 à 644), dans ses instructions écrites à ses lieutenants, leur enjoignit de ne rien voler du butin, de ne pas trahir, de ne pas tuer d'enfant et de craindre Dieu dans les paysans²⁰.

Dans les conflits entre musulmans ou susceptibles d'être qualifiés de non internationaux, l'argent et les armes confisqués aux rebelles armés – vivants ou morts – doivent leur être restitués après la cessation des hostilités²¹. Autrement dit, dans les combats entre musulmans, il est interdit aux deux parties de prendre un butin de guerre. Si elle est respectée, cette règle, applicable aux combats entre musulmans, peut préserver du pillage et de la destruction de nombreux biens civils, comme des biens culturels et privés. Cela vaut surtout si l'une des parties au conflit armé ou les deux ont le droit islamique pour référence. On notera toutefois que, conformément au DIH, « l'obligation de retourner les effets personnels des personnes décédées dans les conflits armés non internationaux n'est pas inscrite dans le droit des traités, mais il est probable que cette question est réglementée dans la législation nationale²² ».

Rites funéraires

Dépouilles de musulmans

Le droit islamique a réglementé en détail les rites funéraires pour les musulmans décédés et, ce qui est important pour le sujet de cet article, a établi des règles distinctes pour les corps des *shuhadā'* (martyrs, au singulier *shahīd*). Très brièvement, les juristes de l'époque classique sont unanimes à définir le martyr comme celui qui meurt en combattant les *kuffār* (infidèles) – plus précisément les belligérants ennemis non musulmans – ou dans un conflit susceptible d'être qualifié de non international, selon le paradigme classique du califat selon lequel tous les musulmans sont unis sous l'autorité d'un gouvernement unique²³. En vertu de ce paradigme, tout conflit armé

19 Voir, par exemple, Abu Yusuf Yakub bin Ibrāhīm al-Anṣārī, *Al-Radd 'alā Siyar al-Awzā'*, Abū al-Wafā al-Afghānī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah (dir.), Beyrouth, p. 48 ; Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *Al-Siyar al-Kabīr*, Ṣalāh al-Dīn al-Munjid (dir.), vol. 4, Ma'had al-Makhtūṭāt, Le Caire, pp. 1206, 1208, 1239 ; Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, 2^e éd., Dār al-Ma'rifah, Beyrouth, 1973, vol. 4, pp. 251 et 262 et vol. 7, pp. 336, 345.

20 En sommant ses soldats de « craindre Dieu dans les paysans », le deuxième calife, Omar ibn al-Khaṭṭab, voulait dire qu'ils devaient se garder de cibler délibérément des paysans non combattants parce qu'ils s'attireraient le châtement de Dieu. Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, vol. 1, Dār al-Fikr, Beyrouth, p. 281 ; Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Al-Mughnī: Fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī*, vol. 9, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1984, p. 251 ; Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Markus Wiener, Princeton, NJ, 1996, p. 35.

21 Voir Ahmed Al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*, Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History, vol. 2, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 164 ; Muḥammad ibn al-Ḥassan al-Shaybānī, *Al-Siyar*, Majid Khadduri, Al-Dār al-Muttaḥidah, (dir.) Beyrouth, 1975, p. 229 ; M. ibn Qudāmah, *supra* note 20, vol. 9, p. 11 ; 'Abd al-Qādir 'Awdah, *Criminal Law of Islam*, trad. Zakir Aijaz, vol. 1, Kitab Bhavan, New Delhi, 2005, p. 119 ; Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 238.

22 Étude du CICR sur le droit coutumier, *supra* note 9, explications de la règle 114.

23 Voir 'Abd al-Raḥman ibn Gharīmān ibn 'Abd Allah al-Karīmī Al-'Umarī, *Aḥkām al-Shahīd fī 'al-Fiqh al-Islāmī*, Maktabah Dār al-Bayān al-Ḥadīth, Al-Ṭā'if, 2001, pp. 140–147.

entre musulmans serait considéré comme non international alors qu'un conflit avec un pays à majorité non musulmane serait considéré comme un conflit international. Les juristes de l'époque classique ont délibéré pour savoir si les réglementations spécifiques relatives aux rites funéraires à observer pour les corps des martyrs s'appliquent à ceux qui sont morts dans des combats entre musulmans, en particulier dans des combats contre la *bughāh* (rébellion armée), ou dans un conflit susceptible d'être qualifié de non international. La majorité d'entre eux a admis que les réglementations qui s'appliquent aux martyrs sont également applicables dans ces cas-là²⁴. Bien que qualifié de martyr à un certain égard, le musulman qui périt brûlé ou noyé dans une catastrophe naturelle ou un cataclysme, mais pas dans les combats évoqués précédemment, est traité comme s'il était mort dans des circonstances normales²⁵. Il est intéressant de noter que, selon la majorité des légistes²⁶, celui qui est blessé au combat dans les situations évoquées ci-dessus, *al-murtath*, mais qui survit et mène ensuite une vie normale avant de mourir des suites de ses blessures de guerre, ne devrait pas être traité comme un martyr à sa mort.

Les deux batailles évoquées plus haut, celles de Badr en mars 624 et d'Uḥud en mars 625, sont à l'origine des précédents dont sont dérivées les règles régissant le traitement des corps des non-musulmans et des musulmans, essentiellement parce que c'est lors de ces deux batailles que les pertes ont été les plus fortes chez les musulmans et leurs ennemis, du vivant du prophète Mohammed. Ainsi, se fondant sur le traitement des corps des musulmans martyrs à la bataille de Badr et les propos y relatifs attribués au Prophète, les légistes sont d'accord pour estimer que les trois règles suivantes devraient être observées exclusivement dans le cas des martyrs. Premièrement, à l'exception principalement de Sa'īd ibn al-Musayyab (mort en 712–713) et d'Al-Hassan al-Basrī (mort en 728), ils sont d'accord pour considérer qu'il ne devrait pas y avoir de toilette rituelle pour le corps du martyr. La norme et la pratique ont été conformes à cette conception majoritaire pendant toute l'histoire de l'islam jusqu'à nos jours, bien qu'il y ait pléthore d'opinions divergentes parmi les docteurs de la loi sur ces trois règles, essentiellement à cause de rapports contradictoires sur des propos attribués au prophète Mohammed. Ibn al-Musayyab et Al-Basrī se sont fondés essentiellement sur des considérations logistiques : ils ont fait valoir que les martyrs de la bataille d'Uḥud ont été enterrés sans la toilette rituelle à cause de l'impossibilité pratique de faire venir de l'eau de Médine dans le désert, en raison du grand nombre de corps²⁷. Cependant, la majorité a recouru à diverses explications théologiques, arguant notamment que le fait d'enterrer les martyrs dans leur sang témoigne de la grandeur de leur statut et des sacrifices qu'ils ont consentis dans la guerre juste menée par l'Islam²⁸. Deuxièmement, il ne devrait pas y avoir de linceul pour les martyrs, qui devraient être enterrés dans les vêtements mêmes dans lesquels

24 *Ibid.*, pp. 148–157.

25 *Ibid.*, p. 75.

26 Voir *ibid.*, pp. 168–180.

27 *Ibid.*, pp. 248–251.

28 Voir, par exemple, *ibid.*, pp. 254–257 ; Josep Lluís Mateo Dieste, *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*, trad. Martin Beagles, Brill, Boston, MA, et Leiden, 2013, p. 159.

ils ont été tués²⁹. Troisièmement, aucune prière funèbre ne devrait être récitée sur leurs corps³⁰. Là encore, certains légistes expliquent cela par le précédent établi par le prophète Mohammed à la bataille d'Uḥud, tandis que d'autres invoquent des raisons théologiques liées au statut spécial des martyrs et à l'idée qu'ils sont vivants auprès de leur Dieu (Coran 3:169), que leurs péchés leur sont déjà pardonnés et que, par conséquent, il n'est pas nécessaire de dire une prière funèbre pour eux³¹.

À propos du statut des martyrs dans le droit islamique et les cultures musulmanes, il est intéressant de signaler ici que l'ancien président de la Libye, Mouammar Kadhafi, tué le 20 octobre 2011, a écrit dans son testament que, au cas où il mourrait aux mains de ses ennemis : « j'aimerais être enterré selon le rituel musulman [applicable aux martyrs], dans les vêtements que je porterai au moment de ma mort sans que mon corps soit lavé³² ». Cela indique manifestement que Kadhafi s'attendait à être tué et pensait qu'il méritait d'être traité en martyr puisqu'à l'évidence il considérait sa cause comme juste. De même, des images de Palestiniens tués par des militaires israéliens montrent qu'ils sont enterrés en martyrs – c'est à-dire sans toilette rituelle ni linceul. Ce statut de martyrs est célébré et commémoré dans les cultures musulmanes modernes, comme en témoignent les images de martyrs suspendues dans les rues d'Iran, d'Égypte, du Liban et de Syrie et la pratique, en usage dans de nombreux pays musulmans, consistant à donner à des écoles, des rues, etc., le nom de martyrs tués dans des conflits armés, internationaux ou non, que les combats les aient opposés à d'autres musulmans ou à des non-musulmans. Il est donc important que ceux qui prennent en charge les corps de musulmans considérés comme des martyrs soient informés de ces règles spéciales qui n'autorisent ni toilette mortuaire, ni linceul ni prière funèbre et en tiennent compte. Dans tous les cas, ces décisions sont laissées à la famille du défunt.

Dépouilles de non-musulmans

Que les ennemis soient musulmans ou non, c'est un devoir d'enlever et d'enterrer leurs morts et, comme on l'a montré plus haut, la restitution de ses morts à la partie adverse est une pratique qui remonte aux origines de l'islam. Si, pour une raison quelconque, l'adversaire n'enterre pas ses morts, c'est alors aux musulmans de le faire. Le juriste andalou Ibn Ḥazm (mort en 1064), de l'école zāhirite, aujourd'hui disparue, justifie cette obligation en expliquant que, si les musulmans n'enterrent pas les corps de leurs ennemis, ces corps se décomposeront ou seront dévorés par des bêtes sauvages ou des oiseaux, ce qui équivaut à une mutilation, prohibée par le

29 'A. Al-'Umarī, *op. cit.* note 23, pp. 259–275.

30 *Ibid.*, pp. 276–289.

31 Ah.mad ibn Muh.ammad ibn Salāmah al-T.ah.āwī, *Tawdīh. ba'd. al-Mus.t.alah.āt al-'Ilmiyyah fi Sharh. al-'Aqīdah al-T.ah.āwiyyah: Wa ma'ah al-As'ilah wa al-Ajwibah al-Murd.iyah 'alā Sharh. al-T.ah.āwiyyah*, Muh.ammad ibn 'Abd al-Rah.man al-Khamīs, Dār Ilāf (dir.), Koweit, 1999, p. 214. Voir Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford University Press, New York, 2013, pp. 102–105.

32 Voir Rema Rahman, « Who, What, Why: What Are the Burial Customs in Islam? », *BBC News*, 25 octobre 2011, disponible sur : www.bbc.com/news/magazine-15444275.

droit islamique³³. Parmi les nombreuses instructions du prophète Mohammed sur l'interdiction des mutilations figurent celles-ci : « Ne pillez pas, ne trompez pas, ne mutiliez pas³⁴ ». L'obligation d'enterrer les morts de l'ennemi au cas où celui-ci ne les enterrerait pas, vise à protéger la dignité humaine des morts, ce qui revient, bien que cela ne soit pas mentionné dans les ouvrages classiques de droit islamique, à respecter la sensibilité des familles. Certains juristes ont aussi justifié cette obligation par l'intérêt public (*maṣlahah*), indiquant que le fait d'enterrer les morts de l'ennemi préservait les passants³⁵ – autrement dit, la salubrité publique. (Il convient de relever que, selon une idée reçue très répandue, les cadavres propagent des maladies et présentent donc des risques pour la santé publique, ce qui est faux excepté dans le cas d'épidémies de maladies infectieuses comme Ebola.) En un mot, c'est sur l'élément de *maṣlahah* – et non sur des considérations humanitaires – que les juristes de l'époque classique fondent l'obligation des musulmans d'enterrer les morts de l'ennemi là où la partie adverse ne le fait pas. Il ressort des recueils de hadiths et de la littérature biographique (*sīrah*) que les musulmans ont enterré les morts de l'ennemi à la bataille de Badr en mars 624, leur donnant une sépulture collective en un lieu connu sous le nom d'Al-Qalī b et dans d'autres lieux jusqu'à ce qu'il ne reste plus un seul corps sans sépulture³⁶. Bien que les sources islamiques traditionnelles, scripturales, juridiques et historiques, portent purement sur les aspects jurisprudentiels du débat sur l'obligation d'enterrer les morts de l'ennemi et ne s'appesantissent donc pas sur les principes humanitaires sur lesquels repose cette obligation, la position des docteurs de l'islam sur la question est en accord avec les principes modernes du DIH tels qu'énoncés à l'article 17 de la Première Convention de Genève, à l'article 120 de la Troisième Convention de Genève, à l'article 130 de la Quatrième Convention de Genève et à la règle 115 de l'étude du CICR sur le droit coutumier, qui se lit comme suit : « Les morts doivent être inhumés de manière respectueuse, et leurs tombes doivent être respectées et dûment entretenues³⁷. »

Tombes collectives

Chaque mort doit être enterré dans une tombe individuelle : telle est la règle en droit islamique³⁸. Cependant, en cas de besoin, deux ou trois corps, ou même davantage si

33 'A. ibn Ḥ azm, *op. cit.* note 3, vol. 5, p. 117.

34 Mālik ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī (dir.), vol. 2, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beyrouth, 1985, p. 448.

35 Voir W. al-Zuḥaylī, *op. cit.* note 6, vol. 7, p. 445 ; 'Abd Allah ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn al-Saḥaybānī, *Aḥkām al-Maqābir fī 'al-Sharī'ah*, Dār ibn al-Jawzī, Al-Damamn, 2005, p. 233.

36 Voir hadith 26404 in A. ibn Ḥanbal, *op. cit.* note 3, vol. 6, p. 276 ; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, vol. 2, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, p. 37 ; W. al-Zuḥaylī, *op. cit.* note 6, vol. 7, pp. 445 et s. ; 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥ abī b al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, vol. 1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1985, p. 57 ; 'A. ibn Ḥ azm, *supra* note 3, vol. 1, p. 124.

37 Étude du CICR sur le droit coutumier, *op. cit.* note 9, règle 114.

38 Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Ikhwah, *M'ālīm al-Qurbah fī Ṭalab al-Ḥ isbah*, Muḥammad Maḥmūd Sha'bān et Ṣiddīq Aḥmad 'Isā al-Muṭī'ī, Al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Kitāb, (dir.), Le Caire, p. 106 ; 'A. ibn al-Saḥaybānī, note 35 *op. cit.*, p. 218 ; fatwa 4263 prononcée par l'actuel grand mufti d'Égypte le 24 janvier 2018, disponible sur : www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewFatwa.aspx?ID=14229&LangID=1.

nécessaire, peuvent être enterrés dans la même tombe. Les corps des hommes et des femmes doivent être enterrés dans des tombes séparées et, si la nécessité en décide autrement, les docteurs de l'époque classique ajoutent qu'une barrière de poussière doit être dressée entre les corps³⁹. C'est lors de la bataille d'Uḥūd que les musulmans ont eu à déplorer le plus grand nombre de morts pour un seul engagement militaire. Aussi ont-ils fait remarquer au prophète Mohammed qu'il leur était difficile de creuser des tombes individuelles pour chacun des 70 martyrs. Le Prophète leur a dit alors de creuser plus profondément et d'enterrer deux ou trois corps par tombe. Se fondant sur ce précédent, les juristes musulmans admettent d'un commun accord que les tombes collectives sont autorisées si nécessaire, par exemple en cas de conflits armés, d'autres situations de violence ou de catastrophes naturelles⁴⁰.

Les tombes collectives, généralement pour les morts d'une même famille, sont courantes aujourd'hui dans de nombreux pays musulmans, simplement parce que les villages et les villes manquent d'espace pour les cimetières et qu'une tombe par mort reviendrait trop cher. Il convient d'ajouter ici qu'il existe différents jugements islamiques⁴¹ et que les pratiques relatives au terrassement ou à la construction de tombes et à l'inscription des noms des défunts, varient dans le monde musulman selon les régions, les cultures et les traditions. Dans certains pays, par exemple, les tombes sont érigées au-dessus du sol et le ou les nom(s) des défunts et la date de leur mort y sont inscrits par souci d'identification des corps, ce qui est autorisé par le droit islamique selon la fatwa 4341 prononcée par l'actuel grand mufti d'Égypte le 7 mars 2018⁴². Dans d'autres pays musulmans, au contraire, les tombes sont creusées et ne portent pas les noms des défunts. Les organisations internationales intervenant dans le monde musulman lors de conflits armés et de catastrophes naturelles doivent respecter ces différences régionales. Cependant, si les pratiques traditionnelles devaient gêner l'apport d'une assistance humanitaire aux victimes – principalement en l'occurrence la prise en charge des corps par des spécialistes forensiques – elles pourraient, en dialoguant avec les responsables communautaires et les chefs religieux et en leur expliquant les risques et le danger que peuvent présenter de telles pratiques, obtenir plus facilement leur soutien.

Les juristes de la période classique sont d'accord pour estimer que musulmans et non-musulmans devraient être enterrés dans des tombes séparées⁴³. Ils ont cependant envisagé divers cas particuliers. Lorsqu'il n'est pas possible, par exemple, de connaître l'identité religieuse de nombre de morts, les légistes donnent des avis contradictoires. La majorité estime qu'ils doivent être enterrés dans des tombes spéciales, ni dans celles des musulmans ni dans celles des non-musulmans. Cependant, une minorité est d'avis qu'ils doivent être enterrés dans des tombes de musulmans et une autre, qu'ils doivent l'être dans des tombes de non-musulmans⁴⁴. Malgré cette divergence d'opinions, les juristes sont d'accord pour penser que si l'on

39 M. ibn al-Ikhwah, *op. cit.* note 38, p. 106. Voir aussi 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 223.

40 'A. Al-'Umarī, *op. cit.* note 23, pp. 292 et s. ; 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, pp. 221–224.

41 Voir, par exemple, 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, pp. 147–212.

42 Voir : www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewFatwa.aspx?ID=14347&LangID=1.

43 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 231.

44 *Ibid.*, p. 229.

trouve le corps d'un enfant dont il n'est pas possible de connaître l'identité religieuse, ce corps devrait être enterré dans une tombe musulmane⁴⁵. La séparation des tombes entre musulmans et non-musulmans a encore cours dans les pays musulmans et il est recommandé d'observer cette pratique dans les conflits armés si l'identité religieuse des morts peut être déterminée. Si cette pratique n'a plus cours dans certains pays musulmans, ce n'est pas aux organisations internationales de soulever la question lors de conflits armés, d'autres situations de violence ou de catastrophes naturelles.

Un enterrement décent sans distinction de caractère défavorable

Nous avons vu qu'une armée musulmane est tenue d'enterrer ses morts, ainsi que ceux de ses adversaires si ces derniers ne les enterrent pas eux-mêmes. Dans la pensée islamique, tous les êtres humains naissent à l'état de *fiṭrah*⁴⁶ (traduit littéralement, de pure nature) et, lorsqu'ils meurent, toutes les raisons d'éprouver de l'inimitié ou de l'hostilité à leur égard disparaissent. Ils sont considérés comme étant passés dans une autre vie/un autre état puisqu'ils sont dans la main du Tout-puissant et respecter leurs corps est en quelque sorte respecter leur humanité. Les premières années de la première décennie de l'ère islamique, l'hostilité est montée entre la société musulmane naissante et les trois principales tribus juives présentes à Médine mais, lorsque le cortège funèbre d'un juif est passé devant le prophète Mohammed, celui-ci s'est levé en signe de respect pour le mort. L'un des compagnons du Prophète ne s'attendant pas, semble-t-il, à ce geste, lui a fait remarquer que c'était là le cortège funèbre d'un juif. Le Prophète a eu cette réponse succincte : « n'est-ce pas une âme [humaine] ?⁴⁷ », condamnant ainsi le fait même de s'interroger sur le respect dû à un mort.

Ainsi du respect des morts découle l'enterrement décent des morts, indépendamment de la question de savoir s'ils font partie de l'armée des musulmans ou de celle de l'ennemi. Ya'lā ibn Murrah rapporte :

J'ai voyagé avec le Prophète (que la paix soit sur Lui) plus d'une fois, et je ne L'ai jamais vu laisser un corps sans sépulture. Chaque fois qu'Il en trouvait un sur sa route, Il ordonnait qu'il fût enterré, sans demander s'il s'agissait d'un musulman ou d'un infidèle⁴⁸.

Ya'lā ibn Murrah ne précise pas si ces voyages avaient lieu ou non dans le cadre d'un conflit armé mais il est intéressant en tout cas de noter que ce témoignage rappelle la règle 112 de l'étude du CICR sur le droit coutumier à deux égards au moins : d'abord, en ne faisant pas de distinction entre les morts (en l'occurrence ceux de la partie musulmane et ceux de l'ennemi) et ensuite, en ne s'occupant pas de savoir si, vivants, ils avaient ou non pris part aux hostilités. La règle 112 se lit comme suit : « Chaque

45 *Ibid.*, p. 236.

46 M. ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, *op. cit.* note 34, vol. 1, p. 241.

47 Voir le hadith 1250 in M. al-Boukhārī, *op. cit.* note 6, vol. 1, p. 441 ; hadith 70 in 'Alī ibn Al-Ja'd, *Musnad ibn Al-Ja'd*, 'Amir Aḥmad Ḥ aydar (dir.), vol. 1, Mu'assasah Nādir, Beyrouth, 1990, p. 27.

48 'Alī ibn 'Umar Al-Dāraqutnī, *Sunan al-Dāraqutnī*, Shu'ā'ib al-Arna'ūt, Ḥ assan 'Abd al-Mun'im Shalabī et Sa'id al-Laḥām (dir.), vol. 5, Mu'assasah al-Risālah, Beyrouth, 2004, p. 204.

fois que les circonstances le permettent, et notamment après un engagement, chaque partie au conflit doit prendre sans tarder toutes les mesures possibles pour rechercher, recueillir et évacuer les morts, *sans distinction de caractère défavorable*.⁴⁹ »

De plus, les musulmans ont l'obligation d'enterrer décemment les morts par respect pour la dignité inhérente à tout être humain, vivant ou mort, comme le montre le témoignage de Ya'lā ibn Murrah ci-dessus. Le droit islamique et les principes modernes du DIH sont compatibles à cet égard puisque l'un comme les autres veillent à l'enterrement décent des morts ; c'est le cas, par exemple, de l'article 17, alinéa 3 de la Première Convention de Genève, de l'article 120, alinéa 4 de la Troisième Convention de Genève, de l'article 130, alinéa 1 de la Quatrième Convention de Genève et de la règle 115 de l'étude du CICR sur le droit coutumier ; ces textes soulignent que les morts doivent être enterrés honorablement, « si possible, selon les rites de la religion à laquelle ils appartenaient ».

Si l'enterrement des morts est un signe du respect dû à la dignité humaine des défunts et à leurs familles, le droit islamique prescrit aussi d'enterrer les membres des morts ou même ceux des vivants, dans les cas d'opérations chirurgicales ou d'amputations pratiquées à titre de châtement corporel selon la loi islamique⁵⁰. En gros, les juristes sont d'accord pour penser que les parties du corps trouvées après l'enterrement devraient être enterrées et ceux de l'école hanbalite recommandent même de les enterrer à proximité ou à l'intérieur de la tombe mais sans découvrir le corps pour le réassembler⁵¹. Leurs délibérations sur l'enterrement des parties du corps récupérées ont abouti à diverses conclusions sur le point de savoir s'il faut observer pour les parties du corps⁵² les rites islamiques de l'enterrement tels que la toilette rituelle et les prières funèbres. Dans l'islam, la crémation (*ḥarq*) ou simplement la mise au rebut de ces membres est un manque de respect pour la dignité humaine. En fait, des érudits musulmans classiques sont allés jusqu'à préconiser, non pas l'enterrement dans une tombe, mais l'enfouissement de parties du corps telles qu'ongles et cheveux, par respect du corps humain ou par souci d'hygiène⁵³. Cette façon de voir correspond à l'idée sur laquelle reposent les pratiques islamiques, juridiques, culturelles et traditionnelles, à savoir qu'il est nécessaire d'enterrer les corps et les membres des humains pour en protéger l'honneur et la dignité, et explique la pratique de l'enterrement rapide en usage en pays musulman, traitée plus bas.

49 Étude du CICR sur le droit coutumier, *op. cit.* note 9, règle 112 (nous soulignons). Voir aussi CG I, art. 15, alinéa 1 ; CG II, art. 18, alinéa 1 ; PA I, art. 33, par. 4 ; PA II, art. 8.

50 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, pp. 238 et s. Sur l'utilisation de la profession médicale dans le châtement corporel en milieu islamique, voir Ahmed Al-Dawoody, « Use of the Medical Profession in Torture and Punishment », in Ayman Shabana (dir.), *The Encyclopedia of Islamic Bioethics*, Oxford University Press, New York, à paraître en 2018, disponible sur : <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t9002/e0259>.

51 Ministère koweïtien de l'Awqaf et des affaires islamiques, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, vol. 21, Koweït, 2001, p. 19.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 21.

Interdiction de la mutilation

La protection du corps humain procédant du respect de la dignité humaine, toute mutilation du corps de l'ennemi est strictement interdite par le droit islamique de la guerre. Des documents historiques font état de mutilations du corps de l'ennemi par esprit de vengeance dans les combats entre Arabes et la pratique consistant à porter les têtes tranchées de chefs militaires ennemis a été rapportée dans les guerres entre les Romains et les Perses⁵⁴. À la bataille d'Uḥud en mars 625, de nombreux cadavres de musulmans ont été sauvagement mutilés, dont celui de l'oncle du prophète Mohammed, Ḥamzah ibn 'Abd al-Muṭṭalib. Le Prophète et d'autres musulmans ont juré de se venger de leurs ennemis en mutilant leurs corps dans de futurs engagements militaires mais, lorsque le texte coranique 16:126–127 a été révélé, le Prophète a interdit la mutilation. Parmi les instructions du Prophète régissant l'emploi de la force dans les conflits armés, figurent celles-ci : « Ne pilliez pas, ne trompez pas, ne mutiliez pas⁵⁵ ». Insistant sur la sauvagerie de la mutilation, le prophète Mohammed l'a interdite, même dans le cas du corps d'un chien enragé⁵⁶. De même, dans les instructions qu'il envoie à son gouverneur à Hadramaout, Yémen, le premier calife Abū Bakr (mort en 634) écrit : « Méfiez-vous de la mutilation, parce que c'est un péché et un acte répugnant⁵⁷ ». Quand les musulmans ont tranché la tête de Yannāq al-Biṭrīq, le chef de l'armée syrienne, et justifié cet acte par la loi du talion, Abū Bakr les a réprimandés en ces termes : « Allons-nous suivre la voie des Perses et des Byzantins ? Ce que nous avons suffit : le Livre [le Coran] et les rapports [soit la tradition du Prophète]⁵⁸ ». Cette réponse est très révélatrice parce qu'elle montre que les musulmans ont toutes les raisons de respecter le droit islamique et que, si des érudits musulmans diffusaient auprès de leurs coreligionnaires le droit islamique des conflits armés, celui-ci pourrait avoir une énorme influence sur l'emploi de la force, là où les porteurs d'armes se réfèrent à ce droit. S'agissant du traitement des morts, si les spécialistes forensiques se familiarisent avec les positions du droit islamique sur les questions délicates qui se posent à eux en milieu musulman, ils sont mieux à même de faire passer leurs messages humanitaires et scientifiques et, dans la plupart des cas, d'obtenir une réponse à ces questions.

Il convient de préciser ici que, malgré ces textes interdisant sans ambiguïté la mutilation, un petit nombre de juristes tels qu'Al-Māwardī (mort en 1058) et Al-Shawkānī (mort en 1834) estiment que, si cela sert leur intérêt (autrement dit, si cela les aide à gagner la guerre), des musulmans peuvent trancher la tête des chefs

54 Voir Muḥammad ibn al-Ḥassan al-Shaybānī, *Sharḥ Kitāb al-Siyar al-Kabīr*, Abī Abdullah Muḥammad Ḥassan Muḥammad Ḥassan Ismā'il al-Shafī'ī (dir.), commentaire de Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarakhsī, vol. 1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1997, p. 79.

55 M. ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, *op. cit.* note 34, vol. 2, p. 448.

56 Voir Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt*, Dār al-Ma'rifah, Beyrouth, vol. 9, pp. 135 et 196, vol. 10, pp. 129 et 131, vol. 16, p. 145, et vol. 26, p. 175.

57 Cité in 'A. Ṣaqr, *op. cit.* note 2, p. 57.

58 Yadh Ben Achour, *Islam et droit international humanitaire*, CICR, 1980, p. 65, article paru dans la *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n° 722, mars-avril 1980, pp. 59-69 et sous forme de tiré à part ; Zayd ibn 'Abd al-Karīm al-Zayd, *Muqaddimah fi al-Qānūn al-Dawli al-Insāni fi al-Islām*, CICR, 2004, p. 48.

militaires ennemis pour intimider l'adversaire et le forcer ainsi à arrêter la guerre⁵⁹. Visiblement, le principe de *maṣlahah* (intérêt public) peut servir, comme dans cet exemple, à justifier des choses contradictoires selon les calculs de l'individu ou des individus qui décident de ce qu'est l'intérêt des musulmans. Surtout, cela illustre une caractéristique du droit islamique qui rassemble une foule de jugements contradictoires sur une question donnée et cela explique le poids donné au consensus (*ijmā'*) comme troisième source de droit dans l'islam après le Coran et la Sunna. De plus, quand il n'y a pas d'*ijmā'* sur une question donnée, c'est au jugement auquel adhère la majorité d'entre eux (*jumhūr al-fuqahā'*) que les juristes accordent le plus de poids. Dans le même registre, un jugement qui 1) va à l'encontre de celui de la majorité et/ou 2) ne repose pas solidement sur les fondements islamiques du droit et donc contredit les préceptes du droit islamique, est qualifié par les juristes de *shādh* (irrégulier, bancal, faible, étrange, anormal). Les juristes et savants musulmans déconseillent donc aux musulmans de suivre cette catégorie de règles établies par des juristes isolés. Mais d'un point de vue à la fois pratique et d'érudit, il est important de connaître ces jugements islamiques contradictoires, de les analyser et de les attribuer à leurs auteurs, qu'ils fassent partie ou non de la catégorie des jugements *shādh*. Si des personnes qui ne sont pas experts en droit islamique – musulmans ou non – s'y intéressent, il ne suffit pas de dire « je ne suis pas musulman » ou « je ne suis pas expert » pour justifier que des jugements *shādh* soient présentés comme reflétant la vraie position de l'islam sur une question donnée. Le fait d'analyser et de classer les jugements islamiques pourrait donc servir à éclairer les partisans non experts du droit islamique sur ces positions et leur permettre de décider en connaissance de cause des règles à observer. Je veux dire par là que, tant que le droit islamique est appliqué, il est nécessaire de le diffuser et de l'enseigner, et pas uniquement aux musulmans car il va sans dire que, pour adopter en connaissance de cause des décisions ou des politiques concernant l'islam ou les sociétés musulmanes, il est indispensable que les États ou organisations internationales aient une compréhension générale du droit islamique et de son influence sur la société.

Délai à respecter pour l'inhumation

Le principe du respect des morts se manifeste sous des formes différentes selon les cultures et les périodes. Dans le droit islamique et les cultures musulmanes, c'est en les enterrant que l'on manifeste son respect des morts. À la différence de certaines cultures, le droit islamique interdit la crémation, dans laquelle il voit une violation de la dignité du corps humain⁶⁰. Ainsi, bien que l'actuel grand mufti d'Égypte, Shawki

59 Voir Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār: Min Ahādīth Sayyid al-Khyār Sharḥ Muntaqā al-Akḥbār*, vol. 8, Dār al-Jīl, Beyrouth, 1973, p. 74 ; Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, *Al-Sayl al-Jarrār al-Mutadaffiq 'alā Ḥ adā'iq al-Azhār*, Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (dir.), vol. 4, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1984, p. 568.

60 Voir, par exemple, la fatwa 1896, prononcée par le Dar al-Ifta d'Égypte le 26 juin 2001, disponible sur : <http://www.dar-alifta.gov.eg/home/index.aspx?errorpath=/ar/ViewFatwa.aspx> ; fatwa 17513 prononcée par la Présidence générale des Recherches scientifiques et des Fatwas du Royaume d'Arabie saoudite, disponible sur : <https://tinyurl.com/ycqszxup> ; fatwa prononcée par le Conseil islamique supérieur d'Australie, disponible sur : <https://tinyurl.com/y9q934h7>.

Allam, ait prononcé le 14 mai 2015 la fatwa 3246 autorisant la crémation des morts victimes du virus Ebola si c'était là le moyen propre à arrêter la propagation de la maladie⁶¹ et prescrivant ensuite l'enterrement des cendres dans des tombes, d'autres érudits et muftis ont rejeté cette fatwa, estimant que la crémation est interdite, même dans ce cas précis⁶². Si l'on se fonde sur des propos attribués au prophète Mohammed, il est préférable, ou *mustahab* (pour employer la terminologie du droit islamique), dans des situations normales, d'enterrer rapidement les morts⁶³ – autrement dit, ce n'est pas obligatoire, *fard/wājib*. Cependant ces témoignages n'indiquent pas précisément dans quel délai l'enterrement devrait avoir lieu. Dans le cas d'une personne qui a été poignardée (*al-maṭūn*), qui est hémiparétique (*al-maflūj*) ou dans le coma (*al-masbūt*), certains juristes jugent préférable d'attendre un jour et une nuit (*yaūm wa laylah*) pour avoir la confirmation de la mort⁶⁴. S'il est conseillé d'attendre dans ces trois cas, c'est qu'il est possible que l'individu en question soit encore en vie. Il peut être dans le coma ; c'est pourquoi les juristes préfèrent que l'enterrement soit reporté tant que le décès n'a pas été confirmé. En revanche, si l'on soupçonne que la cause du décès est d'origine criminelle, l'enterrement doit être repoussé tant que le corps n'aura pas été examiné⁶⁵. Quelques juristes ont ajouté l'attente de l'arrivée de membres de la famille aux raisons justifiant le report de l'inhumation, mais sous réserve que le délai d'attente ne soit pas long au point que le corps commence à se décomposer⁶⁶. Ces débats sur le délai restent inchangés si le corps n'est pas réclamé ni identifié : la même logique de respect du corps humain prévaut. Le souci humanitaire du respect des morts incitera les musulmans à enterrer sans tarder les corps non réclamés ni identifiés.

À côté de ces délibérations de juristes, les pratiques culturelles et traditionnelles jouent un rôle majeur dans la plupart des questions relatives au traitement des morts. Dans les cultures musulmanes comme dans d'autres cultures, il existe une tendance à enterrer sans tarder les morts, ce qui, dans certains cas, empêche les spécialistes forensiques de faire leur travail, en particulier lors de conflits armés, d'autres situations de violence ou de catastrophes naturelles. Cette tendance s'explique par deux raisons principales. Premièrement, les proches et les voisins veulent éviter que le corps ne commence à sentir, surtout sous les climats chauds, dans les pays où il n'y a pas assez de chambres froides pour maintenir les corps à basse température ou dans les régions où les coupures de courant sont fréquentes et se produisent sans préavis, sans parler des villages et des lieux reculés dans le désert

61 Voir : www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=13425.

62 Voir : www.elnabaa.net/632207.

63 Voir hadith 1252 in M. al-Boukhārī, *op. cit.* note 6, vol. 1, p. 442 ; 'A. ibn Ḥ azm, *op. cit.* note 3, vol. 5, p. 154 ; M. Al-Nawawī, *op. cit.* note 3, vol. 5, p. 230 ; Muḥammad al-Khatī b al-Shirbī nī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifaḥ Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, vol. 1, Dār al-Fikr, Beyrouth, p. 340.

64 Voir A. al-'Asqālānī, *op. cit.* note 12, vol. 3, p. 184 ; Muḥammad 'Abd al-Raḥman ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubarkāfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī*, vol. 4, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, p. 82.

65 Voir la fatwa 66120, émise par le Centre des fatwas affilié au ministère qatari des Dotations (Awqaf) et des Affaires religieuses, disponible sur : <https://www.islamweb.net/ar/fatwa//fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=66120>.

66 Voir 'Abd al-Ra'ūf al-Mināwī, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, Al-Maktabah al-Tujāriyyah al-Kubrā, vol. 3, Le Caire, 1937, p. 310.

qui n'ont pas l'électricité. L'enterrement rapide dans ces situations est motivé par le désir de respecter les morts. Deuxièmement, les parents éloignés et les voisins veulent éviter, en enterrant le corps, de prolonger la souffrance des proches du défunt, et leur épargner la crainte et la douleur de sentir ce corps se décomposer. Pour que les spécialistes forensiques aient le temps de s'acquitter de leur tâche, il est donc nécessaire non seulement de fournir des chambres froides pour préserver les corps mais aussi d'amener les responsables communautaires, les chefs religieux et les autorités locales à convaincre le public et les familles qu'il est important de donner aux spécialistes forensiques le temps d'examiner les corps si l'on veut en établir l'identité. Sinon, les familles des morts risquent de souffrir toute leur vie de ne pas savoir où leurs proches sont enterrés et de ne pas pouvoir se rendre sur leurs tombes.

Exhumation de restes humains

Dans le langage courant et aux débuts de l'histoire de l'islam, l'expression *nabsh al-qubūr* (exhumation de corps) est étroitement associée au pillage de tombes ; les docteurs de la loi, quand ils parlaient de l'exhumation d'un corps aux fins d'une enquête judiciaire ou à d'autres fins qui seront exposées ci-dessous, employaient cette même expression. Selon l'Encyclopédie koweïtienne de droit islamique (*Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*) qui compte 45 volumes, le *nabbāsh* (pilleur de tombe) est celui qui creuse pour voler dans la tombe les linceuls ou ornements des morts⁶⁷, crime qui discrédite son auteur comme témoin⁶⁸. En partie à cause de cette association historique, les termes arabes désignant l'exhumation de corps ont une connotation très négative dans de nombreuses régions de culture arabophone. De plus, le respect des morts suppose, en principe, que leurs corps ne soient pas exhumés. C'est pourquoi les juristes musulmans classiques sont d'accord pour interdire l'exhumation lorsqu'il n'y a pas nécessité⁶⁹. Le droit islamique se caractérise notamment par le fait que ces légistes ont élaboré des règles, dans de nombreux domaines, non seulement pour les situations courantes qui se présentent dans la vie quotidienne des musulmans, mais aussi pour des situations hypothétiques. Ils ont donc délibéré des cas, manifestement hypothétiques pour certains, dans lesquels il serait possible d'exhumer des corps.

D'après un hadith rapporté par Anas ibn Mālik (mort en 712), lorsque le prophète Mohammed est arrivé à Médine, il a construit une mosquée en un lieu où des tombes ont été mises au jour et des palmiers abattus⁷⁰. Se fondant sur ce hadith et le précédent ainsi créé, les juristes musulmans admettent d'un commun accord qu'il est permis de construire une mosquée là où il y avait autrefois des tombes, ce qui signifie qu'il est potentiellement licite de mettre au jour des tombes à d'autres fins aussi. Il existe un autre précédent, celui d'un musulman dont le corps a été exhumé

67 Voir ministère koweïtien de l'Awqaf et des Affaires islamiques, *op. cit.* note 51, vol. 40, p. 18.

68 Voir Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Ḥamdūn, *Al-Tadhkirah al-Ḥamduniyyah*, Iḥsān 'Abbās et Bakr 'Abbās (dir.), vol. 5, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1996, p. 214.

69 Voir ministère koweïtien de l'Awqaf et des Affaires islamiques, *op. cit.* note 51, vol. 40, p. 25.

70 Voir hadith 781 in Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī al-Kubrā*, 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī et Sayyid Kasrawī Ḥasan (dir.), vol. 1, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1991, p. 259.

pour être transféré d'une tombe collective à une tombe individuelle, située plus près de la famille du mort. Jābir ibn 'Abd Allah ibn 'Amr, l'un des musulmans dont le père a été enterré dans une tombe collective avec le corps de 'Amr ibn al-Jumūh ibn Zayd ibn Ḥ arām al-Anṣārī à la bataille d'Uḥud, relate le chagrin qu'il a éprouvé en sachant que son père était enterré dans une tombe collective sur le champ de bataille d'Uḥud, à quelque cinq kilomètres de l'endroit où il vivait à Médine, et dit qu'il n'a eu de cesse de transférer le corps de son père dans une tombe individuelle à Médine, ce qu'il a fait au bout de six mois⁷¹. S'il existe des témoignages selon lesquels le prophète Mohammed a ordonné aux musulmans d'enterrer leurs martyrs là où ils avaient été tués sur le champ de bataille, ces instructions étaient liées à la bataille d'Uḥud et à l'impossibilité logistique de transporter tous les corps à Médine⁷². Ce précédent spécifique d'exhumation d'un corps enterré dans une tombe collective à la bataille d'Uḥud indique que l'exhumation d'un corps est autorisée dans le droit islamique si elle a pour but le transfert à son lieu d'origine et/ou l'identification du mort, comme dans le cas de migrants décédés. En fait, Shaykh Makhlūf, grand mufti d'Égypte du 5 janvier 1946 au 7 mai 1950 et de mars 1952 à décembre 1954, a prononcé une fatwa autorisant le transfert de la dépouille mortelle du « dernier sultan ottoman, 'Abd Al-Majīd, et de son épouse, qui avaient été embaumés et enterrés en France, pour qu'ils soient inhumés en Égypte⁷³ ».

Les délibérations ont aussi porté sur d'autres motifs susceptibles de rendre licite l'exhumation de corps, tels que des motifs religieux (ce que l'on appelle dans le langage courant « les droits de Dieu »), la responsabilité civile (droits des humains) et l'intérêt public.

Les dépouilles mortelles peuvent être exhumées à des fins religieuses, par exemple parce que le mort a été enterré sans que l'on ait procédé à la toilette rituelle, sans linceul ou sans prière funèbre. Les juristes conviennent qu'il n'est pas nécessaire d'exhumer la dépouille pour réciter la prière funèbre parce qu'on peut la dire sur la tombe sans exhumer le corps. De même, ils ont tendance à rejeter l'exhumation si le corps est enterré sans linceul parce qu'ils font valoir que la tombe suffit à couvrir le corps alors qu'ils ont tendance à l'accepter si le corps a été enterré sans que l'on ait procédé à la toilette rituelle⁷⁴. De plus, sachant que, selon le rituel d'inhumation islamique, le corps d'un musulman doit être placé gisant sur le côté droit et regardant dans la direction de la Qibla, est-ce une raison suffisante pour exhumer un corps que de vouloir s'assurer que la personne a bien été enterrée conformément au rituel religieux islamique ? Les juristes répondent par la négative⁷⁵, ce qui est conforme à la

71 Voir Aḥmed ibn al-Ḥ ussein ibn 'Ali al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭṭā (dir.), vol. 4, Dār al-Bāz, La Mecque, 1994, p. 58 ; 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 494.

72 Voir Vardit Rispler-Chaim, « The Ethics of Postmortem Examination in Contemporary Islam », *Journal of Medical Ethics*, vol. 19, n° 3, 1993, p. 166.

73 *Ibid.*

74 Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Waṣīfī fī al-Madhhab*, Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm et Muḥammad Muḥammad Tāmīr (dir.), vol. 2, Dār al-Salām, Le Caire, 1997, p. 390 ; M. ibn al-Ikhwah, *supra* note 38, p. 106. Il y a lieu d'ajouter ici qu'Ashhab et Saḥnūn, de l'école de droit malékite, interdisent de réciter la prière funèbre sur la tombe : voir 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 350.

75 Ḥasan ibn 'Ammār Shurunbulālī, *Kitāb nūr al-Iḍāḥ wa Najāt al-Arwāḥ*, Dār al-Ḥ ikmah, Damas, 1985, p. 98.

tendance islamique à l'indulgence quand les droits de Dieu sont en jeu, contrairement à ce qui se passe pour les droits des humains, comme le montrent les exemples suivants.

Plusieurs exemples d'exhumation des corps dans des affaires de responsabilité civile ont été recensés. Il s'agit notamment de cas dans lesquels de l'or⁷⁶, de l'argent ou des valeurs sont enterrés avec le mort, où le défunt a avalé une pièce d'orfèvrerie avant sa mort, où le mort est enterré sur un terrain usurpé et où le propriétaire du terrain réclame l'enlèvement de la tombe ou encore du cas d'un fœtus en vie dans le ventre d'une morte. Dans tous ces exemples, les juristes sont favorables à l'exhumation des corps⁷⁷ parce que, après la mort, tous les objets accompagnant le corps deviennent juridiquement la propriété des héritiers du défunt selon les parts prescrites à chacun dans le droit islamique. C'est pourquoi les objets personnels et les valeurs trouvés avec les morts dans les conflits armés ou les catastrophes naturelles doivent être remis à la famille. De même, le droit des vivants, en l'occurrence celui du propriétaire du terrain sur lequel la tombe est indûment construite, l'emporte sur le respect dû aux morts. La même logique s'applique au fœtus en vie, qu'il faut sauver ; sinon on se rend coupable d'un crime contre une âme humaine en vie, bien qu'encore à naître.

Il peut être procédé à des exhumations pour des raisons d'intérêt public, par exemple pour construire des routes⁷⁸ là où il y avait des tombes ou si les tombes ont été touchées par des inondations ou des fuites⁷⁹. Les raisons d'intérêt public constituent des motifs légitimes d'exhumation.

Ainsi, la question de l'exhumation des restes humains, telle que traitée dans la tradition juridique de l'islam, tient compte non seulement des dimensions religieuses, juridiques et éthiques de l'islam mais aussi du contexte culturel des septième et huitième siècles. L'exhumation des restes humains est autorisée dans certains cas, on l'a vu, et interdite dans d'autres. D'une part, l'interdiction dans certains de ces cas repose uniquement ou principalement sur ce qui constitue, aux yeux des docteurs de la loi, un manque de respect pour la dignité humaine. De l'autre, la licéité repose dans certains cas sur ce qu'est, selon les juristes, l'intérêt public. Cela explique la diversité des jugements rendus et la variété des pratiques adoptées en conséquence dans les sociétés musulmanes. Les spécialistes forensiques travaillant dans des sociétés musulmanes devraient donc se familiariser à la fois avec la réglementation islamique relative au traitement des morts et avec les pratiques culturelles de ces sociétés pour savoir dans quelle mesure elles correspondent à ce que dit le droit islamique. Ils pourront ainsi prendre des décisions éclairées garantissant le respect dû aux morts. Dans les cas où les pratiques culturelles font obstacle à leur travail, il leur faudra dialoguer avec les institutions islamiques, les érudits et les responsables communautaires pour lever ces obstacles.

76 Voir hadith 3088 in Abū Dāwūd, *op. cit.* note 3, vol. 3, p. 181.

77 Voir, par exemple, M. al-Ghazālī, *s op. cit.* note 74, vol. 2, p. 390 ; Ḥ. Shurunbulālī, *Kitāb nūr al-Iḍāḥ*, *op. cit.* note 75, p. 98 ; M. ibn al-Ikhwāh, *op. cit.* note 38, p. 106.

78 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 492.

79 *Ibid.*, p. 493.

Autopsie

L'autopsie, ou examen post mortem, désigne la dissection des cadavres pratiquée à des fins pédagogiques, scientifiques ou légales – autrement dit pour déterminer la cause de la mort. Cette pratique n'était pas inconnue dans l'histoire de l'Islam. Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyah al-Rāzī, connu en Occident sous le nom de Rhazès (854–925), et Al-Ḥusayn ibn 'Abd Allah ibn Sīnā, Avicenne en Occident (mort en 1037), qui ont tous deux vécu dans ce qui est aujourd'hui l'Iran, avaient l'habitude de pratiquer des autopsies à des fins pédagogiques. En revanche, 'Alī ibn Abī al-Ḥazm ibn al-Nafīs (mort en 1288), né et formé en Syrie, devenu plus tard directeur de l'hôpital Nāṣirī du Caire et connu pour être le premier à avoir décrit la circulation pulmonaire, ne pratiquait pas d'autopsie à des fins pédagogiques parce qu'il ne se sentait pas autorisé par le droit islamique à le faire⁸⁰.

De nos jours, les autopsies sont effectuées dans les pays musulmans par des spécialistes du département de médecine légale qui dépend du ministère de la Justice ou de la Santé. Néanmoins, à moins que l'autopsie soit pratiquée sur décision de justice parce que l'on soupçonne un acte criminel d'être à l'origine de la mort et que la famille elle-même souhaite connaître la cause du décès, il existe toujours dans les sociétés musulmanes une tendance populaire à rejeter l'autopsie parce qu'elle va défigurer et, partant, profaner le corps. Le terme arabe *tashriḥ*, utilisé pour anatomie/autopsie, évoque dans l'esprit des arabophones l'image cruelle d'un corps découpé en morceaux ou du moins ouvert. De plus, le rejet psychologique et émotionnel de l'autopsie est dû au fait que l'enterrement du mort est repoussé⁸¹. Étant donné que la question de l'autopsie n'est traitée ni dans les écritures islamiques, ni dans la littérature juridique classique, les délibérations juridiques de nombreux muftis sur la question balancent entre, d'une part, le principe du respect des morts et des corps et, d'autre part, les impératifs juridiques – déterminer la cause du décès en cas de soupçon de meurtre – et l'utilité scientifique et pédagogique de l'autopsie. Se fondant sur le principe de l'intérêt public (*maṣlahah*) et les préceptes du droit islamique – *al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥẓūrāt* (la nécessité l'emporte sur l'interdiction) et *ikhtiyār akhaf al-ḍararayn* (de deux maux choisissons le moindre), la plupart des juristes musulmans et les principaux conseils de fatwas et de droit islamique, tels que ceux d'Égypte, d'Arabie saoudite, de Jordanie et de Palestine, autorisent les autopsies à la fois aux fins d'enquêtes judiciaires et pour leur utilité scientifique et pédagogique. Les muftis reprennent de nos jours l'exemple du fœtus d'une morte sauvé par la dissection, que donnaient les docteurs de la loi à l'époque classique, pour autoriser l'autopsie⁸².

Tenant compte de l'opposition religieuse des juifs et des musulmans à l'examen post mortem et à l'ajournement de l'inhumation, le gouvernement du Royaume-Uni autorise le remplacement de l'autopsie traditionnelle par une autre

80 Voir Madadin Mohammed et Magdy A. Kharoshah, « Autopsy in Islam and Current Practice in Arab Muslim Countries », *Journal of Forensic and Legal Medicine*, vol. 23, mars 2014, p. 81.

81 Aziz Sheikh, « Death and Dying: A Muslim Perspective », *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 91, mars 1998, p. 139.

82 Voir : <https://www.islamweb.net/ar/fatwa//fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&lang=A&Id=56064>.

méthode d'investigation non invasive, l'imagerie par résonance magnétique (IRM)⁸³. C'est une bonne solution parce qu'elle permet aussi d'organiser l'enterrement à bref délai et lève toutes les objections à un examen post mortem. L'IRM a cependant un inconvénient majeur, celui de coûter cher, en particulier dans les cas où il y a un grand nombre de morts, comme dans des situations de conflits armés, d'autres situations de violence ou de catastrophes naturelles, par exemple. Bien que la position actuelle de l'islam sur l'autopsie et les avancées de la science moderne puissent aider à vaincre l'opposition populaire musulmane aux examens post mortem, il est encore nécessaire de sensibiliser les sociétés musulmanes aux progrès de la médecine légale et de corriger cette idée fausse qui assimile un examen post mortem à une cruelle mutilation des corps⁸⁴.

Traitement des corps par le sexe opposé

Des normes religieuses, culturelles et traditionnelles ont façonné les relations entre les sexes tout au long de l'histoire. L'étendue des rapports sociaux entre hommes et femmes dans les pays arabes et à majorité musulmane est dictée par des traditions et normes conservatrices qui, dans certains cas, peuvent être plus strictes que les règles islamiques ou même les contredire. Les minorités non musulmanes dans les sociétés musulmanes ont généralement des normes sociales similaires. Le personnel soignant des sociétés non musulmanes – et, dans une mesure bien moindre, des sociétés musulmanes – se heurte à des obstacles ou des « dilemmes »⁸⁵ lorsqu'il a affaire à des patients musulmans pratiquants, en particulier des femmes. Le plus notable de ces obstacles concerne l'examen des patients par des professionnels de la santé du sexe opposé, en particulier lorsqu'ils sont amenés à toucher la peau ou à mettre à nu le corps de leur patient. Unissant leurs compétences, professionnels de la santé musulmans et experts en droit islamique s'emploient ensemble depuis quelques décennies à répondre aux questions nouvelles qui se posent en médecine et à développer une éthique médicale musulmane⁸⁶.

Concernant le traitement des corps par des spécialistes forensiques du sexe opposé, la position islamique est en principe la même que pour ce qui est de l'examen des patients par des professionnels de la santé du sexe opposé, sujet de l'un des chapitres des recueils de hadiths qui font le plus autorité dans la tradition sunnite, ceux de Muḥammad ibn Ismā'īl al-Boukhārī (mort en 870)⁸⁷. Lors de sa huitième conférence, tenue au Brunei du 21 au 27 juin 1993, le Majma' al-Fiqh al-Islāmī (Académie du

83 Voir: Martin Beckford, « Muslims and Jews to Be Allowed to Have Different Post-Mortems », *The Telegraph*, 21 avril 2009, disponible sur : www.telegraph.co.uk/news/religion/5195466/Muslims-and-Jews-to-be-allowed-to-have-different-post-mortems.html ; Paul Britton, « Body Scans Instead of Post Mortems », *Manchester Evening News*, 18 avril 2010, disponible sur : <https://www.manchestereveningnews.co.uk/news/greater-manchester-news/body-scans-instead-of-post-mortems-955338>.

84 Voir M. Mohammed et M. Kharoshah, *op. cit.* note 80, p. 80.

85 Voir Roni Caryn Rabin, « Respecting Muslim Patients' Needs », *New York Times*, 1^{er} novembre 2010, disponible sur : www.nytimes.com/2010/11/01/health/01patients.html.

86 Par exemple, le Code islamique d'éthique médicale promulgué par la Première Conférence internationale de médecine islamique, tenue au Koweït en 1981 ; le Code de déontologie médicale du Royaume d'Arabie saoudite ; et le Code de déontologie médicale d'Égypte.

87 Voir hadith 5355 in M. al-Boukhārī, *op. cit.* note 6, vol. 5, p. 2151.

droit musulman), affilié à la Ligue islamique mondiale, qui a son siège à Djedda, a rendu le décret n° 85/12/d8 dont il ressort que les patientes musulmanes devraient être examinées par des professionnelles de la santé musulmanes et, s'il n'y en a pas, par une professionnelle de la santé non musulmane en qui elles ont confiance. S'il n'y a pas de femme disponible parmi les professionnels de la santé, alors un musulman professionnel de la santé devrait procéder à l'examen et, à défaut, un professionnel de la santé non musulman. En cas d'examen par des professionnels de la santé du sexe opposé, le conjoint ou un *maḥram* (un parent avec lequel le mariage est interdit) devrait être présent pendant l'examen pour éviter le *khalwah* interdit (autrement dit pour ne pas laisser seuls en tête-à-tête un homme non *maḥram* et une personne de sexe féminin)⁸⁸. Cependant, ces règles ne s'appliquent plus en cas d'urgence car, selon le précepte du droit islamique, *al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥzūrāt*, la nécessité l'emporte sur l'interdiction. En conséquence, premièrement, des professionnels de la santé du sexe opposé peuvent procéder à l'examen en cas de besoin dans les circonstances suivantes : manque de spécialisation, manque de confiance dans les compétences des professionnels de la santé en cause, ou pendant un conflit armé lorsque, les hommes musulmans étant au combat, il faut du personnel soignant féminin pour soigner les blessés⁸⁹. Deuxièmement, la présence du conjoint ou d'un *maḥram* pendant l'examen n'est pas exigée non plus en cas d'accident et en médecine d'urgence parce qu'il y a nécessité⁹⁰.

Il y a lieu de préciser ici que, dans l'islam, le recours à la science médicale et la fourniture de services médicaux (de même que d'autres services essentiels à la collectivité) sont *farḍ kifāyah* (un devoir collectif) – autrement dit un devoir religieux incombant à l'ensemble de la communauté musulmane⁹¹ – et c'est toute la communauté musulmane qui commet un péché si elle ne fait pas en sorte que ces services soient rendus par des spécialistes. Se fondant sur ce devoir et sur l'obligation islamique de faire en sorte que les services médicaux soient rendus par des spécialistes, si possible du même sexe, le décret n° 85/12/d8 recommande que les autorités sanitaires du monde musulman encouragent les femmes à embrasser la profession médicale⁹². En raison de la noblesse de sa mission et de l'importance de son rôle, la profession médicale occupe une place de choix à la fois dans les normes de l'islam et les sociétés musulmanes et, actuellement, dans certains pays à majorité musulmane, la majorité des étudiants en médecine sont des femmes.

Lorsqu'ils s'occupent de morts dans les sociétés musulmanes, les services médicaux et spécialistes forensiques devraient donc garder ces règles à l'esprit. Il va sans dire qu'une bonne connaissance, d'une part de ces règles du droit islamique et, d'autre part des normes culturelles et traditionnelles des divers contextes musulmans, aide à mieux communiquer⁹³ et à prendre les décisions appropriées.

88 Majma' al-Fiqh al-Islāmī, « Qarār Raqam: 85/12/d8 bi-Sha'n Mudāwah al-Rajul lil-Mar'ah », *Majalah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 8, n° 3, 1994, p. 412.

89 Voir 'Alī Dawūd al-Jaffāl, « Mudāwah al-Rajul lil-Mar'ah wa al-Mar'ah lil-Rajul », *Majalah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 8, n° 3, 1994, p. 49.

90 *Ibid.*

91 A. Al-Dawoody, *op. cit.* note 50 ; voir aussi : www.fatawah.net/Fatawah/434.aspx.

92 Majma' al-Fiqh al-Islāmī, *op. cit.* note 88, p. 412.

93 R. C. Rabin, *op. cit.* note 85.

Elle est d'autant plus précieuse que les pratiques musulmanes, tant sociales qu'individuelles, présentent de nombreuses variantes, que le musulman moyen n'est pas instruit de ces règles de l'islam et que le droit islamique se caractérise par sa flexibilité. Le principe de *maṣlahah*, comme l'une des méthodes d'élaboration des lois dans l'islam, ainsi que les préceptes juridiques évoqués plus haut, montrent la flexibilité, l'évolutivité et l'adaptabilité des règles islamiques aux circonstances. Il faut bien comprendre que la prise en compte et le respect des besoins religieux et culturels des musulmans, au lieu d'entraver le travail des spécialistes forensiques, leur faciliteront la tâche. S'ils ne peuvent pas agir ainsi, parce que le temps presse⁹⁴ ou pour des raisons techniques, ils ne devraient pas hésiter à invoquer le droit islamique lui-même. Autrement dit, les institutions locales et internationales de droit islamique et les experts individuels, appelés à s'interroger et à réfléchir sur les défis auxquels sont confrontés les spécialistes forensiques dans les pays musulmans, peuvent apporter des solutions authentiquement conformes au droit islamique et acceptables dans les sociétés musulmanes.

Immersion en mer

Il est intéressant de savoir que des juristes musulmans classiques ont traité de la question de l'inhumation par immersion, bien que leurs délibérations n'aient pas été nécessairement liées aux situations de conflit armé. Néanmoins, il y a lieu de rappeler qu'ils discutent de cette question depuis les septième et huitième siècles, époque à laquelle 1) il n'y avait pas de convention internationale pour régir cette question et où 2) l'état de guerre était la norme dans les relations internationales et la conclusion d'un traité de paix, l'exception, comme en témoignent leurs délibérations sur le sujet. En bref, c'est la nécessité d'assurer une sépulture décente aux personnes décédées à bord d'un navire en mer qui semble avoir été à l'origine de leurs discussions.

Dans cette situation, les docteurs de la loi de la période classique ont envisagé trois cas de figure. Premièrement, le corps peut attendre l'arrivée à terre sans donner des signes de décomposition : dans ce cas, l'enterrement est reporté et le corps inhumé comme à l'ordinaire dans une tombe⁹⁵. Ce jugement repose sur le cas d'Abou Ṭalḥah Zayed ibn Sahl ibn al-Aswad ibn Ḥ arām, qui est mort⁹⁶ à bord d'un navire en mer et dont le corps a été conservé pendant sept jours, le temps que le navire accoste sur la première île où le corps pût être enterré⁹⁷. Deuxièmement, le corps ne peut pas attendre l'arrivée à terre sans donner des signes de décomposition : on l'attache alors à des morceaux de bois et on le met à l'eau où il flottera ; les vagues le porteront jusqu'au rivage le plus proche et, comme ce lieu est peuplé de musulmans, ceux-ci respecteront le corps et lui donneront une sépulture honorable. Troisièmement, le

94 *Ibid.*

95 Muḥammad al-'Arabī al-Qarawī, *Al-Khulāṣah al-Fiqhiyyah 'alā Madhhab al-Sādah al-Mālikiyyah*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, p. 157; 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 43 ; <https://www.sistani.org/english/book/48/2189/>.

96 Si, selon certaines sources, il est mort en 663–4, selon d'autres, il serait décédé en 671.

97 Voir Muḥammad ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 3, Dār Ṣādr, Beyrouth, p. 507 ; M. Al-Nawawī, *op. cit.* note 3, vol. 5, p. 244; 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, p. 43.

corps risque d'être recueilli sur le rivage le plus proche par des ennemis qui pourraient le profaner : il sera alors arrimé à un objet lourd et mis à l'eau⁹⁸. En tout cas, que le corps soit immergé ou non, le rituel funéraire islamique doit être observé conformément aux règles énoncées plus haut.

Sous la section intitulée « Règles relatives à un mourant : règles régissant l'enterrement », le site web officiel du bureau de Son Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani, qui fait autorité dans la communauté chiite, résume la position islamique comme suit :

Lorsqu'une personne meurt à bord d'un navire, s'il n'y a aucune crainte de voir le corps se décomposer et que le fait de le garder quelque temps à bord ne pose pas de problème, on l'y gardera et on l'ensevelira en pleine terre lorsqu'on aura accosté. Sinon, après avoir donné *ghusl*, *hunut*, *kafan* et *namaz-e-mayyit* [la toilette rituelle, l'enveloppement dans le linceul et la prière funèbre], on le placera dans une embarcation d'argile ou on lui attachera un poids aux pieds et on l'immergera, en évitant dans la mesure du possible de le faire là où il serait immédiatement dévoré par des prédateurs marins⁹⁹.

Le paragraphe ci-dessus montre que l'immersion secrète d'Oussama ben Laden par les forces des États-Unis n'était pas conforme au droit islamique, s'agissant du lieu de sépulture¹⁰⁰. Bien que les forces américaines prétendent que Ben Laden a été enterré dans le respect des rites islamiques¹⁰¹, entendant par là selon toute vraisemblance la toilette rituelle, l'enveloppement dans un linceul et la prière funèbre, rien ne justifie, à la lumière des avis des juristes exposés plus haut, que son corps ait été immergé en mer. Selon le droit islamique, les dépouilles doivent être inhumées dans des tombes à terre et la question de l'immersion en mer n'entre en ligne de compte que dans les situations décrites plus haut. L'administration des États-Unis a pris la décision d'immerger le corps de Ben Laden en un lieu secret en mer parce que, s'il avait eu une vraie sépulture à terre, sa tombe serait devenue un sanctuaire pour certains musulmans¹⁰².

Le thème de la protection des cadavres ne cesse de ressurgir dans les délibérations islamiques concernant l'immersion. On notera cependant qu'elles n'abordent pas le sujet de l'identification des corps, entre autres considérations énoncées à l'article 20 de la Deuxième Convention de Genève :

Les Parties au conflit veilleront à ce que l'immersion des morts, faite individuellement dans toute la mesure où les circonstances le permettront, soit précédée d'un examen attentif et si possible médical des corps, en vue de constater la mort, d'établir l'identité et de pouvoir en rendre compte. S'il est fait usage d'une double plaque d'identité, la moitié de cette plaque restera sur le cadavre.

98 'A. ibn al-Saḥaybānī, *op. cit.* note 35, pp. 43–45.

99 Voir : <https://www.sistani.org/arabic/book/22/1736/>.

100 Voir par exemple Ian Black et Brian Whitaker, « Sea Burial of Osama bin Laden Breaks Sharia Law, Say Muslim Scholars », *The Guardian*, 2 mai 2011, disponible sur : <https://www.theguardian.com/world/2011/may/02/sea-burial-osama-bin-laden>.

101 Voir Marcia Amidon Lusted, *The Capture and Killing of Osama Bin Laden*, ABDO Publishing, Edina, MN, 2012, p. 81.

102 *Ibid.*

Conclusion

L'étude des questions et des défis exposés ci-dessus qui se posent aujourd'hui à propos du traitement des morts dans les conflits contemporains, à la lumière à la fois du droit islamique et du DIH, amène à tirer les conclusions suivantes. Premièrement, bien que les deux systèmes de droit aient des sources différentes, soient nés à des époques différentes et traitent donc essentiellement de situations de conflit différentes, ils tentent tous deux de protéger la dignité des morts et le respect qui leur est dû. Deuxièmement, ils peuvent, de nos jours, se compléter pour assurer la protection des dépouilles dans les pays musulmans, dans les situations de conflit armé, d'autres situations de violence et de catastrophes naturelles. En effet, d'une part, bien que le DIH soit un ensemble de règles extrêmement élaborées et universellement acceptées, « destinées à limiter les conséquences des conflits armés sur le plan humanitaire¹⁰³ », ces règles sont encore loin d'être connues du public et respectées par diverses couches de la société, du moins dans une grande partie du monde musulman. D'autre part, bien que sa naissance remonte à quatorze siècles, le droit islamique a encore du crédit auprès de centaines de millions de personnes – on dénombre aujourd'hui plus de 1,7 milliard de musulmans dans le monde. Comme on l'a vu, les règles islamiques sont encore revisitées et font l'objet de délibérations, à la fois dans les institutions locales et internationales spécialisées dans leur étude et entre experts du droit islamique, et le public musulman est désireux d'en savoir plus sur ce droit et de l'observer. Par ailleurs, les compétences juridiques et techniques ainsi que l'expertise forensique spécialisée que des institutions comme le CICR ont acquises sont indispensables pour qui veut assurer la protection des corps dans les conflits armés contemporains se déroulant dans des pays musulmans. Les développements qui précèdent ont montré que les deux systèmes de droit ont le même attachement humanitaire à la protection des corps et qu'en conséquence le traitement des morts est un des domaines dans lesquels ces deux corpus normatifs pourraient coopérer, afin d'atteindre cet objectif humanitaire commun dans des pays musulmans. De plus, les techniques scientifiques et les avancées scientifiques de la médecine légale peuvent permettre de surmonter certaines des difficultés évoquées dans cet article.

En fait, analyser les convergences entre le DIH et des traditions juridiques, culturelles et locales plus anciennes, devrait aboutir à la vulgarisation, à l'échelle mondiale, des principes du DIH moderne simplement parce que, pour l'essentiel, il n'y a pas de contradiction entre ces principes et les précédents issus de diverses traditions juridiques, culturelles et locales. Aussi, l'universalité du DIH sera renforcée si, premièrement, on explique que les principes humanitaires et la philosophie sur lesquels le DIH est fondé, sont universels par essence et, deuxièmement, en soulignant qu'il s'agit là du système de droit spécialisé le plus complet et actualisé, capable d'humaniser les conflits armés contemporains. Autant dire que des traditions juridiques, culturelles et locales plus anciennes peuvent contribuer de manière non négligeable à le faire mieux respecter dans certaines situations.

103 Nils Melzer, *Droit international humanitaire – Introduction détaillée*, coordonné par Etienne Kuster, CICR, Genève, avril 2018, p. 21.