



CICR

SERVICES CONSULTATIFS

EN DROIT INTERNATIONAL HUMANITAIRE

Droit islamique et droit international humanitaire

Le droit islamique est le socle de l'islam et l'un des trois plus importants systèmes juridiques en vigueur aujourd'hui dans le monde. En raison de ses caractéristiques uniques, certaines parties à des conflits armés continuent à l'invoquer comme source principale des règles régissant leur comportement dans un conflit armé. Les ressemblances entre les principes qui sous-tendent le droit international humanitaire (DIH) et le droit islamique de la guerre permettent de penser que ces deux traditions juridiques visent les mêmes objectifs. Il est essentiel de promouvoir l'universalité de ces principes, qui transcendent traditions juridiques, cultures et civilisations, si l'on veut faire en sorte que le DIH soit respecté.

Qu'est-ce que le droit islamique?

Son caractère, ses sources et ses méthodes tout à fait uniques font qu'il n'est pas facile de définir le droit islamique. La confusion qui l'entoure tient en grande partie à la nature complexe et extrêmement technique de ce système juridique – à laquelle s'ajoute le fait que, dans toute leur histoire, les musulmans n'ont pas utilisé l'équivalent exact du terme « droit » dans leurs langues.

Le droit islamique est constitué de deux catégories de règles, la charia et le *fiqh* :

- la charia (littéralement, le « chemin » ou la « voie ») est l'ensemble des règles divines énoncées par Dieu dans le Coran ou attribuées au prophète Mohammed;
- le *fiqh* (littéralement, la « compréhension ») s'entend des règles pratiques déduites ou élaborées par les juristes à partir de sources ou de preuves spécifiques.

L'ensemble des sources et des méthodes utilisées par les juristes pour déduire ces règles de droit est l'objet de la discipline ou science appelée « *oussoul al-fiqh* » (théorie ou méthodologie juridique).

Que régit le droit islamique ?

Il apparaît donc que le droit islamique a des dimensions à la fois séculières et religieuses. De manière générale,

les domaines qu'il régit sont la pratique religieuse, le droit de la famille, le droit commercial, le droit international, le droit constitutionnel et le droit pénal.

Outre les injonctions juridiques énoncées dans le Coran et la tradition du prophète Mohammed, le droit islamique comprend aussi les éléments suivants, fondés sur ces injonctions :

- les décisions juridiques;
- les maximes juridiques;
- les fatwas (avis juridiques non contraignants) émanant des juristes ;
- les jugements des tribunaux.

La plupart des domaines du droit islamique n'ont jamais été codifiés. La principale difficulté est donc de distinguer entre les règles divines (la charia) et l'interprétation humaine qui en est faite; entre les règles qui peuvent être changées et celles qui ne peuvent pas l'être ; et entre les règles qui s'appliquent en toutes circonstances et celles qui ont un caractère contextuel.

Même la composante divine, la charia – qui ne constitue qu'une toute petite partie du droit islamique – n'est pas toujours interprétée de la même façon, et ses objectifs et applications peuvent être compris différemment. Il en résulte que les juristes des diverses écoles du droit islamique

peuvent élaborer des règles différentes, voire contradictoires.

Les écoles du droit islamique

Au sein des trois courants de l'islam – sunnisme, chiisme et ibadisme – des écoles juridiques (*madhhab*) différentes ont une place prépondérante selon les pays¹.

- Pour les sunnites : 1) l'école hanafite en Syrie, en Égypte, dans certaines régions de l'Irak, en Turquie, dans les Balkans, au Pakistan, en Afghanistan, au Bangladesh et en Inde; 2) l'école malékite en Mauritanie, au Maroc, en Tunisie, en Algérie, en Libye, au Soudan, aux Émirats arabes unis et en Afrique de l'Ouest ; 3) l'école chaféite au Yémen, en Jordanie, en Palestine, au Liban, en Somalie, à Djibouti, aux Maldives, en Indonésie, en Malaisie, au Brunei, à Singapour, aux Philippines et en Thaïlande, et 4) l'école hanbalite en Arabie saoudite et au Qatar ainsi que, dans une moindre mesure, dans les autres pays du Golfe.
- Pour les chiites : 1) l'école ja'farite (duodécimaine) en Iran, en Azerbaïdjan, en Irak, au Liban, au Bahreïn et en Afghanistan ; 2) l'école zaïdite au Yémen ; et 3) l'école ismaélienne en Inde, au Pakistan et en Afghanistan.

¹ La liste qui suit n'est pas exhaustive. On peut trouver plus d'une école juridique dans un même pays, au niveau individuel ou communautaire, bien que chaque État applique généralement les règles d'une seule école dans son système judiciaire. Dans certains cas, les tribunaux peuvent s'inspirer des décisions relevant d'autres écoles juridiques, généralement du même courant de l'islam, parce qu'elles sont considérées comme faisant également autorité.

- Pour les ibadites : l'école ibadite en Oman.

À part l'Afghanistan, les Maldives et l'Arabie saoudite, qui n'appliquent que le droit islamique, la plupart des pays musulmans appliquent un système associant droit islamique et droit civil ou *common law* ainsi que, parfois, le droit coutumier. La Turquie n'applique que le droit civil.²

Le terme « juriste » (*faqīh*, ou *fuqahā* au pluriel) désigne les personnes qualifiées pour appliquer des principes juridiques généraux à des situations précises. Seule une certaine catégorie de juristes, les *mujtahids*, a qualité pour déduire des règles de droit islamique en exerçant un raisonnement indépendant. Les juristes sont généralement associés à une école juridique spécifique, dont ils appliquent la méthode et les principes.

Les sources du droit islamique

Les écoles sunnites

Dans le processus législatif islamique, les juristes sunnites utilisent deux catégories de sources.

Les sources principales (également qualifiées de « reconnues ») sont, par ordre d'importance :

1. le Coran;
2. la Sunna (tradition) du Prophète, composée de ses dires, actes et approbations tacites;
3. l'*ijmā* (consensus d'opinions juridiques);
4. les *qiyās* (raisonnement juridique analogique ou déductif).

Si aucune règle ne peut être trouvée dans ces sources principales, les *mujtahids* élaborent du droit islamique en procédant à une réflexion juridique (*ijtihād*) fondée sur un certain nombre de sources supplémentaires ou de méthodes jurisprudentielles. Ces sources secondaires (également appelées « sources controversées ») sont énumérées ci-après :

5. *istihsān* (préférence juridique ou publique);
6. *maṣāliḥ* (intérêt public);
7. *sadd al-dharā'ī* (« blocage des moyens/fermeture des voies », c'est-à-dire interdiction d'un acte

- licite en soi qui pourrait conduire à des résultats illicites, ou autorisation d'un acte qui aboutira à un résultat conforme aux principes islamiques);
8. *shar' man qablanā* (lois divines antérieures à l'islam);
9. *qawl al-ṣaḥābi* (opinions juridiques des compagnons du Prophète);
10. *'urf* (coutume);
11. *istiṣḥāb* (présomption de continuité d'une règle existante).

Les diverses écoles juridiques sunnites diffèrent dans leur interprétation et leur application de ces sources supplémentaires. Si les juristes islamiques sont liés par le Coran, la Sunna et l'*ijmā*, ils peuvent en revanche diverger dans les opinions juridiques qu'ils déduisent des sources secondaires.

Les écoles chiites

Les juristes chiites acceptent comme ayant un caractère obligatoire uniquement les sources de droit suivantes :

1. le Coran;
2. la Sunna (qui, selon les écoles, comprend la tradition de certains imams de la famille du Prophète);
3. l'*ijmā*;
4. l'*aql* (raison).

Les juristes chiites ne reconnaissent pas comme sources, dans le processus législatif islamique, les autres méthodes jurisprudentielles utilisées par les juristes sunnites.

Les lois islamiques de la guerre

Origines

Lors de l'émergence de l'islam, en 610 EC, les adeptes de cette religion furent en butte à une hostilité qui se traduisit par deux mouvements de masse et plusieurs affrontements violents, dont de véritables batailles, entre les musulmans et d'autres communautés. Cet aspect de l'histoire de l'islam est traité dans des textes religieux, historiques et juridiques qui servent de base aux lois islamiques de la guerre.

Les lois islamiques de la guerre découlent principalement du Coran, des textes des hadiths, des textes de la *ṣīrah* (premiers temps de l'histoire

islamique, y compris la biographie du Prophète) et du *tafsīr* (exégèses du Coran). Ces textes sont compilés dans le *fiqh* sous des rubriques telles que : *al-jihād* (ici, « droit de la guerre »); *al-siyar* (droit international); *al-maghāzī* (campagnes)³; *akhlāq al-ḥarb* (éthique de la guerre), et *al-qanūn al-dawli al-insānī fī al-Islām* (droit international humanitaire islamique).

Caractéristiques

Les lois islamiques de la guerre ont plusieurs caractéristiques uniques, raison pour laquelle elles demeurent le cadre de référence utilisé par certaines parties à des conflits armés. Il convient donc de tenir compte de ces caractéristiques lorsque le droit islamique est appliqué dans un conflit armé.

Parce que les règles de l'islam applicables à la conduite des hostilités découlent des écritures islamiques, les musulmans sont motivés à les respecter par la perspective d'une récompense divine (ou d'un châtement divin), qui vient s'ajouter aux mesures coercitives de l'État.

Il en résulte que le respect de ces règles n'est pas soumis au principe de réciprocité. Les musulmans sont tenus de les respecter quelle que soit la conduite de leurs adversaires. Toutefois, il arrive que des juristes se fondent sur la notion de réciprocité pour assouplir des restrictions concernant certaines armes ou tactiques.

Avec le temps, les interprétations divergentes des juristes ont donné lieu à des règles contradictoires. Ceci tient au fondement aussi bien contextuel que textuel du droit islamique, ainsi qu'au besoin pour les juristes de mettre en balance les principes islamiques et la nécessité militaire de gagner une guerre.

L'existence de règles contradictoires est source de difficultés majeures lorsque le droit islamique est appliqué dans des conflits armés contemporains, car ces règles peuvent être utilisées sélectivement pour justifier des attaques contre des personnes et biens civils protégés. Elles sont particulièrement problématiques lorsqu'elles sont utilisées par des personnes qui n'ont

² Voir <http://www.juriglobe.ca/tra/index.php> Tous les sites web ont été consultés en mai 2018.

³ Bien qu'il soit souvent compris comme signifiant « engagements militaires offensifs », le terme *maghāzī* était utilisé dans les premiers textes islamiques pour désigner diverses expéditions à l'étranger, dont le but pouvait être diplomatique, militaire ou prosélytique.

pas la compétence nécessaire en droit islamique.

Principes

La littérature juridique islamique – aussi abondante que détaillée – visant à réglementer les conflits armés montre que nombre des questions couvertes par le DIH ont été traitées par les juristes musulmans dans le souci d'atteindre des objectifs qui sont également ceux du DIH : alléger les souffrances des victimes des conflits armés et protéger certaines personnes et certains biens.

Comme le DIH, les textes juridiques classiques de l'islam faisaient la distinction entre conflits armés internationaux et non internationaux. Les règles islamiques régissant l'usage de la force dans les conflits armés non internationaux sont beaucoup plus strictes et plus humaines que celles qui s'appliquent aux conflits armés internationaux. En raison de l'histoire ancienne de l'islam, le droit islamique reconnaît quatre catégories distinctes de conflits non internationaux, dont chacune fait l'objet de règles différentes concernant l'usage de la force.

Les lois islamiques de la guerre ont visé à humaniser les conflits armés en protégeant la vie des non-combattants, en respectant la dignité des combattants ennemis et en interdisant que des dommages soient infligés délibérément aux biens d'un adversaire sauf lorsque la nécessité militaire l'exige absolument. Les principes fondamentaux des lois islamiques de la guerre sont exposés ci-après.

Protection des civils et des non-combattants

Le droit islamique précise très clairement que tout combat mené sur le champ de bataille ne doit avoir pour cible que des combattants ennemis. Il ne faut pas porter atteinte délibérément aux civils et autres non-combattants au cours des hostilités. Ce principe général est dans le droit fil du DIH, qui exige des belligérants qu'ils fassent la distinction entre combattants et civils et interdit les attaques dirigées contre la population civile ou les biens de caractère civil (Protocole additionnel I de 1977 [PA I], art. 48 et

51.2; étude *Droit international humanitaire coutumier. Volume I: règles* [DIHC], règle 1).

Au regard du droit islamique, cinq catégories de personnes sont spécifiquement protégées contre les attaques : les femmes, les enfants, les personnes âgées, le clergé et, il est important de le noter, les *usafā* (esclaves ou personnes engagées pour exécuter certains services pour l'ennemi sur le champ de bataille, mais qui ne participent pas aux hostilités à proprement parler). À l'époque, les *usafā* avaient par exemple pour tâche, sur le champ de bataille, de s'occuper des animaux et des effets personnels des combattants. Ils ont un équivalent dans la guerre moderne : les civils qui accompagnent les forces armées sans prendre part aux hostilités et qui, de ce fait, ne peuvent pas être pris pour cible (III^e Convention de Genève de 1949 [CG III], art. 4.A.4).

Se fondant sur la logique qui présidait à l'établissement de ces catégories, les compagnons du Prophète et les générations suivantes de juristes ont étendu la protection contre les attaques à d'autres catégories de personnes telles que les malades, les aveugles, les invalides, les personnes souffrant de troubles mentaux, les agriculteurs, les commerçants et les artisans.

Comme le DIH le prévoit pour les personnes civiles, les membres de ces catégories perdront leur protection contre les attaques s'ils prennent part aux hostilités (article 3 commun aux quatre Conventions de Genève de 1949 [CG I-IV]; PA I, art. 51.3; Protocole additionnel II [PA II], art. 13.3; DIHC, règle 6)⁴. Le simple fait que les juristes aient étudié des cas de participation individuelle montre que le principe de distinction et l'interdiction des attaques dirigées contre des personnes ne participant pas aux hostilités constituaient des préoccupations majeures pour de nombreux juristes musulmans classiques.

Interdiction des armes frappant sans discrimination

De l'interdiction coranique de tuer un autre être humain découlent des règles interdisant les moyens et méthodes susceptibles de causer

incidemment à des personnes et biens protégés des dommages qui seraient excessifs par rapport à l'avantage militaire attendu.

Pour préserver la vie et la dignité des civils et non-combattants protégés, les juristes musulmans classiques ont discuté la licéité de l'emploi de divers types d'armes frappant sans discrimination, tels que les catapultes et les flèches à pointe empoisonnée ou enflammée.

Leur interprétation les a menés à des conclusions différentes en fonction des circonstances. L'un des cas dans lesquels l'emploi d'armes frappant sans discrimination peut être autorisé est la nécessité militaire.

La notion selon laquelle les belligérants doivent réduire au minimum les dommages causés incidemment à la population civile et aux biens de caractère civil, ce qui limite les moyens et méthodes qu'ils peuvent employer, est commune au droit islamique et au DIH (PA I, art. 51.4; DIHC, règle 17). On peut toutefois constater, entre les deux traditions, des différences concernant la question de savoir si – ou dans quelles circonstances – certains moyens et méthodes sont licites.

Interdiction des méthodes de guerre sans discrimination

Motivés par les mêmes préoccupations qui les ont conduit à s'interroger sur la licéité de l'emploi de certains moyens de guerre, les juristes musulmans classiques discutèrent la licéité de deux méthodes de guerre potentiellement indiscriminées, susceptibles de causer la mort de personnes protégées et la destruction de biens protégés. Il s'agit de :

- *al-bayāt* (attaques nocturnes), accroissant le risque d'infliger des dommages à des personnes et biens protégés;
- *al-tatarrus* (boucliers humains) – les juristes réfléchirent à la licéité de tirer sur des boucliers humains, étant donné le risque que cela représentait d'infliger incidemment des maux à des personnes protégées.

Si certains juristes rendirent des avis contradictoires, il y eut consensus

⁴ Voir aussi Nils Melzer, *Guide interprétatif sur la notion de participation directe aux hostilités en droit international humanitaire*, CICR, Genève, 2010 : https://www.icrc.org/fre/assets/files/other/icrc_001_0990.pdf

sur un point fondamental : il n'était pas permis de porter délibérément atteinte à des personnes et biens protégés.

En DIH, l'interdiction des attaques sans discrimination inclut les attaques qui ne peuvent pas être dirigées contre un objectif militaire déterminé (PA I, art. 51.4; DIHC, règle 11). L'emploi de boucliers humains est lui aussi expressément interdit (CG I, art. 23; CG IV, art. 28; PA I, art. 51.7; DIHC, règle 97). La licéité ou non d'une attaque nocturne au regard du DIH dépend des circonstances, compte tenu de l'obligation qu'a l'attaquant de respecter les principes de distinction, de proportionnalité et de précaution en particulier.

Les règles du DIH témoignant déjà d'un souci d'équilibre entre les considérations d'humanité et la nécessité militaire, la nécessité militaire ne saurait justifier une déviation des belligérants de leurs obligations au regard du DIH.

Protection des biens

Au regard de l'islam, tout ce qui existe dans ce monde appartient à Dieu, et il incombe aux êtres humains de protéger ces biens divins et de contribuer à la civilisation humaine. Par conséquent, même au cours des hostilités, la destruction arbitraire de biens de l'ennemi est strictement interdite et constitue l'acte criminel désigné métaphoriquement dans le Coran par l'expression *fasād fī al-arḍ* (littéralement, « destruction dans le pays »).

En règle générale, sauf lorsque la nécessité militaire l'exige, il n'est permis de porter des attaques contre des biens de l'ennemi que dans l'un des deux buts suivants : forcer l'ennemi à se rendre ou mettre fin aux combats. Les belligérants ne doivent pas causer délibérément la destruction de biens parce qu'ils ont envie de détruire. Cette règle s'applique généralement aux biens animés et aux biens inanimés.

La littérature juridique islamique classique reflète le caractère sacré des biens d'un adversaire, tant publics que privés. Par exemple, consommer les réserves de

nourriture d'un ennemi ou utiliser son fourrage pour nourrir ses propres animaux n'était admis que dans les quantités absolument nécessaires à des fins militaires. Prendre pour cible des chevaux et animaux similaires au cours des hostilités n'était admis que si les soldats ennemis les montaient pendant le combat. Ce choix des objectifs faisait également partie des interdictions relatives aux moyens et méthodes de guerre (voir plus haut).

Les règles du DIH concernant la protection des biens dans la conduite des hostilités sont aussi complexes qu'étendues. En règle générale, il est interdit de diriger des attaques contre des biens de caractère civil (PA I, art. 52; DIHC, règle 7). En outre, certains biens jouissent d'une protection spécifique, notamment les installations sanitaires, l'environnement naturel, les biens indispensables à la survie de la population civile, et les biens culturels.

Interdiction de la mutilation et traitement des morts

Le droit islamique interdit strictement la mutilation, et prescrit aux musulmans d'éviter d'attaquer délibérément un ennemi au visage.

Le respect de la dignité humaine exige que les soldats ennemis morts soient enterrés ou que leurs dépouilles soient remises à l'adversaire après la cessation des hostilités. Selon le juriste Ibn Ḥazm (mort en 1064 EC), ne pas s'acquitter de cette obligation équivaut à une mutilation.

Des règles similaires s'appliquent en DIH. Les parties à un conflit armé doivent prendre toutes les mesures possibles pour rechercher, recueillir et évacuer les morts, sans distinction de caractère défavorable (CG I, art. 15; CG II, art. 18; CG IV, art. 16; PA II, art. 8; DIHC, règle 112). Ils doivent prendre toutes les mesures possibles également pour empêcher que les morts ne soient dépouillés. La mutilation des cadavres est interdite (CG I, art. 15; CG II, art. 18; CG IV, art. 16; PA I, art. 34.1; PA II, art. 8; DIHC, règle 113). Les parties doivent s'efforcer de faciliter le retour des restes des personnes décédées

ou les inhumer de manière respectueuse (CG I, art. 17; PA I, art. 34; DIHC, règles 114–115).

Traitement des prisonniers de guerre

Certaines des caractéristiques susmentionnées du droit islamique jouent également un rôle important en ce qui concerne les prisonniers de guerre. Les deux grandes questions qui se posent sont : comment traiter les prisonniers de guerre et que faire d'eux.

Pour ce qui est de la première question, le droit islamique exige que les prisonniers de guerre soient traités avec humanité et respect. Ils doivent recevoir de la nourriture, de l'eau à boire, des vêtements si nécessaire, et être protégés de la chaleur et du froid ainsi que de tout traitement cruel. Leur famille peut rester avec eux, de façon à préserver l'unité familiale. Il est interdit de torturer des prisonniers de guerre pour obtenir des renseignements militaires. Ces règles rappellent de manière générale les principes énoncés dans le DIH.

Sur la question de savoir ce qui devait être fait des prisonniers de guerre, les juristes islamiques classiques se divisaient en trois groupes. Le premier estimait que les prisonniers de guerre devaient être libérés, unilatéralement ou en échange de soldats musulmans capturés. Le deuxième, composé de quelques juristes hanafites, était d'avis que l'État devait décider, en fonction de son intérêt supérieur, s'il fallait exécuter les prisonniers de guerre ou les réduire en esclavage⁵. Pour d'autres juristes de l'école hanafite, les prisonniers de guerre pouvaient être libérés mais en restant dans l'État musulman concerné parce que, si on leur permettait de retourner dans leur pays, cela renforcerait les troupes de l'ennemi. Quant au troisième groupe, qui comptait la majorité des juristes, il jugeait que l'État devait choisir, en fonction de son intérêt supérieur, entre toutes les options susmentionnées (exécution, esclavage, libération unilatérale, échange avec des soldats musulmans capturés, ou libération

⁵ À juste titre, les juristes qui soutenaient qu'il était autorisé d'exécuter les prisonniers de guerre fondaient cette conclusion sur des rapports selon lesquels, du vivant du Prophète, trois prisonniers de guerre avaient été exécutés pendant les guerres qui avaient opposé les musulmans à leurs ennemis. Après examen des récits historiques, toutefois, il apparaît que si certains de ces rapports, voire tous, étaient véridiques, la décision d'exécuter les trois prisonniers de guerre, en revanche, était due à des crimes que ceux-ci avaient commis avant de se joindre à la guerre.

en restant à l'intérieur des frontières de l'État musulman).

Le DIH énonce des règles détaillées sur le traitement des prisonniers de guerre. Ils doivent être libérés et rapatriés sans délai après la fin des hostilités actives (CG III, art. 118; DIHC, règle 128), bien que ceux qui appartiennent à certaines catégories puissent être rapatriés ou internés dans un pays neutre plus tôt, ou libérés sur parole ou sur engagement (CG III, art. 21, 109 et 111).

En la matière, les règles islamiques sont sous-tendues par les mêmes principes que les règles du DIH : l'internement ne vise pas à punir les prisonniers de guerre mais à les empêcher de continuer à participer aux hostilités, et ils doivent être traités avec humanité en toutes circonstances. En revanche, le DIH interdit spécifiquement qu'ils soient réduits en esclavage ou exécutés (CG I-IV, article 3 commun; CG III, art. 130; PA II, art. 4.2.f); DIHC, règles 89 et 94).

Il convient de noter que le terme « prisonnier de guerre » a un sens spécifique en DIH (CG III, art. 4 et PA I, art. 44); le traitement des autres personnes privées de liberté pour des raisons liées à un conflit armé est régi par des règles distinctes (CG IV, art. 79-135; PA I, art. 72-79; PA II, art. 4-5; DIHC, règles 118-128).

Sauf-conduit et quartier

Le terme *amān* inclut à la fois les notions de sauf-conduit et de quartier.

Dans le sens de « sauf-conduit », *amān* s'entend de la protection et des droits particuliers accordés par un État musulman à des ressortissants non musulmans d'un État ennemi qui résident temporairement ou effectuent une brève visite dans ledit État musulman, dans un but pacifique. En raison de la nature de leur profession, les diplomates jouissent du privilège de l'*amān* depuis l'époque préislamique.

Dans le sens de « quartier », *amān* signifie « un contrat conférant une protection, accordée pendant les actes de guerre à proprement parler et couvrant la personne et les biens d'un belligérant ennemi, l'ensemble d'un régiment, toutes les personnes présentes à l'intérieur d'une

fortification, toute l'armée ennemie ou toute une ville ennemie⁶ ».

Comme dans le cas du DIH, le principe sous-jacent de l'*amān* est *ḥaḡn al-dam* (empêcher que du sang ne soit versé, protéger la vie). Par conséquent, si des combattants ennemis demandent l'*amān* sur le champ de bataille au cours des hostilités – que ce soit oralement, par écrit, au moyen d'un geste ou en indiquant de quelque autre manière qu'ils déposent les armes – l'*amān* doit leur être accordé. L'obligation de faire quartier est également prévue par une règle du DIH (DIHC, règle 46).

Ceux qui obtiennent l'*amān* doivent être protégés et se voir accorder les mêmes droits que les résidents temporaires civils de l'État musulman concerné. Ils ne doivent pas être traités comme des prisonniers de guerre, et leur vie ne doit être soumise à aucune restriction pendant leur séjour dans cet État. Cette protection reste en vigueur jusqu'à leur retour en toute sécurité dans leur pays.

Pour résumer, le système de l'*amān* montre de façon on ne peut plus claire que les combattants ennemis ne doivent pas être pris pour cible s'ils ne combattent plus.

Enfin, il va sans dire que la perfidie est strictement interdite par le droit islamique comme par le DIH (PA I, art. 37; DIHC, règle 65).

Conclusion

Le caractère unique du droit islamique est évident – qu'il s'agisse des origines et des sources de ce droit, ou de ses méthodes de création et d'application des lois. Cela étant, les ressemblances qui existent entre le DIH et le droit islamique de la guerre donnent à penser que ces deux traditions juridiques visent les mêmes objectifs. Les principes de droit islamique susmentionnés régissant l'usage de la force dans les conflits armés démontrent que la littérature juridique élaborée par les juristes musulmans classiques avait pour but d'humaniser les conflits armés.

Août 2018

⁶ Ahmed Al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 130.