

Maurice Borrmans
Islamochristiana 39

Morale musulmane, déontologie islamique, *Šarī'a* en situations
ou « quand la nécessité fait loi »

Résumé : La nécessité rend-elle licite, en islam, ce qui est prohibé? C'est à cette question qu'entend répondre le présent article. Le livre du Dr Kūksāl, dont son préfacer, le Shaykh Abū Labāba, soutient l'étude, explique d'abord que « le changement des statuts éthiques et juridiques dans la Loi islamique » est une constante de l'histoire même du droit musulman. Sont ensuite présentées, à ce propos, les opinions du Dr Tareq Oubrou et du Pr Yadh Ben Achour, s'agissant d'une « jurisprudence des minorités » musulmanes en Occident et de leur accueil possible de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Enfin une *fatwā* innovatrice du Centre Européen de la Fatwa et de la Recherche fait l'objet d'une évaluation à la fois positive et critique quant aux moyens dont dispose le *fiqh* moderne en vue d'élaborer ses *fatwā*-s dans un contexte de modernité et de mondialisation.

A l'article *darūra* de l'Encyclopédie de l'Islam¹, Y. Linant de Bellefonds commentait ce sous-titre en citant le célèbre adage attribué à Ibn Nuğaym, *al-darūrāt tubīhu l-mahzūrāt*, « la nécessité rend licite ce qui est prohibé ». Dès lors qu'il s'agit de morale (*aḥlāq*) et de loi (*šarī'a*), force est bien de s'interroger sur les dimensions exactes du caractère éthique et juridique (*ḥukm*, pl. *aḥkām*) des actes humains en fonction de critères objectifs et subjectifs qui en font varier la valeur et la sanction. Sans qu'il faille rappeler ici ce qu'il en est des divers apports historiques à la morale musulmane² et des sources essentielles qui confèrent à la *Šarī'a* ou Loi islamique sa dimension transcendantale³, force est bien de reconnaître que moralistes et sociologues n'ont que trop tendance à absolutiser des règles et des classifications qui, en réalité, s'avèrent être beaucoup plus souples et relatives aux yeux des experts en sciences humaines et en direction des consciences. C'est bien ce qui s'est produit pour la *Šarī'a* islamique et sa quintuple classification des *a'māl al-'ibād* en actes obligatoires (*wāğib*), recommandés (*mandūb*), licites (*mubāḥ/ğā'iz*), répréhensibles (*makrūh*) et interdits/prohibés (*ḥarām*), d'autant plus que bien des variantes y existaient en fonction des écoles canoniques (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*). Les jurisconsultes (*fuqahā'*) et les *muftī*-s ont toujours su y faire la part des

¹ In *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J.Brill, 2^{ème} éd., tome II, 1965, pp. 168-169.

² Mon étude « Morale islamique et morale moderne », pp. 56-106, in *Islam, Civilisation et Religion*, Cahier n° 51, *Recherches et Débats* du Centre Catholique des Intellectuels Français, juin 1965, s'est vue rejointe par la thèse de Jean-Claude Vadet, *Les idées morales dans l'Islam*, Paris, PUF, 1995, 275 p., que l'auteur répartit entre I. La sagesse iranienne des secrétaires, II. La morale des versets coraniques, III. L'idéal des mystiques, IV. Les règles et la casuistique des juristes, V. La morale hellénique des philosophes, « telles sont les rubriques qui permettent d'avancer à pas prudents et relativement sûrs à travers l'énorme masse de maximes et d'anecdotes que nous a léguée la pensée morale des musulmans » (p. 11).

³ A titre de résumé de la bibliographie surabondante en la matière, cf. mes articles « Fondements de l'éthique dans l'Islam », pp. 177-197, in *Fondements de l'éthique chrétienne*, Namur, Artel, 1995, 292 p., et « Coran et Sunna en Islam, 'sources fondamentales' », pp. 85-101, in *Christianisme, Judaïsme et Islam (fidélité et ouverture)*, Paris, Cerf, 1998, 261 p.

choses, et c'est pourquoi l'on voudrait, dans le présent article, envisager d'abord les variantes légitimes que le droit islamique (*fiqh*) reconnaît en terre d'Islam avec la thèse du Dr Ismâ'îl Kûksâl intitulée *Tagayyur al-aḥkām fī l-Šarī'a l-islāmiyya* (*Le changement des statuts éthiques et juridiques dans la Loi islamique*), pour ensuite passer à l'étude de ce que certains appellent le *Fiqh al-aqalliyyāt* (*Jurisprudence des minorités*) ou la *Šarī'a de minorité*, propre à la situation particulière des musulmans d'Europe et d'Amérique, avant de s'interroger enfin sur les efforts d'interprétation (*iğtihād*) du Conseil Européen de la Fatwâ et de la Recherche dans les différents domaines de la vie des communautés musulmanes européennes.

1. « Le changement des statuts éthiques et juridiques dans la Loi islamique »⁴

Publiée à Beyrouth en 2000, cette thèse de doctorat du Dr Ismâ'îl Kûksâl, alors soutenue à l'Université d'al-'Ayn, aux Emirats Arabes Unis, a l'avantage d'envisager les règles et les domaines d'application du principe d'adaptation de la *Šarī'a* aux nouveautés (*mustağiddāt*) qui se présentent à la conscience musulmane dans le monde moderne. On en retiendra surtout ici la docte et exhaustive préface du Pr. Dr. Ḥusayn Abū Labāba, ex-recteur de l'Université al-Zaytūna de Tunis⁵. Celui-ci, après avoir rappelé les qualités incomparables de la *Šarī'a* dans l'ensemble de ses dispositions, en souligne l'esprit d'adaptation à la condition humaine en citant les trois versets coraniques qui suivent : « Dieu ne vous a imposé aucune gêne (*ḥarağ*) dans votre religion » (22, 78), « Il tient à vous faciliter (*yusr*) l'accomplissement de vos devoirs religieux et non à vous le rendre difficile (*'usr*) » (2, 185) et il a envoyé son Apôtre « qui leur recommande le Bien et leur interdit le Mal, qui déclare licite pour eux ce qui est bon et illicite ce qui est impur, qui les soulage de leurs fardeaux et les délivre de leurs chaînes » (7, 157). Conscient des nouveaux défis que sont pour les musulmans les nouveautés et les innovations de la modernité, il en appelle à un effort renouvelé d'interprétation (*iğtihād*) en vue de trouver des solutions adéquates aux questions ainsi soulevées conformément au « désir de salut de šla raison musulmane »⁶. Et de préciser alors quels sont les critères d'un véritable *iğtihād* dans sa relation avec « le texte » (*al-naṣṣ*) du Coran ou de la Sunna. Lorsque, dans un cas donné, le texte qui énonce son statut est sûr quant à sa teneur et à sa signification mais dépend d'intérêts temporels changeants et relève de l'existence de causes déterminées, l'*iğtihād* est habilité à lui trouver un nouveau statut dès lors que changent ces intérêts ou disparaissent ces causes. Tel fut le cas du versement de la *zakāt* à « ceux dont les cœurs sont à gagner » à la cause de l'islam (9, 60) : l'*iğtihād* du 2^{ème} calife, 'Umar, en suspendit l'obligation et la pratique car l'islam était devenu puissant en son temps, et cette obligation ne redevint réelle que plus tard lorsque l'islam fut devenu faible. Et il en fut de même de « la commanderie du Bien et l'interdiction du Mal » (7, 157), passant de l'obligatoire ou du recommandé au prohibé lorsqu'à l'exercer on aboutit à l'effet contraire. Quant à l'*iğtihād* à pratiquer vis-à-vis des dires et des actes de la Sunna de Muhammad, il y faut distinguer

⁴ *Tagayyur al-aḥkām fī l-Šarī'a l-islāmiyya*, Bayrūt, Mu'assasat al-risāla li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 1421/2000, 384 p.

⁵ En 15 pages, l'essentiel y est dit des règles applicables au processus de changement des dits statuts éthiques et juridiques.

⁶ *iğtihād* qui est *tawq nağāt al-'aql al-muslim* selon l'expression de Muḥammad 'Amāra dans son livre *al-Nass al-islāmī bayn al-iğtihād, al-ğumūd wa-l-ta'rīḥiyya* (*Le texte islamique entre l'effort d'interprétation, l'immobilisme et l'historicité*).

ce qui relève de son statut d'Apôtre, de sa fonction d'*imām*/chef de l'Etat et de sa condition de simple mortel⁷. Et le préfacier de déclarer que les possibilités d'exercice de l'*iğtihād* se révèlent ainsi plus vastes qu'on ne le pense.

Il s'agit toujours, au titre de ce « changement » (*tağayyur*), de faire passer un « statut » de son « applicabilité » à sa « latence » (*kumūn*) sans pour autant l'abroger (*nash*), ce qui en sauvegarde la correspondance au « texte » d'origine. Le Dr Kūksāl en cite de nombreux cas, tel celui de la décision prise par 'Umar, le 2^{ème} calife, d'assurer à la répudiation dite « par trois » le statut de la troisième répudiation (entraînant séparation définitive des époux), pour remédier à des abus engendrés par les répudiations successives, avant qu'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), bien plus tard, d'en déclare le statut caduc pour en revenir aux répudiations successives afin de remédier, par là, aux abus engendrés par cette décision de 'Umar⁸. Et le préfacier de rappeler que, ce faisant, le Dr Kūksāl s'inscrit dans la riche tradition d'al-Qarāfi (m. 684/1285) et de ses *Anwār al-burūq fī anwā' al-furūq* et *al-Aḥkām fī tamyīz al-fatāwā 'an al-aḥkām wa-taṣarrufāt al-qāḍī wa-l-imām*, d'Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350) et de son *l'ām al-muwaqqi'īn 'an rabbi l-'ālamīn*, de l'imām al-Šātībī (m. 790/1388) et de ses *al-Muwāfaqāt*⁹ et d'Ibn Kamāl Bāšā (m. 940/1534) et de son *al-Iḥtilāf alladī yanša'u 'an iḥtilāf al-'aṣr*. Tout en parlant de changement (*tağayyur*), d'évolution (*taṭawwur*), de novation (*tağdīd*), de coutume (*'urf*), de bien commun (*maṣlaḥa*), de buts de la Loi (*maqāsid*), de subterfuge (*darī'a*), d'analogie (*qiyās*) et de « cause » (*'illa*), le Dr Kūksāl sait jouer de sa fidélité aux textes du Coran et de la Sunna tout en sachant contextualiser la signification et en respecter l'esprit au-delà de la lettre. On ne saurait mieux faire ici que de traduire les derniers paragraphes de la préface pour en faire entrevoir les premiers résultats.

«(1) L'auteur a étudié le système des assurances pour déclarer licites les assurances coopératives et illicites les assurances avec prime. (2) Il a étudié les loteries pour les déclarer illicites car elles ont le statut du *maysir* (jeu de hasard) que le Coran a prohibé. (3) S'agissant du marché des effets bancaires (la bourse), il y déclare licites les transactions où sont respectées les conditions des contrats conformes à la Loi et illicites celles où elles ne sont pas respectées. (4) Il a étudié la fécondation artificielle et l'enfant des éprouvettes : il y déclare licite ce qui respecte les conditions conformes à la Loi s'agissant de la dignité de la femme et des garanties quant à la filiation de l'embryon : (a) respect des règles de la Loi quant au fait pour la femme de se dévêtir devant quelqu'un d'autre que son mari, (b) soumission aux règles scientifique acceptables selon la Loi quant au prélèvement du sperme masculin de l'homme et son implantation dans l'utérus de son épouse, (c) ou bien prélèvement des deux semences, la masculine et la féminine, à partir des deux époux, et leur fécondation dans une éprouvette de laboratoire, puis l'implantation de l'embryon fécondé dans l'utérus de l'épouse ou

⁷ Conformément au *ḥadīṭ* qui lui est attribué : « Si je vous commande quelque chose qui relève de votre religion, observez-le ; si je vous commande quelque chose qui relève de mon opinion personnelle, sachez que je suis un mortel ».

⁸ Cf. sur la question, Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1965, tome 2, pp. 365-373.

⁹ Où il parle des « statuts des coutumes », des « coutumes permanentes », de « la divergence des coutumes qui n'oblige pas à la divergence du fondement de l'imputation morale », des « coutumes qui sont considérées loi révélée (*šar'*) ».

dans celui de sa coépouse disposée volontairement à la grossesse en substitution de sa coépouse qui a subi l'ablation de l'utérus. Dans ce cas, la coépouse est considérée comme la nourrice de l'enfant et en a donc le statut juridique, ce qui entraîne à son endroit l'application de la règle même de la Loi : « est illicite au titre de la lactation ce qui est illicite au titre de la consanguinité ». L'auteur a assumé l'étude de toutes les questions qui dépendent de l'établissement de la filiation et des effets qui en résultent. Quant aux autres méthodes de fécondation artificielle, il les a déclarées illicites. (5) S'agissant de l'euthanasie, il y voit une forme de suicide qu'il déclare donc illicite. (6) S'agissant de la transformation du sexe, il aboutit à la déclarer illicite tout en condamnant son auteur dans le cas où les organes masculins s'avèrent être ceux du mâle et les féminins ceux de la femelle, car il s'agit alors de transformer l'état en lequel Dieu les a créés. Mais s'il y a problème à ce sujet, on s'en tient à la règle suivante : la personne en qui se manifeste la prévalence d'un sexe est soignée médicalement par intervention chirurgicale ou par traitement hormonal pour que ce sexe s'affirme en son comportement naturel. L'auteur a étudié l'ensemble des questions qui relèvent de cette problématique et y a apporté les solutions correspondant à chacune d'elles. (7) Quant au contrôle ou à la régulation des naissances, il a abouti, après en avoir étudié les aspects médicaux et sociaux, à ne pas permettre la chose, s'il s'agit là d'une décision générale ou parce que l'on craint la pauvreté car c'est là se faire une mauvaise opinion de Dieu ; mais s'il s'agit là d'une décision individuelle qui se fonde sur des motifs acceptables par la Loi, telle que la crainte de quelque dommage pour la vie de la mère, cela est autorisé. Tout comme il a aussi étudié l'avortement, la fécondation de l'épouse avec le sperme de son défunt mari, la dissection des cadavres, l'implantation d'organes, les nouvelles méthodes et les moyens modernes pour l'abattage des animaux et les viandes mises en conserve, etc... ». Ce faisant, le livre du Dr Kūksāl illustre à sa manière ce que beaucoup de ses émules ont proposé quant aux réponses possibles du *fiqh* aux défis de la modernité dans le cadre des sociétés musulmanes actuelles : sa théorie d'une « entrée en latence » (virtualité) de certains statuts éthiques et juridiques, sans être pour autant abrogés, pourrait heureusement s'appliquer à de nombreuses situations similaires. N'est-ce pas déjà le cas des versets coraniques relatifs au statut de l'esclavage ou, parfois, de la permission polygamique jusqu'à quatre co-épouses ? Certains juristes les considèrent même comme obsolètes. Mais qu'advient-il des nouvelles communautés de musulmans qui se sont établis en Europe et en Amérique ? Comment y conjuguer fidélité et ouverture, identité et intégration ?

2. Jurisprudence des minorités (*Fiqh al-aqalliyyāt*) ou *Šarī'a* de minorité

Un premier constat s'impose. De nombreux musulmans vivent désormais en Occident. Ils y ont dépassé l'idée qu'il n'était pas licite de résider en « terre de mécréance » (*dār al-kufr*) ; ce fut même la première *fatwā* du Conseil. Contrairement à certains versets coraniques (4, 97-100) et comme le constate Tareq Oubrou, imâm et recteur de la mosquée de Bordeaux, en son « Intégration canonique de l'islam »¹⁰, « l'Europe, et notamment la France, est d'abord une terre de prospérité économique,

¹⁰ Cf. son étude sous ce titre, pp. 45-84, in *La fatwâ en Europe, droit de minorité et enjeux d'intégration*, sous la direction de Michel Younès, Lyon, Profac-CECR, 2010, 236 p. C'est à cet ouvrage qu'il sera souvent ici fait référence, sous le titre *La fatwâ en Europe*. Tareq Oubrou a publié *Profession imam*, Paris, Albin Michel, 2009, et *Un imam en colère (intégration, laïcité, violences)*, Paris, Bayard, 2012, en collaboration avec Leila Babès, *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*, Paris, Albin Michel, 2002, et avec Christophe Roucou, *Prêtre et imam*, Entretiens avec Antoine d'Abbundo, Paris, Bayard, 2013.

d'égalité, de démocratie [...] et c'est pour cela que les musulmans (migrants, étudiants) sont venus de leur pays d'origine. Ils n'avaient pas besoin de canonistes pour leur donner cette autorisation, qui relève de la *nécessité* universelle et du bon sens ». L'Europe et l'Amérique ne sont plus *dār al-ḥarb* ou même *dār al-'ahd* : pour certains, ce seraient des pays de prédication ou de témoignage (*dār da'wa*, *dār šahāda*), même si d'autres en refusent l'expression ou la réalité¹¹. Il s'agit donc, à l'instar de ce qu'a proposé Jâbir al-'Alwânî aux Etats Unis avec son *Towards a Fiqh of Minorities : Some Basic Reflections* et de ce qu'a publié le Shaykh al-Qaradawî, en 2001, *Fiqh al-aqalliyyât al-muslima, ḥayât al-muslim wasaṭ al-muğtama'ât al-uḥrā* (*Jurisprudence des minorités musulmanes, vie du musulman au milieu d'autres sociétés*), de « L'adaptation du droit musulman en Europe : le droit des minorités »¹² selon ce qu'en explique Etienne Renaud et ce qu'en expose Tareq Oubrou en ses pages sur « La *Sharī'a* et la *fatwā* en 'terre laïque' : réflexion pour une intégration canonique de l'islam »¹³, sans qu'il soit jamais question d'instituer par là un statut juridique analogue, en Occident, à celui des *ḍimmī-s* (minoritaires juifs ou chrétiens) dans l'islam classique. Pour l'imâm de Bordeaux, « la *sharī'a* découle nécessairement de la théologie dont elle n'est qu'une branche. Cette subordination constitue le *premier degré* de la relativité de la *sharī'a* » (p. 68). Or les trois sphères de la *šarī'a* sont le culte (*al-'ibādāt*), la morale (*al-aḥlāq*) et le droit (*al-mu'āmalāt*), et « le droit des musulmans de France est le droit français », si bien que « ce procédé de contraction de la *sharī'a* et sa réduction aux domaines du rite et de la morale individuelle constitue le *deuxième degré* de la relativité de la *sharī'a* de minorité » (p. 70). La *fatwā*, elle, comme le soutient Ibn Qayyim al-Ġawziyya, « change en fonction des époques, des situations, des lieux, des mobiles, des traditions et des conventions sociales »¹⁴. Aussi est-elle « une norme mobile. Elle suit une trajectoire déterminée par plusieurs paramètres. Beaucoup de *fatwā-s* sont *auto-biodégradables* dans le sens qu'elles contiennent dans leur énoncé les éléments et les critères spatio-temporels de leur validité, fixant ainsi la durée de leur vie. L'objectif de la *fatwā*, c'est de coïncider le plus possible avec l'intention du Législateur suprême (Dieu) en conciliant son ordre normatif (canon) avec son ordre naturel (situationnel et social). La *fatwā* n'est donc pas uniquement l'énonciation d'une simple loi contenue dans un texte révélé

¹¹ Selon ce qu'en dit Tareq Oubrou lui-même : «Le fait de qualifier l'Occident de terre de la *da'wa* et de la *shahāda* ferait de la *da'wa* et de la *shahāda* une condition morale et canonique de permission et de légitimation de la présence des musulmans en Europe. Or le musulman n'a pas à avoir une mission de *da'wa* avec l'intention de témoigner de sa foi. Il n'est pas obligatoire canoniquement pour les musulmans d'être des prédicateurs actifs [...]. Quant à la *da'wa*, seul un Envoyé de Dieu (*Rasûl*) a l'obligation théologico-canonique de l'exercer, même le simple prophète, *nabî*, n'a pas cette mission » (*La fatwā en Europe*, pp. 50-51).

¹² Cf. pp. 27-44 in *La fatwā en Europe*. « En France, celui qui défend cette ligne est Tareq Oubrou, qui a écrit de nombreux articles sur la question [« Introduction théorique à la *sharī'a* de minorité », pp. 27-41, in *Islam de France*, n° 2, 1998, et « La *Sharī'a* de minorité, réflexions pour une intégration légale de l'islam » pp. 205-230, in *Lectures contemporaines du droit islamique*, sous la direction de Franck Fregosi, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004]. Plutôt que *fiqh al-aqalliyyât*, il préfère employer l'expression de '*sharī'a* de minorité'. Un membre de l'Université de Jérusalem, Shammai Fishman, en a donné une bonne présentation dans *Fiqh al-aqalliyyât, a Legal Theory for Muslim Minorities* (Hudson Institute, Washington, 2006, 18 p.) ».

¹³ Cf. pp. 45-84 in *La fatwā en Europe*.

¹⁴ T. Oubrou se réfère ici à l'ouvrage d'al-Ġawziyya, *l'lām al-muwaqqi'în 'an rabbi l-'ālamīn* (*Avertir ceux qui signent au nom du Seigneur des mondes*), t. 3, pp. 14-70.

(verset ou *hadîth*). Il faut que la norme s'imbrique adéquatement à la situation [...]. La *fatwâ* est cet aspect de la *sharî'a* susceptible de répondre à l'imprévisibilité des situations » (p. 73). Ainsi, dit-il, « à ce niveau de développement, nous parvenons au *troisième degré* de la relativité de la *sharî'a* de minorité ». Passant alors de la *fatwâ* positive situationnelle ou individualisée à la *fatwâ* intérieure en réponse à la consultation du cœur¹⁵, il conclut qu'« avec ces deux dernières typologies de la *fatwâ*[...], nous pouvons dire que la *sharî'a* de minorité réalise le *quatrième niveau* de sa relativité » (p. 82). On aboutirait alors, suivant une attitude d'Ibn Taymiyya lui-même¹⁶, à « la *fatwâ* négative par omission volontaire, ou mutisme canonique principiel », si bien qu'« interdire l'interdit devient alors une *fatwâ*, une anti-*fatwâ*, conforme à l'esprit de la *sharî'a*. L'interdit (*al-harâm*) peut donc devenir même une obligation (*wâjib*) ; ou une obligation peut se transformer en interdit ». En fin de compte, « avec cette posture 'fatwâtique', nous avons atteint le *cinquième degré* de la relativité de la *sharî'a* : tendre toujours vers le mieux dans les limites humaines et contextuelles » (p. 84). Et c'est bien ainsi que T. Oubrou entend conseiller les siens en France car « le but de cette contribution était de montrer tout simplement que la mise en rapport du normatif islamique avec une situation donnée, la laïcité pour ce qui nous occupe ici, est de l'ordre d'une double intelligence : scripturaire et contextuelle ». Comme le souligne Michel Younès, en son *Introduction*, « ce qui est (ainsi) visé n'est pas une simple adaptation entre la foi islamique et son contexte, mais une réelle et féconde dynamisation de leur relation. Dans cette perspective, l'islam en situation de minorité ou en « terre laïque » n'est pas appelé à fonctionner par simple imitation, il est renvoyé à ses propres sources, en tant que foi (doctrine), loi (pratique) et voie (spiritualité)».

Qui ne voit qu'il s'agit bien, alors, de l'éternel débat entre « la lettre et l'esprit » et que l'analyse qu'en a faite ici Tareq Oubrou a valeur universelle, car les musulmans et leurs contemporains, où qu'ils vivent aujourd'hui, se voient sommés par les requêtes des droits de l'homme ou les exigences de la technique moderne d'avoir à choisir entre « la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie ». Yadh Ben Achour, expert tunisien en droit constitutionnel, s'en explique aussi bien dans son dernier livre intitulé *La deuxième Fâtiha*¹⁷ au chapitre IX qui en traite plus particulièrement. « Chaque

¹⁵ « Consulte ton cœur », aurait dit le Prophète, selon T. Oubrou, car « le bien, c'est ce qui procure à ton cœur une sérénité ; et le mal, c'est ce qui bouillonne dans la poitrine et que tu as honte de divulguer en public ».

¹⁶ « Il avait, dit-il, un jour empêché un de ses élèves d'interdire la consommation du vin par un groupe de Tatars en ébriété [...] car ces derniers nouvellement convertis à l'islam n'en avaient pas encore saisi les préceptes [...]. L'ébriété des Tatars, dans ce cas de figure, les détournait et les empêchait de tuer des gens innocents, de spolier leurs biens ou de les transformer en captifs esclaves ».

¹⁷ *La deuxième Fâtiha : L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2011, 194 p., dont une recension détaillée a été fournie in *Islamochristiana*, 37 (2011), pp. 296-299. Les titres et sous-titres de chapitres disent assez l'ampleur de l'analyse et l'audace de la pensée : *Introduction* (Les droits modernes, L'islam et la pensée des droits de l'homme, « Sache le droit, tu connaîtras ses hommes », La norme universellement acceptable, La deuxième Fâtiha) ; *I. Le cri de la justice et la logique de l'indignation* (Le sens du droit précède sa science, L'esprit de justice et ses porteurs, Les trois « vérités-droits », Du jaillissement de l'esprit de justice, La loi de Hume, ou quand la norme est dans la chose) ; *II. L'homme, « cet animal qui... »* (Le corps et sa souffrance, L'islam et l'animal, La question du sacrifice, La preuve autoréférentielle) ; *III. De l'esprit de justice à l'Etat de droit* (Un certain droit, Croyant et citoyen, Un certain Etat, Les pesanteurs de l'histoire et les ruses de la tyrannie) ; *IV. Les figures de l'homme* (L'animal culturel, *Imago Dei*, Les droits de l'être-homme, Les droits fondamentaux entre les principes et les législations, « Vivre au moindre mal possible ») ; *V. Libérer la liberté*

réformateur, écrit-il, reviendra à cette idée fondamentale qu'il est impératif d'aller rechercher, par-delà la lettre, par-delà l'histoire, l'esprit authentique de l'islam [...]. Quand elle existe, la lettre de la loi s'effrite généralement sous le burin de l'histoire [...]. L'idée générale est la suivante : la loi n'est pas que le texte et doit suivre les mouvements de la vie. Pour y arriver, la pensée des juristes, par une sorte de poésie légale du réel, a mis sur pied un certain nombre d'instruments propres à harmoniser les lois de la vie et celles de la Loi. Parmi ces instruments : *l'état de nécessité*, les usages et les coutumes, le bien commun, l'intérêt général, le jugement préférentiel. Cette chevauchée à travers les reliefs contrastés de la vie et du droit est allée jusqu'à admettre le recours à la gymnastique des ruses légales, les *hiyal šar'iyya*, en vue de contourner certaines prohibitions comme l'usure, le remariage après triple divorce, la mixité, ou d'atténuer ou écarter les rigueurs de la loi pénale ou du droit successoral ». Et d'avouer aussitôt que « le débat essentiel s'articule autour du Texte dans son rapport avec les exigences et les besoins d'une société moderne. Sous ce jour, les questions les plus importantes sont les suivants : quelles sont les caractéristiques du Coran ? Constitue-t-il un code normatif à caractère juridique ou bien se limite-t-il à l'existence de Dieu, au destin, à l'éthique et à la foi ? Comment doit-il être lu ? Qui peut le lire et à quelles conditions ? C'est à ce niveau que s'instituent toute la dialectique de la lettre et de l'esprit, les mots et le sens, l'essence et l'existence, les détails et les 'ultimités' de la loi ». Y. Ben Achour confie alors au lecteur les réponses de Muhammad Iqbal, de Malik Fazlur Rahman, d'Ibn Abî Dhiyâf, de Tahtâwî et de bien d'autres penseurs réformistes, tout comme il signale opportunément que « les *Maqâçid al-sharî'a* (Les finalités de la Loi) n'avaient pas d'autres ambitions (que d'introduire les ajustements et les affinements nécessaires en vue d'adapter la loi à l'évolution des mentalités, des mœurs et des besoins). Ils sont définis, depuis Ghazâlî dans le *Mustasfâ*, comme un ensemble de moyen destiné à la conservation des cinq éléments de l'ordre social et naturel humain : la religion, la vie, la raison, le patrimoine et la filiation. Dans l'histoire du droit en islam, ils se sont en particulier révélés dans les périodes de crise, au cours desquelles le droit, figé dans un système rigide scolastique de législation (*taqlîd*), se voyait dépassé par les circonstances historiques ». Et c'est tout ce chapitre IX qui semble correspondre à l'effort de T. Oubrou en vue de renouveler l'attitude du musulman éclairé désireux de vivre sa foi en fonction d'une subjectivité épanouie grâce à sa *šarî'a* de minorité¹⁸. Mais cette

(Penser la liberté, au-delà du monde, L'organisation de la dépendance, La meilleure liberté possible) ; VI. *Les trois défis de la dépendance* (Défi de l'historicisme, Défi du naturalisme, Défi du culturalisme) ; VII. *L'arc référentiel* (Droits de l'homme et droits de Dieu, La parole incréée de Dieu, La parole inspirée, La question cruciale de la législation des droits, Le syndrome de Buridan) ; VIII. *Du concordisme et de ses limites* (Droits de l'homme et « révélationnisme », L'inévisageable brisure de l'arc, Les cas Jamâl al-Banna et Mohamad Talbi) ; IX. *La lettre et l'esprit* (La lettre de la loi et le mouvement de la vie, Protagonistes, enjeux, relecture, Les *Maqâçid al-Sharî'a*, La liberté de conscience) ; X. *La loi de Dieu et la purification des sociétés impies* (La destruction de la société impie, « Nos droits et libertés nous viennent de Dieu... », 'Abdelqâdir 'Ûda et la meilleure loi pénale possible, Egalité, liberté, démocratie islamiques) ; *Conclusion* (Les salafistes et « les autres », Les batailles de la liberté).

¹⁸ Le projet de T. Oubrou est donc des plus clairs : « La pratique de l'islam doit s'inscrire dans le nouvel ordre français. Par conséquent, il est urgent que les canonistes musulmans de France, dignes de ce nom, travaillent concrètement et sérieusement pour définir et établir consensuellement l'essentiel de cet islam de France : un islam débarrassé de certaines pratiques purement culturelles et qui inhibent son intégration. Il ne s'agit nullement, dans notre esprit, d'acculturer violemment une génération de la communauté musulmane qui reste légitimement liée à son pays et à sa culture d'origine : le principe de respect de notre diversité nous l'interdit.

attitude courageuse serait-elle celle de l'ensemble des guides et *muftī-s* des communautés musulmanes d'Europe aujourd'hui ? Les publications et les *fatwā-s* qui leur sont aujourd'hui proposées sont donc à étudier de plus près.

3. Le Conseil Européen de la *Fatwā* et de la Recherche (CEFR)

Ce Conseil est né en 1997 à l'initiative de l'Union des Organisations Islamiques en Europe et a son siège à Dublin (Irlande). Sous la présidence du Shaykh Yūsuf al-Qaradawī, savant d'origine égyptienne qui réside au Qatar, il regroupe 34 membres d'Europe et d'ailleurs. Il a pour but d'unifier les avis juridiques autorisés à propos des questions de jurisprudence et d'émettre des *fatwā-s* collectives qui répondent aux besoins des musulmans en Europe, conformément aux règles et aux objectifs de la *Šarī'a*. Le Centre d'Etudes des Cultures et des Religions (CECR) de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon a plus particulièrement analysé le contenu de la *Revue scientifique (al-Mağalla l-ʿilmiyya)* du CEFR et de ses deux *Recueils* (R1 et R2)¹⁹ de *fatwā-s* pour d'autant mieux apprécier en quelles directions s'oriente la pensée réformatrice ou conservatrice du CEFR. L'ensemble des analyses et des conclusions a fait l'objet d'une publication particulière que l'on peut consulter en ses détails²⁰. Le fait est que le rôle de la *fatwā* collective s'avère essentiel pour la majorité des musulmans, comme le signale d'entrée de jeu Ahmad Jaballah, membre du CEFR et directeur de l'Institut Européen des Sciences Humaines de Paris (en charge de la formation des *imām-s* francophones).

Néanmoins, nous devons refuser l'amalgame de ces pratiques traditionnelles étrangères avec un islam que nous voulons praticable en France. Ces habitudes culturelles doivent être réfutées lorsqu'elles prétendent se substituer à l'islam, plus encore si elles s'opposent aux valeurs même de l'islam. On peut définir 'l'islam de France' comme l'ensemble des normes canoniques musulmanes pensées dans le cadre français et qui s'imposent aux musulmans dans ce pays comme forme de pratique religieuse » (extrait de son article « Introduction théorique à la *sharī'a* de minorité », in *Islam de France*, n° 2, 1998, pp. 27-41).

¹⁹ Le 1^{er} Recueil (R1) a été traduit en français et publié dans les éditions lyonnaises de *Dār al-tawhīd*, en 2002. Le 2^{ème} (R2) a été traduit en anglais et une traduction française à titre privé, en 2010, a été, par la suite, utilisée.

²⁰ Le livre intitulé *La fatwā en Europe : droit de minorité et enjeux d'intégration*, sous la direction de Michel Younès, Lyon, Profac-CECR, 2010, 236 p., se présente comme suit : *Introduction* : Les musulmans en Europe, entre organisation et intégration, par Michel Younès (3-15) ; *Première partie : La fatwā en Europe : le droit et la loi au service de l'intégration* : Le rôle de la *fatwā* pour les musulmans en Europe, par Ahmad Jaballah (19-26), L'adaptation du droit musulman en Europe : le droit des minorités, par Etienne Renaud (27-44), La *Sharī'a* et la *fatwā* en « terre laïque » : réflexion pour une intégration canonique de l'islam, par Tareq Oubrou ((45-84), Perception par les imams des travaux du CEFR, par Abdallah Dliouah (85- 94) ; *Deuxième partie : L'islam dans les travaux du CEFR* : Les *fatwā-s* relatives aux actes de culte, par Maurice Borrmans (97-108), La famille musulmane à travers les *fatwā-s*, par Maurice Borrmans (109-120), Eclairage sur les conditions féminines vécues en tension, par Bénédicte du Chaffaut (121-140) ; *Troisième partie : L'islam et les défis du contexte européen* : La participation politique des musulmans en « terre d'Europe », par Erwin Tanner-Tiziani (143-158), Les *fatwā-s* sur l'économie et les finances, par Etienne Renaud (159-174), La réflexion bioéthique, un laboratoire pour penser « le droit des minorités », par Sandra Houot (1765-202), La relation entre musulmans et non-musulmans, par Michel Younès (203-220) ; *Conclusion* : Enjeux de la présence des musulmans en Europe pour le dialogue islamo-chrétien, par Christophe Roucou (221-230).

On se contentera ici de présenter la *fatwā* la plus importante qui illustre au plus haut degré la volonté innovatrice du CEFR, dont Abdallah Dliouah nous dit que c'est « celle qui a suscité le plus de réactions dans le monde musulman et au sein même des musulmans européens, autorisant, exceptionnellement et sous conditions, l'achat d'un bien immobilier en ayant recours à un prêt bancaire avec intérêts. En tant qu'imam, je suis convaincu par l'argumentation de cette *fatwā* ; je crois qu'être propriétaire de sa résidence principale ne peut que favoriser une meilleure intégration et améliorer le mieux vivre ensemble dans nos sociétés. La *fatwā*, malgré les réticences, a permis à des centaines de milliers de musulmans français de devenir propriétaires. Ceci est particulièrement vrai chez les cadres musulmans appartenant à la classe moyenne. Je reçois souvent des demandes de clarification de cette *fatwā* et suis en permanence interpellé, d'un côté, par certains de mes jeunes étudiants incrédules et farouchement hostiles à ceux qui autorisent l'un des plus grands péchés, à savoir l'usure, et, de l'autre, par de jeunes cadres locataires agacés de payer injustement, et depuis des années, des loyers pour que d'autres personnes deviennent propriétaires à leur place. Elle est donc 'la *fatwā*' qui caractérise le CEFR. Certains musulmans ne connaissent le CEFR qu'à travers cette *fatwā* qui, à mon avis, résume la méthodologie et les objectifs du CEFR ».

Voici comment s'articule la *fatwā* : « Elle commence par rappeler l'interdiction de l'usure, considérée comme un péché majeur. Elle suggère ensuite qu'il faut faire tout le possible pour rechercher des alternatives afin d'éviter tout ce qui peut être sujet de doute. Elle invite à établir des entreprises de construction venant en aide aux musulmans. Elle demande aux organisations islamiques de négocier avec les banques pour créer des formules acceptables. Si aucune de ces solutions n'est possible pour le moment, *le Conseil ne voit aucun mal à recourir à l'emprunt usuraire pour l'achat d'une maison dont le musulman a besoin pour loger sa famille. A condition toutefois qu'il n'ait pas d'autre maison lui permettant de s'en passer, que ce soit sa résidence principale et qu'il ne possède pas un surplus d'argent lui permettant de l'acquérir sans passer par cette méthode* »²¹. Le fait est que « la *fatwā* est basée essentiellement sur deux considérations juridiques : (1) Les nécessités (*darûrât*) autorisent les interdits (cf. Coran 6, 119 et 6, 145). Le besoin (*hâja*) pressant équivaut à une nécessité. Avoir un logement est nécessaire. Posséder ce logement répond mieux aux besoins sociaux et religieux. (2) Le Conseil s'appuie sur une opinion d'Abû Hanîfa, partagée par quelques autres, autorisant les contrats illicites lorsqu'on se trouve hors des pays musulmans »²².

Le Shaykh tunisien Larbi al-Bishrî, vivant en France et consulté par le CEFR, avait donné son avis favorable²³ en le fondant sur les six points suivants : (1) il s'agit d'obtenir un crédit, remboursable par

²¹ Cf. Etienne Renaud, « Les *fatwâ*-s sur l'économie et les finances », pp. 159-174, in *La fatwâ en Europe*.

²² *Ibidem*. « Commentant cette seconde considération, le Conseil reconnaît : selon la *sharî'a*, les musulmans ne sont pas tenus d'établir le statut civil, financier et politique de la *sharî'a*, en pays non musulman, car ils n'en ont pas la capacité. Interdire l'usure relève des pays hôtes et les communautés musulmanes n'y peuvent rien. L'individu reste donc tenu de suivre les préceptes qui touchent à sa personne (*'ibâdât*, nourriture,...), mais pour les musulmans, renoncer aux contrats impliquant l'usure les mettrait en position de faiblesse et leur islam pourrait les pénaliser. C'est pourquoi de tels contrats sont autorisée si le musulman en est le bénéficiaire et s'il n'y a pas de fraude » (pp.164-165).

²³ En son étude, publiée en arabe dans la *Revue scientifique du CEFR*, n° 6/2005, pp. 157-178, sous le titre « Acheter des maisons au moyen du prêt bancaire ».

mensualités, avec intérêt (pour la banque) à *taux fixé* au moment du contrat, (2) ce principe de l'emprunt est admis, car le *harâm* est voulu non pour lui-même (*qasdan*, ce qui est le cas de la banque) mais comme *moyen* (*wasîla*, ce qui est le cas de l'emprunteur), et « avoir une bonne maison (en propriété au lieu de l'avoir en location) est une *nécessité* », (3) *la nécessité rend licite ce qui est interdit*²⁴, (4) si être propriétaire du logement relève du « simple *besoin* au niveau des individus, (cela) devient *nécessité* au niveau de l'ensemble », (5) il s'agit de promouvoir le bien commun (*maşlahâ*) des musulmans, (6) la *fatwâ* est en accord avec l'opinion d'Abû Hanîfa. Il faut savoir qu'une sérieuse critique de cette *fatwâ* mémorable a été faite par le Dr Salâh al-Sâwî en son livre *Acheter sa maison à crédit ? Etude critique de la fatwâ*²⁵, préfacé par le Dr Ali Ahmad al-Salûs, professeur d'*Uşûl al-fiqh* au Qatar²⁶. Comme le signale Etienne Renaud, « il fait d'une pierre deux coups et s'attaque en même temps à une conclusion de la 1^{ère} conférence jurisprudentielle du Conseil du Fiqh rattaché à la Ligue des Ulémas de la *sharî'a* en Amérique du Nord (19-22/11/1999) qui allait dans le même sens que la *fatwâ* »²⁷. Et « en conclusion du livre se trouvent deux contributions apportant de l'eau au moulin de l'auteur, mais qui, de plus, montrent que les avis ne vont pas tous dans le même sens au sein du Conseil (CEFR) »²⁸. En outre, il convient de signaler que le CEFR a également publié, dans le n° 6 (2005) de sa *Revue scientifique*, deux études complémentaires,

²⁴ Selon l'adage bien connu des juristes, *Al-ḍarūra tubīḥu l-maḥzūr*, et al-Bishrî de recourir aux développements du Shaykh tunisien Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr en son livre sur les *Maqāṣid al-ṣarī'a l-islāmiyya* (Les finalités de la Loi islamique), Tunis, 1^{ère} éd., 1366/1947.

²⁵ Bruxelles, Dâr al-hadîth, 2008, 160 p.

²⁶ Expert auprès de l'Organisation de la Conférence/Coopération Islamique (OCI), sa position va bien au-delà du contenu de la *fatwâ*, car, écrit-il, « le fait de contracter un emprunt usuraire pour accéder à la propriété signifie que l'emprunteur veut la résidence permanente, voire prendre la nationalité du pays et devenir un soldat de son armée [...]. Dès lors il incombe au musulman résidant en Europe ou en Amérique de faire attention à la dangerosité de cette *fatwâ*. S'il considère ces pays comme *Dâr al-ḥarb*, il ne lui est pas permis d'y résider, d'en prendre leur nationalité et de devenir un soldat de leurs armées. Par conséquent, il est tenu d'abandonner la maison qu'il possède, qu'elle ait été acquise par voie usuraire ou non » (pp. 168-169).

²⁷ « Le Dr al-Sâwî constate d'abord qu'une telle orientation, allant dans la voie de la facilité, entraîne l'affaiblissement de toute initiative sérieuse visant à procurer des alternatives islamiques dans les sociétés occidentales (p. 26 de son livre) [...]; Il craint également qu'une *fatwâ* comme celle-ci ne constitue un dangereux précédent, ouvrant la porte à d'autres transactions sur la base de contrats viciés (vente d'alcool, de porc, etc...) [...] ; le plus clair de l'argumentation est que la position d'Abû Hanîfa entendait permettre le *ribâ* en faveur des musulmans l'utilisant au détriment des *harbî*-s et ne considérerait pas la situation inverse d'un musulman payant des intérêts à un *harbî* » (p. 170).

²⁸ « Tout d'abord un désaccord exprimé par un des membres actuels du CEFR, le Dr 'Ujayl al-Nashmî, doyen de la Faculté de *Sharî'a* du Kuwayt. Il reprend les mêmes arguments qu'al-Sâwî. Le second texte est signé par deux participants à la session de Dublin au cours de laquelle a été émise la *fatwâ*. Il s'agit des Drs Mohammed Fu'âd al-Barazî (Danemark) et Samî'î Hasan 'Abd al-Ghaffâr (Londres). Le texte commence ainsi : 'Les signataires de ce désaccord scientifique ont pris connaissance de la décision liée à l'achat des maisons par voie des prêt usuraire, approuvée par la majorité des membres du Conseil, et sont d'avis que leur désaccord suivant doit être consigné'. Après quelques considérations, ils proposent, sous le titre de 'notre *fatwâ*', une autre version plus stricte dans sa formulation » (p. 171).

en arabe, qui témoignent de positions nettement opposées entre elles : celle du Dr 'Ujayl al-Nashmî qui, sous le titre « La bourse : participer et investir dans les sociétés ayant une activité licite et des transactions illicites »²⁹, déconseille « toute coopération d'un musulman avec un non-musulman, par crainte que ce dernier ne se livre à des activités prohibées », et celle du Dr Mohammed al-Nûrî qui, traitant de « La jurisprudence de la bourse, ce qui est permis et ce qui est requis : une vision méthodologique pour les musulmans d'Europe »³⁰, considère que ces derniers ont un devoir de s'insérer positivement dans la société européenne, sans toutefois s'y fondre totalement. Ils doivent à tout prix éviter le suivisme et la marginalisation ».

Ainsi donc les partisans et les adversaires de cette *fatwā* innovatrice et libératrice fournissent-ils la preuve que le débat reste entier entre ceux qui pensent qu'il ne faut pas en rester à un *fiqh tarhîs* (de concession) et qu'il faut oser un *fiqh ta'sîs* (de fondation). Qui ne voit que la ligne de partage est alors entre ceux qui s'en tiennent encore aux solutions du *fiqh* classique élaborées pour des sociétés unanimement musulmanes et ceux qui, ayant décidé de vivre en des sociétés culturellement et religieusement pluralistes, entendent inventer un *fiqh al-aqalliyyāt* grâce à un ensemble de *fatwā*-s audacieuses qui rejoindraient les requêtes communes de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, comme s'y efforcent Tareq Oubrou et Yadh Ben Achour. C'est pour cela que Abdallah Dliouah, imâm à la mosquée 'Uthmân de Villeurbanne (Lyon), voit dans le CEFR une « institution crédible », grâce à ses « *fatwâ*-s collectives et adaptées au contexte ». Se félicitant de l'accueil fait par beaucoup de musulmans à la *fatwâ* qui autorise « l'achat d'une résidence principale par le biais d'un prêt bancaire », tout en acceptant certaines des critiques ou des réserves formulées à son endroit, il entend bien « légaliser ainsi l'installation des musulmans en France », ériger « un rempart devant les imposteurs » que sont les *muftî*-s auto-proclamés, susciter « l'émergence d'une élite de savants musulmans européens » et faire que tous disposent d' « une banque de *fatwâ*-s et de recherches »³¹, afin de faciliter d'autant mieux leur intégration en Occident.

Conclusion

Ainsi donc, sans vouloir être exhaustive, la présente étude a voulu rappeler que la question s'est toujours posée en islam de savoir comment interpréter les règles générales et particulières de la *Šarī'a* en fonction de ses textes fondateurs et comment en évaluer l'applicabilité en fonction des circonstances mêmes où la conscience du croyant se trouve engagée. En réalité, la morale musulmane s'est voulue au carrefour de plusieurs traditions éthiques et sa déontologie islamique en a accepté le pluralisme canonique en fonction des situations locales, économiques et juridiques. La preuve en a été donnée par l'étude du Dr Ismâ'îl Kûksâl et ce qu'en a dit son préfacier : les exigences de la Loi s'accommodent des situations de nécessité, ce qui a engendré l'adage bien connu « la nécessité rend licite ce qui est prohibé ». Il convenait de voir ce qu'il advenait de celui-ci dans les nouvelles diasporas musulmanes d'Europe et d'Amérique où certains voudraient élaborer une « *sharī'a* de minorité ». Ce qu'en a dit Tareq Oubrou, imâm français parfois « en colère », démontre

²⁹ Aux pp. 101-140 de ce n° 6.

³⁰ Aux pp. 141-155 de ce n° 6.

³¹ Cf. son article « Perception par les *imâm*-s des travaux du CEFR », pp. 85-94), in *La fatwâ en Europe*.

combien il est possible d'en envisager l'application avec souplesse et intelligence, sachant y distinguer « la lettre et l'esprit ». Son effort, comme celui de beaucoup d'autres, est heureusement repris et avalisé institutionnellement par le Conseil Européen de la Fatwâ et de la Recherches dont il convenait d'analyser en détail le contenu d'une *fatwâ* importante, dont on sait qu'elle fera date parce qu'elle s'insère à sa manière dans un processus de lente révision de certains aspects de la doctrine économique et sociale, même si parallèlement le développement des banques islamiques et des secteurs *halâl* dans les supermarchés manifestent d'autres tendances dont il serait opportun d'analyser aussi les tenants et aboutissants. Quelles sont donc les grandes lignes de l'argumentation des *muftî-s* les plus conservateurs et du raisonnement des plus libéraux d'entre eux dans l'élaboration de leurs *fatwâ-s* ? La grande masse des *fatwâ-s* collectives récemment produites par des institutions d'initiative privée ou publique³² (les *dār al-iftā'* ou les fonctions de grand *muftî* qui dépendent des Etats) mérite que l'on s'interroge sur leurs « textes » de référence (Coran et Sunna), sur leurs adages préférentiels (*fiqh* et *iğtihād*) et sur leurs motivations circonstancielles (*maṣlaḥa* et *ḍarūra*). Un « vivre ensemble » harmonieux des communautés musulmanes avec les autres en des sociétés désormais pluralistes (surtout en Europe et en Amérique) en dépend très certainement et devrait donc faire l'objet d'un dialogue des plus francs au niveau de la morale, de la déontologie et du droit.

Maurice Borrmans

³² Il serait utile, à ce sujet, de tenter une première typologie des *fatwâ-s* contemporaines quant à leur fixisme intransigeant, ou à leur esprit d'ouverture, ou à leur capacité de compromission, en fonction de la dimension spatio-temporelle du cadre de vie de ceux et de celles qui en sollicitent l'énoncé auprès des *muftî-s*, et quant à l'échelle hiérarchique des argumentations qui y sont proposées (l'application de l'adage « al-islām ya'lū wa-lā yu'lā » qui fait prévaloir l'intérêt (*maṣlaḥa*) de l'islam et des musulmans y est-elle toujours supérieure aux autres ?). Cf. le recueil *Al-fatāwā al-islāmiyya, Les consultations juridiques islamiques*, Rome, PISAI, coll. Etudes Arabes n° 106-107, 2010, double pagination, 299 p., où les institutions gouvernementales de l'*iftā'* sont présentées aux pp. 10-16 (Egypte, Arabie Saoudite, etc...) puisqu'elles ont pour fin d'en assurer le contrôle et l'orthodoxie. Une analyse de certaines *fatwâ-s* algériennes, sous cet angle, fut effectuée en leur temps, cf. Maurice Borrmans, « A propos d'une récente *fatwâ* relative au statut familial des émigrés algériens », pp. 131-140, in *Revue de l'Occident Musulman, 'Mélanges Le Tourneau'*, n° 13-14, 1^{er} sem. 1973, et « *Fatwâ-s* algériennes », pp. 83-107, in *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani*, Roma, Università « La Sapienza », 1991.