
ENFANCE ET POLITIQUE DES ÂGES EN ISLAM

Approche interdisciplinaire

Mémoire réalisé par
BELKADI Chahraman

Promoteur
AZAIEZ M.

Lecteurs

LESCH. W.
CHRISTIANS L.L.

Année académique 2022-2023
Master en Sciences des religions, à finalité approfondie

L'enfance et la politique des âges en Islam

Approche interdisciplinaire

Introduction

La problématique de la majorité religieuse en islam est un sujet sur lequel nous ne trouvons aucune monographie en langue française. Le présent travail de recherche se propose de combler ce vide dans une perspective diachronique et évolutive qui nous mènera des premiers siècles de l'hégire à l'époque contemporaine.

Après avoir parcouru le champ lexical de la notion de majorité en langue arabe (*al-bulūgh*) et la bifurcation que prendra ce noyau sémantique dans l'établissement progressif du lexique juridique, nous présenterons une étude comparative de la politique des âges selon les principales écoles de jurisprudence islamique (*al-fikḥ*). Nous veillerons, dans une démarche relevant des principes du droit (*usūl al-fikḥ*), à préciser la nature des sources traitées par chaque école et à identifier la raison d'être des divergences nées de l'effort d'interprétation (*idjtihād*) de ces sources et les implications sociales pratiques qui s'en dégagent.

La question de la majorité religieuse nous a semblée importante à traiter dans une perspective diachronique car elle permet de cerner comment la politique des âges fut un instrument de contrôle mis au service de la construction de diverses identités religieuses et communautaires en terre d'islam; identités qui n'ont cessé de se cristalliser au fur et à mesure que les obédiences se distinguaient les unes des autres, mais également en raison des rapports entretenus entre ces mêmes communautés musulmanes et les autres communautés religieuses possédant leurs règles de fonctionnement propres en matière de statut personnel. Cette complexité de la politique des âges n'a d'ailleurs pas cessé de s'exacerber dans le monde contemporain où intervient également une éthique sécularisée prenant forme dans des conventions internationales et acquérant force de droit, notamment par la création d'un corpus de droit positif civil et pénal au niveau national.

Après cette approche généalogique de la politique des âges, envisagée d'un point de vue

général et abstrait, nous nous tournerons vers un cas d'étude spécifique, à savoir le Liban contemporain. Nous présenterons alors succinctement la complexité du système politique, juridique et judiciaire libanais, avant de mettre en lumière les enjeux dans lesquels s'inscrit notre réflexion sur la politique des âges et les rapports directs de cette dernière avec la protection de l'enfance. Nous y verrons comment cet enjeu éthique primordial de la protection de l'enfance se retrouve comme pris en étau entre une convention internationale, le droit civil libanais et les différents systèmes de droits religieux.

1. La notion de majorité entre culture arabe et droit musulman

1.1. Définition de la majorité

Le champ lexical du concept de « majorité » en langue arabe se construit à partir des flexions grammaticales de la racine *b-l-gh*. Le terme « *balīgh* » (i.e. majeur) provient de la racine trilitère du verbe *balagha*¹, un verbe régulier qui a plusieurs² significations dans la langue arabe.

Il peut signifier : arriver à ; conduire ; parvenir à la majorité, etc. Le schème grammatical de forme *fa' ʔl*, une fois appliqué à cette racine donne le mot « *balīgh* » signifiant « être majeur », mais également « travailler avec zèle et assiduité à quelque chose »³. Le sens du mot a évolué au cours de l'histoire pour ne signifier que la majorité dans l'usage courant de la tradition musulmane. C'est ainsi que nous trouvons mentionné dans l'Encyclopédie de l'Islam la définition suivante⁴ :

“BALĪGH” : Majeur, adulte ; bulūgh, puberté, majorité ; ant. “ṣaghīr” : minorité. (...) la majorité selon le droit islamique est, généralement parlant, déterminée par la maturité physique chez l'un et l'autre sexes. (...) La majorité est une des conditions de la pleine capacité légale (ḥadjr). (...) Le majeur qui est sain d'esprit ('āqil) est mukallaḥ, c'est-à-dire obligé de remplir ses devoirs religieux, et en conséquence, responsable en droit criminel.

Cette définition de l'encyclopédie s'inscrit dans le domaine du droit. Nous exposerons dans la

¹ LUWĪS, Ma'lūf, *Al-Mundjid fi-al-lugha*, Beyrouth, Dār machrek, 1986, p.48

² *Op cit*, p.43

³ KAZIMIRSKI, A. *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 1, p. 162, Al-Bouraq, Beyrouth, 2004.

⁴ LEWIS, Ch. PELLAT, Ch. et SCHACHT, J. , art “Balīgh”, dans *Encyclopédie de l'Islam II*, Vol. 1, p.1024, Brill, Leyde, 1960.

suite de l'exposé comment un noyau sémantique, né de l'usage linguistique courant, a permis de dégager une notion juridique lourde d'implications.

1.1.1. Approche sémantique

Nous nous appuyerons dans cette section sur différents ouvrages de lexicographie, que nous classerons du plus ancien au plus récent, toujours dans une perspective diachronique et généalogique.

L'un des plus anciens dictionnaires lexicographiques est celui d'al-Khalīl al-Farāhidī⁵. Ce dernier y définit le terme « *balagha* » par :

“L'homme éloquent (balghu) : éloquence, et il est arrivé à son plus haut degré. Une chose est mature c'est qui l'atteint la maturité⁶.”

On ne voit nulle mention de la puberté dans cette définition. Le premier terme (balīgh) signifie l'éloquence, la force de persuasion, le deuxième terme (balūgh) signifie une chose qui est parvenue “au plus haut degré”⁷.

Il y a mention d'un addenda à la définition ci-dessus dans l'encyclopédie d'al-Azharī⁸. Il reprend la définition ci-dessus et ajoute ceci :

Il est dit : le jeune enfant et la servante sont pubère : s'ils parviennent et sont tous deux majeur. Et Chāfi'ī dit : la servante est bāligh sans “tā' marbūta” — “bāligh” et non “bālighat” — .⁹

La notion de « maturité » ou de « majorité » est explicitement définie ici. C'est le terme “*adraka*” (comprendre) pour le jeune enfant et la servante. L'impact du juriste al-Chāfi'ī semble ici évident, considérant qu'il est surprenant de voir un philologue utiliser un terme juridique en

⁵ AL-FARAHĪDĪ, Khalīl (m 175/791), philologue de Bassora, Irak.

⁶ AL-FARAHĪDĪ, Khalīl. *Kitāb al-'ayn*, vol. 4, p.421, 1988.

⁷ KAZIMIRSKI, op cit, p.162

⁸ AL-AZHARĪ, Abū Mansūr Muḥammad b. Aḥmed,, (m 370/980) philologue, Hérat (actuel Afghanistan)

⁹ AL-AZHARĪ, Abū Mansūr Muḥammad b. Aḥmed, *Min tahdhīb al-lughā*, le caire, t (4), p.421

référence au père fondateur de cette discipline. Ensuite, il sera davantage explicité dans l'encyclopédie d'Ibn Sidah : ¹⁰

*Et le jeune enfant "est parvenu" c'est-à-dire qu'il est pubère, comme s'il avait atteint le moment où ses actions pouvaient être enregistrées et qu'il était devenu responsable*¹¹.

Deux mots font leur entrée : *iḥtilām* et *taklīf*. Le premier se réfère à la puberté et le second à la notion de responsabilité ou d'obligation. Le deuxième terme semble lié au début de la codification des lois musulmanes. En effet, ce terme est discuté dans le domaine d'*usūl al-fīkh*, une discipline réservée aux experts du droit. L'auteur établit un lien entre *iḥtilām* et *taklīf*, indiquant que la définition n'est plus seulement ce qu'elle est, mais également ce qu'elle implique. Le prochain auteur détaillera davantage cette notion.

Al-Hamīrī¹², le lexicographe, propose une définition plus détaillée. En plus de définir le terme "*bulūgh*" comme "arrivée", il donne plus de précisions sur le terme "*balagha*" en mentionnant les caractéristiques de la puberté et en incluant l'avis juridique des différentes traditions musulmanes.

*"Bulūgh" : au sens d' "arrivée", Dieu dit : "Ceci en offrande qu'il fera parvenir à la Ka'aba"*¹³

*"Balagha" : concerne le mineur ayant atteint la puberté, s'il a compris (adraka) que la responsabilité lui incombe. Dieu dit : "Et quand les enfants parmi vous atteignent la puberté, qu'ils demandent permission"*¹⁴.

Il poursuit et dit :

Les érudits ont établi que la majorité légale chez les jeunes est déterminée par l'atteinte de la puberté pour les hommes et le début des menstruations pour les femmes, combiné avec un certain nombre d'années. Abū Hanīfa a fixé cet âge 18 ans, (...) tandis qu'Abū

¹⁰ De son vrai nom Abū l-Ḥasan Ali Ismā'īl al-Maghribī al-Mursī, (m 458/1066), philologue, Murcie, Andalousie

¹¹ IBN SAYYIDIHĪ (Ibn Sidah). *Al-moḥkam wa-al-moḥīṭ al-a'zam*, t 5, Dār al-kutub al-'imiyya, Beyrouth, 2000, p.535-536

¹² AL-HAMĪRĪ, Ibn sa'd (m573-1178), juge, philologue, Sa'da, Yemen

¹³ Q5, 95

¹⁴ Q24, 59

Yūsuf et al-Chāfi'ī partagent l'opinion commune qui situe cet âge à 15 ans. Les érudits ont divergé en ce qui concerne les poils pubiens dans cette détermination. Abū Ḥanīfa a avancé l'argument que leur apparition n'indique pas nécessairement la puberté. En revanche, Abū Yūsuf et d'autres partageant cet avis ont soutenu que l'atteinte de la puberté est manifestée par les poils pubiens chez les hommes et les femmes. Concernant cette question, al-Chāfi'ī partage également cet avis, mais seulement en ce qui concerne les enfants issus de familles non-musulmanes. Toutefois, il maintient deux points de vue différents en ce qui concerne les enfants de familles musulmanes.¹⁵

Nous terminons cette section par Ibn Manzūr. Il a enrichi la signification du mot *balagha* dans son œuvre *Lisān al-'Arab*. Il a repris et développé les définitions d'al-Azharī, d'al-Chāfi'ī et de nombreux autres auteurs.¹⁶

La définition du mot "puberté" par les philologues a, au cours de l'histoire, comme nous le constatons, subi d'importants changements, modifiant ainsi son sens initial et englobant diverses caractéristiques. Finalement, ils se sont attachés à établir des tranches d'âges spécifiques pour marquer les étapes cruciales de la vie. Cependant, au fil du temps, ils ont également adapté l'utilisation du terme "puberté" au contexte social en vigueur, attribuant des caractéristiques propres à cette période de transition entre l'enfance et l'âge adulte. Ainsi, il est devenu le terme communément accepté pour décrire cette période marquée par une variété de seuils d'âge. Nous reviendrons par la suite sur cette notion de "seuil d'âge" et des divergences auxquelles elle donna lieu.

1.1.2. Approche exégétique

L'exégèse islamique est un domaine qui englobe toute une série de disciplines variées (les "sciences du Coran"), dont l'étude approfondie des variantes grammaticales, morphologiques et morphosyntaxiques du texte coranique mais aussi la sémantique, le droit et l'herméneutique.

Le concept d'âge légal fut en partie l'élaboration de cette pratique exégétique. En effet, la tradition exégétique islamique s'intéresse grandement à la compréhension de la notion d'âge,

¹⁵ AL-ḤAMĪRĪ, Ibn sa'd. *Chams Al 'oloum wa-dawā' kalām al-'arab mina al-kalūm*, t 1, Dār al-fikr, Damas, 1999, p.624-625

¹⁶ IBN MANZŪR. (m.711/1311), *lisān al-'arab*, t (8), p.420

telle qu'elle est mentionnée dans le Coran. Cette recherche a pour objectif d'explorer les différentes perspectives et interprétations que les exégètes islamiques ont développées concernant le concept d'âge. Nous examinerons les différentes façons dont le mot est utilisé, ses implications et ses significations dans le contexte coranique. A travers cette recherche, nous tenterons de mieux comprendre la richesse et la portée de ce concept et son importance pour la tradition exégétique islamique.

La racine trilitère du mot *balagha* se rencontre en 77 occurrences¹⁷ dans le Coran. 24 fois¹⁸ triconsonantiques (*balagha*), 27 fois¹⁹ dans différentes formes de flexion verbales (11 fois à l'a forme accomplie, 16 fois à la forme inaccomplie). Il apparaît également sous forme de flexion nominale (*bāligh*) 9 fois²⁰, 1 fois (*balīgh*)²¹ et 1 fois (*mablagh^{un}*)²², et enfin sous forme de (*balāgh*) 15 fois²³. Des 27 fois, le terme ne suffit pas à lui-même pour exprimer quelque chose. C'est un verbe transitif qui a besoin d'un complément afin de donner un sens à la phrase.

De ces différentes occurrences, ils en ressort 7 sens²⁴ que l'on peut regrouper en 3 catégories²⁵ ; la première fait référence à une destinée, illustrée par un processus de maturation physique. "Parvenir à un point", "atteindre", est le deuxième sens. Et enfin, le troisième sens correspond à l'expression de la perception d'une chose, même si elle n'est pas concrètement atteinte.

Nous poursuivons notre recherche dans le domaine de l'exégèse traditionnelle. Dans cette partie, nous nous baserons sur plusieurs ouvrages que nous citerons selon leur degré d'ancienneté. Afin d'illustrer notre propos, nous choisirons un passage qui fait référence à aux

¹⁷ BADAWI, M. *Dictionary of Qur'anic usage*, Leiden, Boston, 2008, p.111

¹⁸ Q.6, 19 ; Q12, 22 ; Q18; 86,90 et 93 ; Q24, 59 ; Q28, 14 ; Q37, 102 ; Q46, 15(2x) ; Q18,61 et 76 ; Q19, 8 ; Q33, 10 ; Q56, 83 ; Q75, 26 ; Q2, 231,232,234 ; Q65, 2, Q6, 128 ; Q3, 40 ; Q4, 6 ; Q34, 45 ;

¹⁹ Q18, 60 ; Q40, 36 ; Q17, 37 ; Q22, 5 ; Q40; 67,80 ; Q2, 196, 235 ; Q6, 152 ; Q13, 14 ; Q17, 34 ; Q48, 25 Q18, 82 ; Q17, 23 ; Q24, 58 ; Q5, 67 ; Q7,62,68 ; Q46, 23 ; Q33, 39 ; Q5, 67 ; Q7, 79,93 ; Q11, 57 ; Q72, 28 ; Q9, 6.

²⁰ Q5, 95 ; Q65, 3 ; Q13, 14 ; Q7, 135 ; Q16, 7 ; Q40, 56 ; Q6, 149 ; Q54, 5 ; Q68, 39.

²¹ Q4, 63.

²² Q53, 30.

²³ Q3, 20 ; Q5, 92,99 ; Q13, 40 ; Q14,52 ; Q16, 35,82 ; Q24, 54 ; Q29, 18 ; Q36, 17 ; Q42, 48 ; Q46, 35; Q64, 12 Q21, 106 ; Q72, 23.

²⁴ BADAWI. Op cit, p.111-112

²⁵ AL_RAGHĪB AL-AŞFAHĀNĪ, Al hosseyn b. mohamed (m502/1108), *al-mofradāt fī gharīb al korān*, egypt, 1970, p.144

termes techniques de "majorité chrématique"²⁶ et de "puberté". En effet, il existe huit²⁷ passages pour le premier et deux²⁸ pour le second. Cette sélection ne sera pas préjudiciable à notre compréhension du sujet.

Nous débutons par l'un des plus anciens ouvrages exégétiques coraniques. Il s'agit du tafsīr d'al-Tabari²⁹. Selon l'auteur, Ḳatāda rapporte une définition de la majorité chrématique comme étant atteinte à la puberté. Ceci est rapporté dans le passage suivant³⁰ :

“Puis quand il atteint la majorité chrématique³¹”; il a dit : trente-trois ans. Et d'autres ont dit : c'est atteindre la puberté”³².

Un peu plus bas il cite de Chu'bā :

“Il (Chu'bā) a dit : la majorité chrématique implique la puberté, à partir de ce moment lui sont enregistrées bonnes et mauvaises actions”³³.

En poursuivant l'explication du terme “majorité chrématique”, l'auteur dit ceci :

“Si l'objectif était de rapprocher les âges, il est indéniable qu'un alignement de 33 à 40 ans est préférable à un alignement à 15 ans ou 18 ans”³⁴.

Dans un autre passage³⁵, Il explicite cette notion et relate un récit lié à Malik pour illustrer qu'il

²⁶ Florence Renucci souligne la différence établie entre les juristes classique entre la majorité somatique, portant sur les personnes, de la majorité chrématique, portant sur les biens. Cette distinction est aussi retenue par Hervé Bleuchot dans un ouvrage que nous aurons l'occasion de citer à la page suivante.

Voir RENUCCI, Florence, *Le Statut personnel des Indigènes en Algérie en en Lybie*, p. 73, consulté sur <https://theses.hal.science/tel-02658018/>, le 25/07/2023 à 15h.

²⁷ Q4, 6 ; Q6, 152 ; Q12, 22 ; Q17, 34 ; Q18, 82 ; Q22, 5 ; Q28, 14 ; Q40, 67 ; Q46,15

²⁸ Q24, 58 et 59, BADAWI, ibid, p.232

²⁹ Moḥammed ibn Jarīr al-Ṭabarī connu sous le nom Imam abū Ja'far al-Ṭabarī(m310/923), historien, exégète, Bagdad, Irak

³⁰ Q46, 15

³¹ BLEUCHOT, Hervé, *Le droit musulman*, t 2, presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000. P.467 ; L'auteur traduit “al-achadd” par la notion de majorité chrématique

³² AL-ṬABARĪ, Abū Dja'far, *djāmi' al-bayān fī ta'wīl al-ḳorān*,t 21, 2001, p.139

³³ Ibid., p.139

³⁴ Ibid p.140

³⁵ Q6, 152

s'agit de l'âge de la puberté³⁶.

Nous avons passé en revue quelques passages concernant la notion de majorité chrématique précédemment. Nous clôturons cette section avec le concept de puberté.

Dans les deux passages mentionnant la puberté, l'auteur ne mentionne pas d'âge précis et se contente de le définir par le terme puberté "*iḥtilām*"³⁷.

Nous poursuivons avec un auteur du 10^e/16^e siècle. il s'agit de al-Zamakhsharī³⁸

Ce dernier définit la puberté en s'appuyant sur un verset³⁹, et dit ceci :

"Si les enfants prennent l'habitude de le faire, puis sortent de l'enfance par l'atteinte de la puberté ou un âge auquel ils sont considérés comme pubères".

Et quelques lignes plus bas il précise :

*"Si je disais quel est l'âge auquel on atteint la puberté ? Je dirais : Abū Ḥanīfa a dit dix-huit ans pour le garçon et dix-sept ans pour la servante. Et la plupart des savants à 15 ans pour les deux sexes."*⁴⁰

Pour cet auteur, concluons en faisant une dernière observation sur le verset⁴¹ concernant la majorité sexuelle, où l'auteur rapporte l'opinion d'Abū Ḥanīfa. Selon ce dernier, pour déterminer l'âge de la majorité chrématique, il faudrait attendre jusqu'à l'âge de 25 ans, car il considère que la puberté pour un garçon est fixée à 18 ans.

Nous terminons cette section avec al-Suyūṭī⁴², l'auteur de commentaire du Coran intitulé *al-durr al-manthūr*. L'auteur ne nous fournit que peu d'informations concernant la puberté⁴³. Cependant, il apporte plus de détails en définissant la majorité chrématique. Il

³⁶ AL-TABARĪ, Op. cit., p.663

³⁷ Ibid, p.214-215

³⁸ Abu al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-Khawarizmī al-Zamakhshari (m538/1143) de Khorezm, actuel Ouzbékistan

³⁹ Q24, 59

⁴⁰ AL-ZAMAKHCHARĪ, *Tafsīr al-Kachchāf*, t 3, 1987, p.254

⁴¹ AL-ZAMAKHCHARĪ, op cit, t 1, p.473

⁴² Djalāl Addīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), il était un exégète, historien et bien d'autres fonction

⁴³ AL-SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manthūr*, t. 6, Dār al-fikr, Beyrouth, 2011, p.220.

mentionne que l'âge de la majorité sexuel est fixé à 15 ans⁴⁴. En ce qui concerne l'âge de la majorité chrématique, il est fixé à 10 ans dans un passage⁴⁵ et à 15 ans dans un autre⁴⁶ :

Les exégètes que nous avons abordés ci-dessus confondent les définitions des termes en faisant un amalgame. Nous avons remarqué qu'ils se concentrent principalement sur la majorité chrématique, tandis que les autres majorités sont définies en fonction de celle-ci. L'importance de l'âge est relativisée du fait de sa variabilité.

1.1.3. Dans les ouvrages juridiques

Dans notre recherche, un seul ouvrage de jurisprudence reprend la définition de puberté. Il s'agit du livre *Al-Umm* d' al-Chāfi'ī⁴⁷ :

*“ Et lorsque l'adolescence atteint l'âge de quinze ans révolus, les garçons et les filles sont considérés de la même façon, à moins que les garçons n'éjaculent ou que les filles aient leurs règles avant cet âge”*⁴⁸

Notre étude ci-dessus sur le concept de majorité met en évidence comment différentes disciplines, particulièrement juridiques, interagissent ensemble. Au fil des siècles, il y a eu un changement sémantique progressif du terme. Ce glissement semble être dû à la volonté de fixer un âge spécifique. Il est important de noter que cet âge a varié au fil du temps pour les différentes notions de majorité. Dans le prochain chapitre, cette complexité sera approfondie lorsque chaque tradition cherchera à se baser sur des faits concrets pour établir une date précise.

⁴⁴ Ibid, t2, p.435

⁴⁵ Ibid, t4, p.518

⁴⁶ Ibid, t3, p.384

⁴⁷ Muhammad b. Idrīs al-Chāfi'ī (m204/804), juriste, théologien, fondateur des usūl al-fiqh et de l'école de jurisprudence éponyme.

⁴⁸ AL-CHĀFI'Ī, *Kitāb al-Umm*, t 3, 1983, p.220.

2. La politique des âges selon le droit musulman

La puberté se distingue par des caractéristiques majeures pour les deux sexes⁴⁹, telles que l'apparition de l'éjaculation nocturne (*al-iḥtilām*), la croissance des poils pubiens et l'âge atteint. Cependant, certaines caractéristiques spécifiques sont réservées exclusivement aux femmes⁵⁰, comme les menstruations ou la grossesse. En outre, d'autres traits considérés comme secondaires⁵¹ ont fait l'objet de débats parmi les juristes : le développement des seins, la croissance des poils sous les aisselles, l'apparition de poils rancis, la pousse de la barbe et de la moustache, la taille de l'individu, la symétrie du bout du nez, l'approfondissement de la voix et même le duvet autour du cou.

L'âge auquel la puberté est atteinte est une question qui a suscité beaucoup d'intérêt dans la tradition juridique islamique. La puberté représente un tournant majeur dans la vie d'un individu, marquant le début de sa responsabilité religieuse et de sa maturité. Dans cette section de notre recherche, nous nous pencherons sur les différentes perspectives offertes par les juristes musulmans concernant l'âge de la puberté. Nous analyserons les arguments tirés des sources islamiques classiques ainsi que les divergences d'opinions qui ont émergé au fil du temps. Cette étude vise à fournir une compréhension approfondie des différentes interprétations de l'âge de la puberté dans la tradition juridique islamique, en offrant un aperçu des débats et des raisonnements principaux qui ont façonné ces perspectives.

À cette fin, nous proposons comme base de notre réflexion, une traduction d'un chapitre de l'ouvrage de Mūsa Mahmūd Ighbāriyya intitulé "*Al-bulūgh wa al-ruchd fī al-charī'a al-islāmiyya*"⁵². Avant de produire cette traduction, nous proposerons aux lecteurs un aperçu des différentes écoles juridiques dont il est question dans l'ouvrage traduit afin d'en faciliter la compréhension.

⁴⁹ CHAMS AL-DĪN, Amīr al-khuzā'ī, Mahmūd, Ḍawābiḥ al-bulūgh 'inda al-fuḳahā', p.16

⁵⁰ Ibid, p.66

⁵¹ Ibid, p.92

⁵² IGHBĀRIYYA, Mūsa Mahmūd. *al-bulūgh wa-al-rruchd fī al-charī'a al-islāmiyya*.2011, p.122-136

2.1. Les différentes écoles de Droit musulman

Les deux grandes familles d'écoles juridiques islamiques, à savoir les écoles sunnites et les écoles chiites, possèdent des ramifications aux caractéristiques distinctes.

Les écoles sunnites, qui sont majoritaires dans le monde musulman, sont basées sur les enseignements du prophète Mahomet et des Compagnons qui lui ont succédé. Elles se basent principalement sur les sources traditionnelles du droit islamique, à savoir le Coran, la Sunna (les traditions du prophète) et les consensus des juristes. Les écoles sunnites les plus répandues sont les écoles ḥanafite, malikite, chāfi'ite et ḥanbalite. Chaque école a ses propres interprétations et méthodes d'analyse juridique, mais elles partagent globalement les mêmes principes fondamentaux.

D'autre part, les écoles chiites sont basées sur les enseignements des imams chiites, qui sont considérés comme les successeurs divinement choisis du prophète Mahomet. Les chiites, qui représentent une minorité du monde musulman, ont développé leurs propres écoles juridiques qui diffèrent des écoles sunnites à bien des égards. Les principales écoles chiites sont les écoles imamites (ou dja'farites), les écoles zaydites et les écoles ismaéliennes. Les écoles chiites accordent une plus grande importance à l'interprétation individuelle et l'exégèse des textes religieux par les imams, tout en considérant les concepts de leadership et d'infaillibilité des imams comme essentiels dans la compréhension de la loi islamique.

Bien que les écoles sunnites et les écoles chiites diffèrent dans certaines de leurs interprétations et pratiques juridiques, elles partagent l'objectif commun de régir la vie des musulmans en se référant aux principes et aux valeurs de l'islam. Ces différences peuvent également être perçues dans divers aspects du droit, tels que le mariage, le divorce, les transactions commerciales, les pénalités, l'héritage, etc.

Ces deux grandes familles d'écoles juridiques islamiques ont évolué au fil du temps et continuent de se développer en réponse aux besoins et aux défis rencontrés par les communautés musulmanes à travers le monde. Elles jouent un rôle essentiel dans la préservation et l'application des enseignements religieux au sein des sociétés musulmanes, tout

en offrant une vision contextuelle et pratique de la loi islamique.

Les fondateurs des quatre écoles juridiques sunnites⁵³ sont chronologiquement : Abū Ḥanīfa (m.150H/767 apr. J.-C.) ; Mālik ibn Anas (m.179H/795 apr. J.-C.) ; Moḥammed ibn Idriss al-Shāfi‘ī (m.204H/820 apr. J.-C.) ; Aḥmed ibn Ḥanbal (m.241H/855 apr. J.-C.). Ces maîtres ne sont de fait, comme nous le verrons ci-après, que des éponymes⁵⁴.

L'école Ja'farite, principalement suivie par les chiites duodécimains⁵⁵, se distingue par ses propres méthodes d'interprétation. Cette tradition fait référence à l'école de jurisprudence islamique fondée par l'imam Jafar al-Sadiq (m. 148H/ 765 apr. J-C), un descendant du prophète Mahomet. Pour le besoin de notre travail, nous donnons une synthèse de chacune des écoles et ainsi mettre en lumière les véritables auteurs et diffuseurs de ces corpus juridiques.

Il est important de noter que ces écoles juridiques islamiques partagent de nombreux points de vue et principes communs, mais peuvent différer dans certains aspects mineurs de l'interprétation et de l'application de la charia.

2.1.1. La tradition ḥanafite⁵⁶

Al-Nu‘mān b. thābit b. Zūṭā Abī Ḥanīfa al-kūfī⁵⁷ (80-150H) n'a rien écrit de son vivant. Ce sont ces deux⁵⁸ disciples Abū Yūssuf al-Anṣārī (182H-798) et Abū ‘Abdallah al-Chaybānī (189H-805) avec son ouvrage *Zāhir al-riwāya* qui en ont fait sa renommée. Ces deux disciples sont connus sous l'appellation “ṣāḥibay Abī Ḥanīfa”. Le premier est l'auteur de l'ouvrage *al-Kharādj*. Il était juge à *Bagdad*⁵⁹. Le deuxième, quant à lui, a d'abord été juge à Raḳqa et ensuite à Bagdad⁶⁰. Cette tradition a eu un rayonnement sous l'empire ottomane et ce, jusqu'à ce jour. La *Madjalla* était, à titre d'exemple, un code des contrats ḥanafite en vigueur dans les juridictions. Cette tradition a existé également en *Egypte*. A l'université d'al-Azhar, on y

⁵³ LARGHMANI, Slim, *les écoles juridiques du sunnisme dans pouvoir*, 2003, t 1 104, p.21 à 31

⁵⁴ BLEUCHOT, op cit, t 2, p.126

⁵⁵ Op cit, p.141

⁵⁶ Ibid, p.765

⁵⁷ www.tarajm.com/people/11320 ; voir également Bleuchot ibid,p.74

⁵⁸ LARGHMANI, op cit, p.20

⁵⁹ BLEUCHOT, op cit, p.74

⁶⁰ www.tarajm.com/people/12160 ; BLEUCHOT,ibid, p.74

enseigne l'ouvrage de Burhān al-Dīn al-Marghinānī (530-593H).

2.1.2. La tradition malikite⁶¹

La tradition nous renseigne que l'Imam Mālik b. Anas b. Mālik b. Abī 'āmir (93-179H)⁶² est le père de *Muwatta'*. Cependant, rien n'a survécu si ce n'est les deux versions. Le premier et le diffus est Abou 'abd al-Salām b. Sa'īd b. Ḥabīb al-Tanūkhī (160-240H) (777-854) connu sous le nom de Saḥnūn. Il était juge à *Qayrawān*. Le deuxième, Abū 'Abdallah al-Chaybānī (189H-805) est un autre transmetteur de *Muwatta'*⁶³. Il semble⁶⁴ exister une troisième version rapportée par Chāfi'i lui-même. Cette tradition s'implanta dans le *Maghreb* et particulièrement en *Egypte* et en *Andalousie*.

2.1.3. La tradition Chāfi'ite⁶⁵

Abū 'Abdallah Muḥammad b. Idrīs b. al-'Abbās b. 'uthmān b. al-Chāfi' (150-204H), connu sous l'appellation al-Imām al-Chāfi'ī, est l'auteur de l'ouvrage *al-risāla* (l'Épître). Le premier traité sur le fondement de la jurisprudence. Le corpus juridique *Kitāb al-Umm* est connu de son disciple al-Rabī' b. Sulaymān al-Murādī⁶⁶ (174-270H)⁶⁷. Il est originaire d'Égypte. Comme pour la tradition ḥanafite, à al-Azhar, on enseigne l'ouvrage "*Kanz al-rāghibīn*" d'al-Maḥallī (788-852H)⁶⁸ qui est un commentaire de l'ouvrage "*Minḥādī al-ṭālibiyyīn*" d'al-Nawawī (631-676H)⁶⁹. Ce rite est répandu en *Perse* et *Transoxiane*⁷⁰.

2.1.4. La tradition ḥanbalite⁷¹

Il est le rite le plus pauvre. En effet, il n'a pas eu autant d'échos que les trois premiers. Cela est

⁶¹ BENJAMIN, Vincent, *études sur la loi musulman (rite de Malek)*, législation criminelle, Paris, 1842

⁶² www.tarajm.com/people/14535

⁶³ BLEUCHOT, p cit, p.74

⁶⁴ www.tarajm.com/people/14535 (ṭabaḳat al-ḥuffāz-li-djalāl addīne al-Suyūṭī)

⁶⁵ BLEUCHOT, ibid, p.775

⁶⁶ Ibid, p.90

⁶⁷ www.tarajm.com/people/11401

⁶⁸ www.tarajm.com/people/12398

⁶⁹ www.tarajm.com/people/11036

⁷⁰ BLEUCHOT, op cit, p.91

⁷¹ BLEUCHOT, op cit, p.95

dû probablement que le rite n'a eu d'importance que vers la fin de la dynastie des *Bouyides*⁷². L'œuvre principale *al-Musnad* serait de son fils Abdellah. En effet, *Kitāb al-Djāmi* d'Ahmed b. Mohammed b. Hārūn al-Baghdādī Abi Bakr al-Khallāl⁷³ (234-311H) est à l'origine de la diffusion de cette tradition. Ce rite était dominant à Bagdad avant de se répandre en Syrie.

Chacune des quatre traditions était présente dans différentes régions des territoires musulmans (*Dār al-islām*). Certains rites étaient dominant dans une zone géographique particulière tandis que dans d'autres elles se chevauchaient. C'est le cas en Egypte. Cette cohabitation va amener en 665, à l'époque des Mamlouks donc, le sultan Mālik al-Zāhir Baybars (625-676) a institué un tribunal pour chaque tradition⁷⁴. D'abord en Egypte ensuite en Syrie. Depuis lors, les quatre écoles juridiques sont officiellement établies dans la tradition sunnite.

2.1.5. La tradition zāhirite

L'école zāhirite est l'une des écoles sunnites qui a prospéré au sein du monde musulman à la même époque que les quatre écoles reconnues. Son fondateur est *Dāwūd b. 'Alī b. Khallaf al-Isbahānī al-Zāhirī* (815-883). Il a écrit des ouvrages dans plusieurs disciplines. Cette école n'a pas survécu du fait probablement de leur approche de l'apparence littérale (zāhir) de l'interprétation du coran et des ḥadīth.⁷⁵

Parmi les œuvres majeures, on peut citer le "*Fisāl fi al-milal*", une histoire critique des religions, ainsi que le "*Falsafat al-akhlāq*", un ouvrage portant sur les "traits de caractère et le comportement". Son père étant vizir du gouverneur amiride⁷⁶, il fut élevé dans le milieu du pouvoir.

Les variations du rite selon cet école se concentrent principalement sur les domaines des *usūl al-fīkh* (les principes du droit). Dāwūd, le fondateur, décéda à Bagdad en 883, bien que régulièrement citée dans les ouvrages classiques de droit, cette école n'a jamais connu de succès majeur et resta minoritaire une fois le malikisme rétabli en Andalousie et en Afrique du Nord.⁷⁷

⁷² BENJAMIN, op cit, p.27

⁷³ BLEUCHOT, ibid, p.97

⁷⁴ BENJAMIN, op cit, p.27

⁷⁵ BLEUCHOT, op cit, p.95

⁷⁶ GUICHARD, Pierre. *Ibn Hazm et son temps dans L'Espagne et la Sicile musulmane aux XI^e et XII^e s.*, p.102-107

⁷⁷ BLEUCHOT, op cit, p.95

2.1.5. La tradition dja'farite

Il existe certainement des divergences parmi les juristes de l'école jafarite.⁷⁸ Il a existé deux tendances. La première, la seule à avoir survécu, se base sur les procédés de raisonnement alors que la deuxième la réfute. Le premier fondateur de la première tendance est Muḥammad Ya'qūb al-Kulaynī (m328/939) qui est l'auteur du *Kitāb al-Kāfī*. Ensuite Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayhī al-Qummī dit également as-Sadūq (m381/991), a compilé le *Kitāb man lā yaḥḍuruhu al-faḳīh*. Enfin, Abū Ja'far Muhammad b. al-Hassan connu sous le nom de Cheikh at-Tūsī (m460/1067) a compilé deux ouvrages ; *al-Istibṣār* et *Tahdhīb al-aḥkām*⁷⁹.

Les écoles juridiques maintenant présentées, ainsi que leurs maîtres éponymes, nous pouvons à présent produire la traduction de l'ouvrage de M. Ighbāriyya concernant la détermination de l'âge de la puberté dans le droit musulman.

2.2. Âge et majorité légale : extrait traduit du livre de Mūsā Maḥmūd Ighbāriyya

Le coran définit la fin de la phase de l'enfance selon les signes de la puberté⁸⁰, signes par lesquels commence la phase dite de la majorité légale (al-bulūgh). Il ne l'a pas défini sur base d'un âge précis, communément reconnu. Je pense qu'en cela, le Coran a pris en compte les différents rythmes biologiques que nous trouvons aussi bien dans l'espèce humaine, qu'entre chaque individu. Mais est-il possible de considérer la puberté comme un critère scientifique satisfaisant dans la détermination de statuts légaux applicables tant sur le plan social que sur le plan économique ? Existe-t-il d'autres critères plus aisés à prendre en compte ?

J'entends par le terme aisé⁸¹-si l'on peut l'exprimer ainsi- la détermination d'un âge légal

⁷⁸ BLEUCHOT, *ibid*, p.118

⁷⁹ *Ibid*, p.374

⁸⁰ L'auteur utilise le terme "*iḥtilām*" : qui signifie le songe, une pollution nocturne.

Pour toutes les références utilisées par l'auteur, nous renvoyons le lecteur au texte original arabe qu'il trouvera en annexe du présent mémoire.

⁸¹ Le terme dans le texte "aysar".

propre à la majorité. C'est à ce propos qu'il y a eu tant de dissensions entre les différentes écoles juridiques et même à l'intérieur de chaque école prise en elle-même. Ces divergences portèrent sur quatre niveaux :

1. La pensée-même d'un âge légal de la majorité ;
2. Les indices probants et les causes permettant de définir cet âge ;
3. Le fait de définir un âge plutôt qu'un autre ;
4. L'étendue de la responsabilité légale à laquelle la personne ayant atteint cet âge serait astreinte.

La présente recherche vise à dévoiler la façon dont les juristes ont traité ces différents niveaux d'interrogations, sachant que le pivot de cette controverse est un hadīth d'Ibn 'Umar, sur lequel il y a, d'après eux, accord quant à l'authenticité, alors qu'en même temps ils divergent sur son contenu implicite (*al-mafhūm al-tachrī*)⁸² et ce que nous pouvons en déduire.

Hadīth d'Ibn 'Umar relatif à l'âge (de la majorité) : D'après Nāfi', Ibn 'Umar a dit que " le Prophète (SAS) le passa en revue le jour d'Uhud pour juger mon aptitude au combat ; j'avais alors quatorze ans et, me jugeant trop jeune, il me renvoya. Il me passa encore en revue lors de la journée de la Bataille du Fossé, où j'avais quinze ans, et il m'autorisa à combattre ». Nāfi' a dit : j'ai rejoint 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, alors Calife, afin de lui narrer ce récit et il répondit : " ceci est la limite entre le mineur [enfant] et le majeur [adulte] ". Et il prescrivit alors à ses gouverneurs que soient enrôlés obligatoirement ceux qui ont atteint quinze (ans). Il y a un ajout dans le récit de Muslim : " et ceux qui sont en deçà de cet âge soient considérés comme enfants à charge de leurs parents ".⁸³

Le récit ci-dessus est cité dans plusieurs ouvrages en son contenu, moyennant certaines divergences dans les termes de sa formulation, parfois avec un mot en plus ou en moins dans cette formulation pouvant d'ailleurs influencer de façon importante sur la compréhension de son contenu. Ceci sera rendu explicite au travers des controverses qu'eurent les juristes au sujet du contenu de ce hadīth et la défense de leur argumentaire, sachant qu'ils étaient convaincus

⁸² *Al-manṭūq* et son contraire, *al-mafhūm*, sont des termes consacrés en droit musulman pour distinguer ce qu'établit explicitement ou implicitement un indice probant quelconque. Il s'agit de distinguer "ce qui est dit" de "ce qui doit être compris".

⁸³ *'Iyyāl* désigne ici le groupe familial. Nous parlerions aujourd'hui des personnes mises sur la composition de ménage de leurs parents.

que ce dernier l'emportait sur tout autre. Le tout en raison du fait que les écoles juridiques divergent sur les quatre niveaux d'interrogations mentionnées ci-dessus, ce qui m'a poussé à clarifier la position précise propre à chaque école.

Avant de commencer, il nous faut apporter une précision : le ḥadīth mentionné ne comprend aucune parole du prophète (SAS). Il ne porte que sur la description faite d'Ibn 'Umar et ne rapporte que les paroles de ce dernier. Tous les juristes sont d'accord à ce sujet. Sur base de cela, l'on ne peut trouver dans le texte mentionné ci-dessus aucun propos explicite du prophète délimitant un âge particulier pour la majorité, ce qui ne se retrouve d'ailleurs pas davantage dans les autres variantes de ce ḥadīth. Dans la narration rapportée ci-dessus, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz fixe l'âge de la majorité à 15 ans; or, nous mentionnerons plus loin un autre récit rapporté portant sur la parole de 'Umar.

a) L'école hanafite

Les juristes ḥanafites sont d'accord sur un principe, à savoir l'idée de déterminer un âge pour la majorité. Mais ils se divisent en deux points de vue différents sur la façon de déterminer cet âge et se disputent au sujet des indices probants avancés.

Le premier point de vue s'appuie sur la phrase de l'Imām Abū Ḥanīfa déclarant la jeune fille majeure à 17 ans et le jeune homme à 18 ou 19 ans, selon les différentes narrations rapportées.

Le second point de vue parle de 15 ans pour les deux genres et est porté par les deux disciples de l'Imām : Abū Yūsuf et Muḥammad b. al-Ḥasan al-Chaybānī, ce dernier ayant rendu un avis juridique sur ce sujet pour cette école.

En règle générale, les adeptes hanafites, à l'exception d'al-Jaṣṣāṣ, réfutent le récit d'Ibn 'Umar en tant qu'indice probant légitime concernant l'âge de la majorité car ils considèrent que l'autorisation de participer à la guerre qui lui fut donnée par le Prophète (sas) n'a pas pour cause l'atteinte de la majorité légale mais plutôt son aptitude au combat.

A l'appui de leur argument, cet autre récit, rapporté par al-Tirmidhī, dans lequel 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dit « et ceci sera la limite de démarcation entre les enfants et les combattants ». On doit se rappeler que les ḥanafites et malikites ne font pas de la majorité une condition pour

participer à la guerre, pour lui préférer le critère de la force (physique) au combat, même si le sujet n'est pas majeur ; selon l'adage "il se peut qu'un adolescent soit plus fort physiquement qu'un adulte majeur".

On rapporte deux indices probants avancés par Abū Ḥanīfa à propos de l'âge de majorité : le premier, est l'exégèse qu'Ibn 'Abbās donne des termes la "majorité chrématique" (bulūgh al-achadd) signifiant 18 ans qu'il déduit du verset coranique : « Et ne vous approchez des biens de l'orphelin que de la plus belle manière, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa majorité chrématique » (Q6, 152 ; Q17, 34). Nous avons passé en revue les propos d'Ibn 'Abbās et d'autres sur ce sujet et nous avons trouvé que certains fixaient même cet âge de majorité bien accomplie à 40 ans. Ce qui est ici digne d'attention, c'est le propos de certains ḥanafites selon lequel la majorité chrématique est de deux sortes : l'enfant bien accompli (achadd al-ṣabī) à ses 18 ans et l'adulte bien accompli (achadd al-radjul) à ses 40 ans.

Le second indice probant repose sur le jugement habituel empirique (hukm al- 'āda) et le principe juridique d'" al istiṣhāb al-ṣighar" qui décrète la continuité d'un état en l'absence de changement de circonstances. Habituellement, l'âge de la puberté⁸⁴ est de 15 ans, dans la mesure où le texte coranique et le ḥadīth prorogent l'enfance jusqu'à la puberté, à quoi peut s'ajouter une certaine période d'attente de trois ans, appelée "muddat al-ya's" (durée d'expectative), durant laquelle nul ne manquera d'atteindre la puberté. Par conséquent, l'âge de la puberté sera dix-huit ans. Et, vu que la jeune fille est habituellement plus vite pubère que le jeune homme, on diminuera ainsi pour elle l'âge de la puberté d'un an, pour former dix-sept ans.

Il apparaît que les deux indices probants ci-dessus sont ceux des juristes ḥanafites et sans être nécessairement répertorié par Abū Ḥanīfa lui-même, ces juristes ne le font d'ailleurs pas remonter jusqu'à lui. Certains d'entre eux mentionnent seulement le premier indice probant alors que d'autres mentionnent les deux dans leur intégralité.

J'ai la conviction que l'indice probant utilisé par les deux compagnons et disciples d'Abū

⁸⁴Le jugement empirique vise ici la puberté, bien que le terme employé soit le terme bulūgh que nous avons traduit jusqu'ici par "majorité". Or, la recherche vise justement à déterminer si la puberté est un critère déterminant pour fixer la majorité. Nous avons préféré ici être fidèle à l'esprit du texte plutôt qu'à la littéralité afin de ne pas laisser de place à la confusion pour le lecteur francophone.

Ḥanīfa est le hadīth d'Ibn 'Umar cité supra. Mais je n'ai pas trouvé un seul des juristes ḥanafītes en faire mention si ce n'est Al-Djaṣṣās. Manifestement, ils ont repris d'eux l'âge de 15 ans tout en réfutant le hadīth comme indice probant. Ils ont alors opté pour un argumentaire rationnel et philosophique n'ayant son pareil chez les autres juristes.

Al-Kāsānī rapporte les raisons suivantes afin d'explicitier son avis, à propos de ceux qui optent pour quinze ans : "Ce qui influe en l'occurrence est en réalité la raison [l'intellect], fondement même sur lequel repose cette question de la majorité. C'est par la raison que se fondent les jugements. Toutefois, la puberté est un seuil limite fixé dans la législation car elle est l'indice probant d'une raison bien formée. D'ordinaire, la puberté ne se produit pas plus tard que 15 ans. Et si le sujet outrepassé cet âge, c'est qu'il est atteint de dysfonctionnement physiologique, ce dernier n'entraînant pas nécessairement un dysfonctionnement psychique.

Dans le paragraphe ci-dessus, on y trouve un mélange entre : la raison, puberté et le jugement habituel empirique.

Al-Kāsānī reconnaît la puberté, et reconnaît également que d'habitude elle ne dépasse pas les quinze ans. Il confirme par ailleurs que ce qui détermine la majorité légale (al-bulūgh) est bien la raison. Si le sujet n'est pas pubère à ces quinze ans c'est qu'il y a un défaut ou maladie physiologique [pathologique]. Ensuite il aboutit au résultat en énonçant : ce défaut n'altère pas nécessairement un défaut à la raison.

Je ne vois pas comment al-Kāsānī est arrivé à cette conclusion alors que celle-ci, à mon sens, requiert des recherches expérimentales relevant du domaine de la médecine et des sciences sociales. Al-Kāsānī lie l'âge de quinze ans à la raison, comme s'il voulait dire : celui qui parvient à cet âge est de facto parvenu à la majorité légale car il est doué de raison [discernement]. Il fait semblant d'ignorer la maturité sexuelle, et oublie de mentionner dans son commentaire le cas du sujet pubère dément ou porteurs d'un autre handicap mental.

Nous trouvons chez Al-Barzalī, juriste malékite, une opinion différente de celle d'Al-Kāsānī menant à d'autres conclusions. Voici ce que dit ce dernier : "il est vrai que la puberté accroît la raison, et que le sujet pubère sera davantage raisonnable que lorsque la puberté faisait défaut. Et pour preuve on constate qu'un homme à qui la raison était attribuée, une fois castré, voit sa raison diminuer".

Al-Usrūchanī et d'autres rapportent une autre raison reprise de Sadr al-Islam Abī al-Yusr(493/1100) où il dit : " l'avis juridique (fatwā) de notre époque doit se conformer à leur jugement (i.e. à celui des deux compagnons d'abū Ḥanīfa), car la durée de vie est courte de nos jours".

Il ressort du paragraphe ci-dessus que l'indice probant, ou ce qui pousse à fixer l'âge de 15 ans, appartient au registre de l'arithmétique et de la statistique, ce qu'indique les propos : " car la courte vie de nos jours".

Cette expression, à mon sens, révèle plusieurs idées d'importance majeure, parmi lesquelles :

- *Premièrement : la fixation de l'âge de l'enfance est liée à l'espérance de vie moyenne. Si la moyenne augmente, le seuil fixé à l'âge de l'enfance augmente, si elle diminue ce seuil diminue.*
- *Deuxièmement : sur base de cette première idée, l'âge de quinze ans n'est en rien une obligation. Il est susceptible d'augmenter ou diminuer suivant l'espérance de vie propre à chaque époque.*
- *Troisièmement : possibilité d'une variation de l'âge pivot déterminant la majorité légale d'un milieu social à un autre et ce, au sein d'une même époque, en raison de l'influence exercée par les conditions de santé , l'alimentation et leur relation avec l'espérance de vie moyenne. Là où ces conditions de vie s'améliorent, l'espérance de vie augmente et là où elles se détériorent, l'espérance de vie diminue. Par exemple, il se pourrait que l'âge de la majorité soit de 15 ans pour une société où l'espérance de vie moyenne est de 60 ans et en même temps dans un autre milieu social (dans un autre pays par exemple), l'âge de la majorité soit de 20 ans parce que l'espérance de vie moyenne y serait de 80 ans.*
- *Quatrièmement : Il se dégage des analyses précédentes comme un parfum perceptible selon lequel les textes religieux ne sont pas coercitifs et ne forment pas à eux seuls des indices probants suffisants pour déterminer l'âge de la majorité légale, et nous dirions même par déterminer la puberté si nous prenons en compte les derniers arguments avancés. Dans tout ceci, je pense qu'il y a une évolution législative lourde de conséquences, pas uniquement du point de vue jurisprudentiel, mais également du point de vue de la théologie dogmatique selon laquelle le Coran occupe la place d'une puissance législatrice, dogme indiscuté par les musulmans eux-mêmes. Bien évidemment nous envisageons ici les choses en les poussant à*

l'extrême tant dans la compréhension que dans l'analyse. Pourtant, en dépit de ce qui a été dit, et en contradiction de l'analyse que nous venons de faire, il se peut qu'Al-Usrūchanī a voulu dire par ces lignes que son époque comme les époques à venir sont toutes une seule et même époque. Et cela pour deux raisons : la première, par analogie avec les époques antérieures ou un individu vivait jusqu'à 1000 ans, comme l'époque de Noé selon la croyance des musulmans ; et la deuxième, conformément à la croyance musulmane selon laquelle Mohammed l'Envoyé est le prophète de la fin des temps. Il est alors possible de considérer la phrase " car la durée de vie est courte de nos jours" comme un argumentaire reposant sur une réalité dont est convaincu l'auteur et non comme une volonté de sa part de vouloir modifier une vérité établie ou un dogme quelconque. Quoi qu'il en soit, quelles que soient ses intentions, la phrase qui précède indique un mode de pensée philosophique liant la division des différents âges à l'espérance de vie moyenne de l'être humain.

Sur base de ce que nous avons exposé de la tradition ḥanafite, et malgré les différents avis juridiques rendus, l'avis d'Abū Ḥanīfa est resté vivante, sans que nul ne l'ignore. Outre cela, certains ont ignoré l'avis des deux compagnons, dont l'avis juridique faisait autorité. La doctrine de l'Imām (Abū Hanīfa) se retrouve consignée chez : Abū al-Layth al-Samarkandī, al-Mawṣalī dans le livre "al-Mukhtār", al-Zamakhcharī dans son livre "Ru'ūs al-masā'il". Je n'exagère pas en disant qu'il semble que certains juristes hanafites ne sont pas rassurés de ce qui est décrété dans leur propre école. A l'époque contemporaine, le "Code de la famille ottoman", promulguée en 1917, reprend l'avis d'Abū Ḥanīfa et fixe l'âge minimum relatif au mariage à 17 ans pour les filles et 18 pour les garçons.

b) L'école malikite

Les avis sont particulièrement divergents au sein de cette école, en comparaison des autres écoles juridiques, en ce qui concerne l'idée de délimiter l'âge en général ou de délimiter un âge particulier, parmi ceux qui se proposent de statuer en ces matières. La cause de ceci est, à mon sens, à rechercher dans la position de l'Imam Mālik face à cette problématique. Visiblement il refuse fortement l'idée d'un âge fixe pour déterminer la majorité. Il ne voit pas dans le récit d'Ibn 'Umar un argument en la matière mais seulement que le prophète l'a autorisé à prendre les armes en raison de ses aptitudes guerrières et non de son âge. Au regard des témoignages scripturaires qui définissent la majorité comme fonction de la puberté, il n'a

apparemment pas voulu s'avancer sur un âge déterminé.

À ce propos, des avis contradictoires sont rapportés de l'Imam Mālik : certains rapportent de lui des propos tranchés et péremptores en la matière, d'autres rapporte des propos indécis vis-à-vis de la détermination d'un âge précis. Nous retrouvons par ailleurs dans les autres écoles juridiques des propos attribués à l'Imām Mālik selon lequel "il n'y pas d'âge fixe pour la majorité légale". A contrario, Ibn al-Qayyim al-Djawziyya dit que ce que l'on rapporte de l'Imam Mālik en la matière est l'âge de 15 ans.

Et voici ce que dit al-Māwardī le chāfi'ite en expliquant la position de l'Imam Mālik : "On rapporte de Mālik que la majorité ne dépend de l'âge en aucune façon, mais bien de la puberté. Car la majorité varie en fonction des phénomènes physiologiques, différents selon les êtres humains et les civilisations ; divergences interdisant de fixer un âge précis".

On déduit de ce qui vient d'être dit que l'Imam Mālik avait conscience des différences biologiques existantes d'une personne à l'autre en matière de croissance et également des différences génétiques et peut-être anthropologiques qu'il existe dans le genre humain. Nous saisissons bien l'ampleur des réserves de l'Imām Mālik en raison des spécificités physiologiques du genre humain, comme nous comprenons qu'il se garde bien de s'avancer dans cette pensée énoncée précédemment par l'un des juristes hanafites selon laquelle la majorité serait liée aux espérances de vie.

Lisons ce que dit le malikite al-Baghdādī dans ces deux livres. Il dit dans "al-Ichrāf 'ala nuḳāt masa'il al-khilāf" : " Il n'y a pas d'âge considéré comme déterminant la majorité". Et il dit dans, "al-Ma'ūna" : "Si le sujet atteint l'âge dont on sait par habitude que quiconque l'atteint est parvenu à la majorité, bien que l'Imām Mālik, Dieu le prenne en Sa miséricorde, n'ait pas déterminé cet âge". Ceci nous éclaire sur la divergence de récits chez al-Baghdādī alors qu'il est lui-même malikite, car dans le deuxième récit nous pressentons l'existence d'un âge déterminé ; faisant penser à la période d'expectative (muddat al-ya's) évoquée par Abū Ḥanīfa.

Parmi les juristes malikites qui optent pour la fixation d'un âge, ils divergent entre 15 ans et 19 ans. Parmi eux certains se rangent derrière le discours suivant : " Plus le sujet aura atteint un âge avancé, plus il sera supposé ayant atteint la majorité" et fixent ensuite l'âge de la majorité à 19 ans ou 18 ans. Et d'autres, comme Ibn Wahb, adoptent l'avis des deux

compagnons d'Abū Ḥanīfa. Il en est encore un autre qui contredit son imam (l'Imām Mālik) et ses compagnons, pas uniquement à propos de la détermination d'un âge mais également sur l'indice probant permettant de déterminer cet âge, ne voyant pas dans le récit d'Ibn 'Umar un argument suffisant pour considérer 15 ans comme étant l'âge de la majorité. Ce dernier n'est autre qu'[Abū Bakr] b. 'Arabī.

c) L'école chafī'ite

On ne trouve chez les Chafī'ites ni controverse ni dissension par rapport à l'idée de définir un âge de la vie en général ou encore de déterminer cet âge de la vie en général par un âge particulier. Ils sont unanimement d'accord sur l'âge de 15 ans qu'ils infèrent à partir de deux témoignages de la tradition orale considérés comme indices probants.

Le premier est le récit d'Ibn 'Umar, particulièrement le récit tel qu'il se trouve rapporté dans certains livres de ḥadīth, version dans laquelle une addition est faite dans les propos d'Ibn 'Umar à savoir : "et il ne m'a pas vu comme étant parvenu à la puberté" (wa lam yaranī balaght). Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī insiste sur le fait que le récit est authentique et que personne n'a remis sa validité en cause. Sur base de cette recension, les partisans des Chafī'ites traitent ce récit dans le cadre de l'âge de majorité et non dans celui de l'aptitude à faire la guerre comme le font les malikites et les hanafites.

Le deuxième indice probant rapporté par la tradition orale consiste en ce qui est rapporté du Prophète (SAS) : "si l'enfant a 15 ans accomplis, droits et d'obligations lui seront prescrit, de même que les peines légales pourront lui être appliquées".

Ce dernier indice probant voit sa validité contestée par les Hanafites et les Malikites, il existe même certains chafī'ites qui ne le mentionnent pas dans leur argumentaire. À l'opposé de cela, al-Ghazālī n'en mentionne pas d'autres que celui-ci pour l'âge de puberté de même en est-il pour al-Bayḏāwī.

Al-Suyūfī n'a pas mentionné le récit précédent dans "al-Achbāh wa al-nazā'ir". Il mentionne plutôt un indice probant de nature rationnel qu'il rapporte à al-Subkī et pour lequel il donne son interprétation et conclut que la majorité doit être fixée à l'âge de 15 ans. Son argumentation est semblable à celle de al-Kāsānī, ḥanafite cité supra.

d) L'école hanbalite

Ils se rangent au point de vue des Chafi'ites sur l'idée de délimiter un âge, au moyen d'indices probants tirés de la tradition orale (al-adillat al-naqliyya). Mais ce sont néanmoins les moins enclins à la dispute sur la question de l'âge et ceux chez qui se rencontre le plus d'accord mutuel. Je n'ai trouvé chez eux aucune divergence, à l'exception d'Ibn al-Ḳayyim al-Djawziyya, si bien sûr on le considère comme réellement hanbalite. Celui-ci n'accepte pas les deux indices probants précédemment évoqués comme référence à l'appui pour fixer l'âge de la majorité. Il dit ceci : " le Prophète SAS n'a nullement fixé d'âge précis [pour déterminer la majorité]"

Ibn al-Ḳayyim al-Djawziyya n'a pas clairement énoncé son opinion sur le sujet. On comprend à lecture de ce qu'il a précédemment exprimé, remis dans le contexte de son livre, qu'il refuse l'idée même d'un âge délimitant la majorité. Il penche vers l'avis de Dāwud al-Zāhirī et de ses compagnons selon lequel il n'y pas d'âge défini pour fixer la majorité mais que cette dernière est fonction de la puberté.

On rapporte dans de nombreux ouvrages spécialisés de jurisprudence cet avis de Dāwud al-Zāhirī selon lequel la majorité n'est fixé selon l'âge mais les auteurs en question ignorent en même l'avis d'Ibn Ḥazm sur ce sujet. Ibn Ḥazm dit dans son livre al-Muḥallā : "s'ils (i.e. les garçons et les filles) dépassent le seuil des 19 années lunaires, ne se fussent que d'une seule heure, il faudra alors les décréter majeurs, car il y a en cela consensus. Alors que celui qui a considéré que 15 ans révolus était le seuil de la majorité, sans qu'il n'y ait présence de menstrues, d'émission de sperme, ou d'apparition de la pilosité, il s'agit là d'une parole ne reposant sur aucun indice probant".

On voit qu'Ibn Ḥazm refuse les indices probants rapportés par la tradition orale et ayant trait à l'âge. Il ne rapporte aucun indice probant si ce n'est celui du consensus (al-ijmā'), sans que nous ne sachions d'où il sort ce consensus ; à moins qu'il n'ait voulu dire que personne n'a rapporté un âge allant au-delà [de 19ans], ce qui est vrai comme nous l'avons vu à travers l'avis des différentes écoles.

Nous saisissons que l'orientation des différentes écoles juridiques mentionnées précédemment

en matière de détermination d'un âge, correspond avec ce qui est habituellement considérés comme signes de la majorité naturelle (la puberté) ou encore avec l'élévation, par précaution, à un âge seuil limite, le plus avancé possible, bien qu'ils divergent sur ce dernier point. Nous verrons que d'autres ont opté pour une orientation contraire.

L'avis juridique émis chez les chiites duodécimains est de 15 ans pour les garçons et 9 ans pour les filles. Dans d'autres avis se rencontrant dans cette école si le garçon atteint 10 ans ou s'il atteint 5 empans (ashbâr). Ibn Bābawayh al-Ḳummī (381/991) rapporte ce récit : Abū 'Abdillah (paix sur lui) a dit : "Si l'enfant atteint l'âge de 13 ans et passe à ses 14 ans, il lui sera imposé tout ce qui est imposé aux pubères, qu'il le soit lui-même ou pas. Bonnes et mauvaises actions lui seront alors comptabilisées et tout [ce qui est autorisé au pubère] lui sera autorisé, sauf s'il est faible ou déficient mentalement".

Cet énoncé nous renseigne non seulement sur l'âge de la majorité mais également sur ce qu'est la majorité et ses effets. En d'autres termes, un adolescent de 13 ans est devenu entièrement responsable sauf s'il est déficient mentalement (safīh), ce dernier cas faisant que certaines choses ne lui seront pas autorisées. J'ai la conviction que le passage entier est repris de la tradition rabbinique juive mais en d'autres termes, ce qui est confirmé par ce que dit Rav Ben Ḥofnī à propos de la majorité des garçons et des filles : " il doit avoir atteint l'âge de 13 ans, une fois cet âge révolu, s'il est raisonnable, il se verra imposé l'ensemble des dispositions légales exposée dans la Torah orale, quand bien même il serait sans pilosité, à l'exception de certains actes légaux très spécifiques".

Au VI^e siècle de notre ère, les romains ont légiféré sur l'âge de la puberté et l'ont porté à 12 ans pour les filles et à 14 ans pour les garçons. Ainsi en était-il en Europe occidentale chrétienne durant le Moyen Âge.

Après avoir explicité les dissensions entre les quatre écoles juridiques sur la détermination de la majorité en fonction de l'âge, et après avoir comparé chaque position avec celles tenues par les autres courants, que ces derniers soient d'obédience musulmane ou appartiennent à une autre religion, nous devons tenir pour sûr qu'il s'agit d'une question d'interprétation des sources qui ne s'appuie sur aucun indice probant de nature certaine et décisive (dalīl yaqīnī qāti'). Le récit d'Ibn 'Umar admet plus d'une façon d'être interprété et se prête à bien des déductions, et ne possède pas la force probatoire suffisante pour définir l'âge de la majorité.

Les tenants et aboutissants de cette problématique ont conduit les juristes vers une position difficile dans laquelle il n'est pas aisé de prendre une décision, surtout pour ceux qui ne voyaient pas le récit d'Ibn 'Umar comme un indice probant. C'est d'ailleurs ce qui a amené à l'existence de points de vue divergents au sein d'une même école, voire à l'opposition des disciples envers leur maître.

Afin de clarifier cette lutte, source d'angoisse pour les juristes, il est nécessaire de revenir sur la décision prise par 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz lorsqu'il entendit le récit d'Ibn 'Umar. Je pense que Goldziher a eu raison lorsqu'il a dit que c'est 'Umar II qui fit entrer en vigueur la limite entre le mineur et le majeur, bien que son interprétation selon laquelle 'Umar II l'aurait fait par zèle, afin de vivifier la tradition prophétique (al-sunna), soit à mon sens partielle et insuffisante. Cette interprétation a besoin de compléments d'information.

Si nous revenons une fois de plus sur ce récit et que nous l'examinons attentivement, nous remarquerons que la prescription ne s'arrête pas uniquement au devoir de vivifier la tradition prophétique mais bien [également] à d'autres nécessités qui ne sont pas des moindres. On doit se rappeler qu'il n'y a dans le récit d'Ibn 'Umar ni parole, ni acte, ni acte, ni acquiescements clairs du Prophète (sas) relatif à l'âge de puberté. Comment dès lors ce récit pourrait-il vivifier la tradition prophétique ? et quand bien même il aurait raison [de vivifier la tradition], que dirions-nous de quelqu'un comme l'Imām Mālik qui, malgré son attachement notoire à la tradition prophétique et sa grande réputation en la matière, n'a pas daigné accepter ce récit comme indice probant, comme nous l'avons vu ?

J'ai la conviction que 'Umar II était devant une difficulté et une détresse immense de par son attachement à la tradition prophétique et qu'alors Nāfi' est arrivé et l'a sauvé de cette détresse avec le récit d'Ibn 'Umar. Il l'a délivré de cette lutte intérieure, tiraillé qu'il était entre des textes religieux formels et leur application pratique sur le terrain de la réalité, entre l'intérêt général et les intérêts particuliers, entre la pénibilité et la recherche de la facilité. Ce conflit interne était présent chez les juristes également mais il était plus conséquent chez 'Umar car il était alors calife. Il était le premier responsable devant le peuple. La décision et l'exécution étaient alors entre ses mains. De façon métaphorique, nous dirions que 'Umar était au cœur de la bataille, ressentant le feu de l'action, tandis que les juristes se tenaient à l'extérieur, n'en sentant point l'ardente chaleur. Ce qui suit tendra à prouver cette analyse :

- *Premièrement : en ce qui concerne son contenu, il est manifeste que le récit manque clairement d'un donné scripturaire prophétique concernant la fixation de la majorité selon un âge précis. L'argument selon lequel il s'agirait de vivifier la tradition prophétique apparaît dès lors bien faible. 'Umar, en tant que calife, souhaitait plutôt recueillir une bribe de tradition prophétique ou ce qui en aurait respiré le parfum, afin de résoudre ses problèmes pressants liés aux exigences de la gouvernance. Il se mit alors en quête de quelques indications.*
- *Deuxièmement : il est mentionné ceci dans le récit : "Nāfi' a dit : je me suis rendu chez 'Umar ..."; ce qui nous indique que 'Umar était en quête d'un indice probant ou d'un témoignage de la tradition à propos de l'âge de la majorité. C'est ainsi que Nāfi' s'est rendu chez lui afin de l'informer.*
- *Troisièmement : Nāfi' atteste que, lors de la transmission du récit, 'Umar était à ce moment-là calife ("alors qu'il était calife"). Ceci confirme le besoin de 'Umar, en tant que calife, d'un récit de cette teneur ou encore fait allusion à l'importance de la décision califale prise par 'Umar en tant que responsable digne de confiance. C'est en vertu de cela que ce décret acquiesce et prend considération et poids auprès des musulmans.*
- *Quatrièmement : la rapidité de réponse comme si 'Umar devait parer au plus pressé. Il prit une rapide décision : " ceci est la limite entre le mineur et le majeur", sans hésitation aucune, ni aucun complément d'information.*
- *Cinquièmement : la transposition immédiate entre les aspects formels et opérationnels de cette scène : formellement, par la formulation d'un décret comme précédemment expliqué et opérationnellement, par le fait qu'il " écrivit à ses fonctionnaires d'allouer un traitement fixe à celui qui aurait atteint 15 ans". L'objectif poursuivi, sur base du commentaire d'Ibn Ḥadjar Al-'Askalānī, étaient de rémunérer les combattants au front, les autres recevant un traitement moindre.*
- *Sixièmement : La déchirure intérieure dont souffrait 'Umar. Cette transposition entre aspects formels et opérationnels dans sa prise de décision a révélé les raisons et les conséquences de cette déchirure. 'Umar était en quête d'une solution pratique et commode afin de statuer sur celui qui avait atteint la majorité. L'examen des signes naturels de la puberté le mettait alors dans l'embarras, tant en ce qui touche à l'examen de ses signes que par rapport à leurs certifications. Sans parler de la disparité de l'âge de puberté des individus. Il trouva une solution à travers le récit d'Ibn 'Umar et promulgua avec force un jugement : que celui qui a atteint l'âge de 15 ans soit considéré comme majeur.*

Cette décision a pourtant des conséquences et des prolongements dangereux, ‘Umar en avait-il pleinement conscience ? ou du moins en partie ? Probablement que oui... Du moins, connaissons-nous une conséquence de la décision pratique de ‘Umar concernant la majorité, c’est de réserver un salaire aux combattants majeurs, tandis qu’il n’a plus autorisé les non-majeurs (selon l’âge) de participer à la guerre, comme le rapporte Muslim : “Que ceux qui sont en dessous de cet âge (15 ans), soient rangés parmi les enfants à charge (al- ‘iyal)”. Le guerrier majeur ne reçoit pas uniquement son salaire mais reçoit également sa part du butin en cas de victoire. Et ainsi s’éclaire pour nous sur les conséquences relatées : ce qui perturbait ‘Umar et le travaillait à ce moment-là était une question d’ordre administratif, financier et militaire.

Quant à la première question, à savoir si ‘Umar en avait pleinement conscience ou pas, le récit nous fait sentir que ‘Umar en avait probablement conscience, mais nous ne sommes pas en mesure de trancher cette question tant que nous ne disposons pas d’autres mesures pratiques analogues par lesquelles ‘Umar aurait imposé une peine légale à un sujet majeur (selon l’âge fixé). Car les prolongements les plus importants concernant les effets de la majorité sont surtout à chercher en matière de droit pénal (al-umûr al-jinâ’iyya), à savoir l’application des peines (iqâma al-ḥudûd). En ce concerne les actes d’adoration [cultuelles] par exemple, il s’agit là de choses vouées à rester entre le fidèle et son Seigneur, il s’agit là d’une prérogative divine, d’un droit exclusivement divin ; tandis que le droit régulant les relations entre sujets doit nécessairement être arbitré concrètement sur terre.

Nous voici maintenant arrivés au quatrième niveau de ce qui a été évoqué en début de ce chapitre, à savoir l’ampleur de responsabilité de quiconque a atteint l’âge de la majorité. Ibn Ḥadjr al-‘Askalānī dit à ce propos des conséquences de la décision de ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ceci : “On peut inférer du récit d’Ibn ‘Umar que celui qui a atteint l’âge de 15 ans révolu se voit appliqués tous les statuts qui s’appliquent aux sujets majeurs, et ce même s’il n’est pas pubère. Il sera considéré en pleine capacité juridique (yukallaf) en matière de culte (‘ibādāt) et de droit pénal (iqāmat al-ḥudûd), il pourra participer au tirage au sort en cas de butin, sera exécuté s’il passe dans le camp ennemi, il se verra délié des limitations imposées aux personnes mineures (ḥajr) et encore d’autres statuts analogues le concerneront.

‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz rendit effectif tout ceci et les fit appliqué comme nous le confirme le récit de Nāfi’”. Voici ce que dit littéralement le texte d’Ibn Ḥadjr. Il ne nous a pas fourni d’indice probant faisant état d’un cas concret de décision pénale portant sur une personne

ayant atteint l'âge de la majorité sans pour autant être pubère, ce qui ne l'empêcha pas de voir dans la décision de 'Umar une ordonnance qui charge la personne ayant l'âge de la majorité de toutes les conséquences et responsabilités impliquées.

Je n'ai trouvé à l'encontre de ce qu'a mentionné Ibn Ḥadjar au sujet du concept d'âge légal pour déterminer la majorité et ses effets, aucun contradicteur parmi les trois écoles juridiques, à savoir les écoles hanafite, chafi'ite, et hanbalite. Ceci équivaut à dire que la majorité selon l'âge équivaut dans les effets et les conséquences à la majorité décrétée selon la puberté, à savoir l'émission de sperme pour les garçons et les menstrues pour les femmes. Tandis qu'Abū Ḥanīfa a de son côté opté pour la précaution (al-iḥtiyāt) et a considéré la puberté au-dessus de la moyenne d'âge habituelle- comme nous l'avons vu.

Les malikites, comme nous l'avons vu, sont dans la confusion la plus totale. Et je pense que l'imam Mālik, d'après l'ensemble des textes en circulation chez les Malikites, rejeta l'idée même de déterminer la majorité au moyen d'un âge spécifique car elle serait en contradiction avec certains textes explicites du Coran et des ḥadīth, ces derniers définissant la majorité selon la puberté (al-iḥtilām). Il semblerait que l'Imām Mālik était alors quelque pressé par une nécessité d'ordre sociale, car, en plus de tout ce que nous avons précédemment exposés, il existait vraisemblablement alors des adolescents qui avait dépassé l'âge habituel de la majorité, et ayant atteint jusqu'à vingt ans, sans qu'ils ne soient pubères. Certains d'entre eux n'étaient de fait pas pubère comme le rapporte al-Djāhiz.. Fallait-il encore les considérer comme des enfants, sans capacité juridique, dénués de toute responsabilité ? Et c'est pour cette raison impérieuse me semble-t-il que l'imam Mālik a assoupli sa [modalité], après qu'il ait dit : " la majorité ne se laisse pas délimiter par un âge quelconque". On lui rapporte des avis dans lesquels il acquiesce à l'idée d'un âge légal.

Voici donc deux textes, issus de deux chapitres différents du livre "al-Mudawwana" à propos spécifiquement des sanctions pénales : " Mālik a dit : je n'appliquerai la peine qu'à celui qui a atteint cet âge auquel nul ne parvient sans être pubère, même s'il n'a pas jusqu'ici montré de signes de puberté". Et ce deuxième texte : " Je considère que, même s'il a développé une certaine pilosité, il n'est pas passible de la peine tant qu'il n'est pas effectivement pubère ou qu'il n'a pas atteint cet âge auquel toute personne semblable à lui devient pubère".

Ces deux récits sont analogues, bien que je vois dans le deuxième récit une différence

significative quand il dit " toute personne semblable à lui", ce qui n'apparaît pas dans le premier récit et laisse apparaître la proximité d'un âge habituel convenant à tout sujet majeur et pubère. Ceci est utile en comparaison du premier texte qui suppose n'importe quel jeune homme sur terre mais pas nécessairement appartenant à la même communauté ou à la même société.

Sur base de ceci, les disciples de l'imam Mālik ont pris en considération ces récits et ont arrêté un âge à la suite de ce qu'avait décidé l'ensemble des juristes, malgré les quelques divergences qui les animaient, comme nous l'avons vu.

Je pense que la situation de l'école zāhirite n'est pas très éloignée de ce qui s'est produit pour les Malikites. On rapporte de son fondateur l'imam Dāwud : "Nul ne devient majeur par l'âge sans qu'il y ait eu émission de sperme, quand bien même il s'agirait d'une personne de 40 ans". Et c'est ainsi que la situation perdure, sans capacité juridique, ni responsabilité pour [tout] ceux qui ne sont pas pubère, jusqu'à l'arrivée de Ibn Ḥazm qui désavoue son imam Dāwud pour donner la prépondérance à l'avis fixant la majorité à un certain âge, repoussant au plus tard cette limite comme l'avaient d'autres juristes.

Je pense que nous pouvons conclure utilement en considérant que 'Umar ibn 'abd al'azīz est le premier à avoir décidé la fixation de la majorité selon l'âge légal de quinze ans et qu'il fut ensuite soutenu par l'Imam Chāfi'ī, premier d'entre les juristes, car Abū Ḥanīfa n'avait pas pris en considération cet âge mais avait opté pour la précaution. Je pense également que cette limite est depuis lors considérée comme l'âge légal officiel dans les pays islamiques, biais par lequel il est aisé de réguler les choses d'ordre administratif, social et judiciaires, comme bien d'autres choses encore.

La puberté potentielle et la façon de la déterminer

Nous aborderons dans ce chapitre trois choses : le concept de puberté potentielle, les indices probants affirmant sa présence dans les dispositions légales, les méthodes de sa justification.

La puberté potentielle

Le puberté potentielle (*imkān al-bulūgh*) est le terme usité par le juriste afin d'exprimer l'âge

minimum légal pour la maturité sexuelle (*al-bulūgh al-jinsī*), à savoir l'émission de sperme (*al-iḥtilām*) ou les menstrues (*al-ḥayḍ*). Dans le lexique, le terme "imkān" provient du verbe "amkana", selon le schème "af'ala" qui signifie la puissance (*al-qudra*) et la capacité (*al-istiṭā'a*). Sur cette base, le terme "imkān al-bulūgh", à savoir, la puberté potentielle, signifie la capacité à s'engager dans une relation sexuelle (*mumārasat al-jins*). Les juristes se contentent parfois de la première partie du terme à savoir le mot "imkān". Une variante au terme est utilisée dans la revue ottomane, à savoir "les prémisses de l'âge de la majorité" (*mabda' sinn al-bulūgh*).

Il y a pratiquement consensus chez les juristes concernant l'âge minimum de la jeune fille à savoir 9 ans lunaires [hégirien]. La tradition mālikite et zāhirite n'ont pas explicitement statué sur cette limite d'âge, pas plus qu'ils ne l'ont infirmée, en contexte de droit comparé avec les avis des autres écoles.

Concernant le jeune homme ; la puberté potentielle est à 12 ans dans l'école ḥanafite et de 9 ans pour l'école chafi'ite, de même en est-il selon toute vraisemblance pour l'école ḥanbalite. Les traditions mālikite et zāhirite ont la même position pour le garçon que pour la jeune fille, à savoir qu'il ne donne explicitement aucun âge. La tradition chiite imamite n'a pas traité le sujet de la puberté potentielle mais sur base de cela, nous pouvons comprendre que leur position concernant la détermination de la majorité selon l'âge, dont nous avons évoqué plus haut, s'applique ici également.

Le propos des juristes nous révèlent que l'âge de la puberté potentielle est l'âge légal de l'adolescence (*jīl al-murāhaqa al-char'ī*) comme nous l'avons vu plus haut.

Les indices probants en matière de puberté potentielle

Les juristes ne sont pas appuyés sur des indices légaux issus du Coran ou encore de la tradition prophétique (*al-sunna*) pour délimiter l'âge de la puberté potentielle. Sur quoi ce sont-ils alors appuyé ? Les juristes se sont appuyés sur le fondement qu'est la coutume (*al-'urf*) établie à partir des témoignages sociétaux relatifs à la maturité sexuelle précoce. Un exemple éloquent, où il y a également une touche légale d'ordre prophétique, est ce que l'on a rapporté sur le fait que le Prophète consumma le mariage avec 'Ā'icha alors que, selon certains récits, elle n'avait que neuf ans. Un autre récit, rapporté de 'Aïcha avance que " si la domestique a atteint 9 ans,

elle est alors devenue une femme". Le dernier texte, rapporté de 'Aïcha, évoque "une femme" indiquant par là la notion de majorité. Néanmoins dans le premier récit, on ne peut déduire la majorité que par supposition même si à mon sens, 'Aïcha était pubère à ce moment-là. Il subsiste un doute raisonnable quant à la puberté de Aïcha dans le premier récit. C'est également le point de vue de Motzki. Ce qui renforce ce doute est l'absence de consensus des juristes sur les conditions de la majorité pour accomplir l'acte sexuel. Voici leurs différents avis sur ce sujet :

- Le premier avis : l'acte sexuel n'est pas permis si elle n'est pas pubère
- Le deuxième : l'acte sexuel est permis si elle a atteint les 9 ans.
- Le troisième : L'acte sexuel est permis si la fille est de corpulence forte et capable de supporter le coït.
- Le quatrième : Il n'est pas possible "tant qu'elle n'est pas prête à l'acte sexuelle", avis donné par certains juristes sans définir cet état de préparation, comme s'il était laissé à l'appréciation personnelle de chacun ou qu'ils voulaient désigner par là la majorité.

Certaines sources rapportent d'autres cas où des jeunes filles sont pubères à la neuvième année, et même moins. Chāfi'ī était particulièrement attentif aux différences génétiques⁸⁵ qu'il remarquait entre les tribus relativement à la maturité sexuelle. La tribu de Tihama, dans la péninsule arabique, était singulière à cet égard, leurs jeunes filles devenaient sexuellement matures assez tôt, dès la neuvième année.

À propos des jeunes garçons, des témoignages sociétaux relatent la maturité sexuelle précoce à 12 ans, mais pas avant, parmi ces cas recensés figurent celui de 'Amr b. al-'Ās et Mughīra Al-Dabī.

Il existe quelques récits prophétiques desquels il est possible d'inférer la puberté potentielle. Les juristes des différentes écoles n'en font pas mention. Il n'est pas impossible qu'ils en aient eu connaissance, sans pour autant les considérer comme indices probants, probablement en raison de leur caractère "faible" (selon les critères de validité d'une source orale) ou parce qu'ils étaient loin de justifier la puberté potentielle. Parmi ceux-ci, le récit rapporté par al-Daylamī d'Ibn 'Abbās, rapportant que Prophète a dit : "Celui qui aurait un enfant ayant atteint l'âge nubile — et dans un autre récit, "qui aurait un enfant de 12 ans" — et qui aurait la

⁸⁵ L'auteur parle de différence génétiques, c'est là un évident anachronisme, les gènes n'ayant été découverts que par Mendel au XIX^e s.. Nous avons gardé la traduction du terme employé, sachant qu'al-Chāfi'ī vise en réalité des différences biologiques observables et supposées héréditaires, sans parler de "gènes".

possibilité de le marier et qui ne l'a pas fait. S'il s'en suit que cet enfant commet ensuite un acte répréhensible, la faute en incombera au père". Le contenu du récit n'est pas sans anodin, me semble-t-il, surtout dans le contexte de notre recherche, il s'agit clairement de l'idée de marier les jeunes gens pubères et les inciter à cela.

Le deuxième récit : " Enjoignez vos enfants à la prière dès qu'ils atteignent 7 ans, châtiez-les à 10 ans s'ils ne l'exécutent pas et séparez-les aussi dans le lit". Dans un autre récit, " Isolez-les dans leur lit à l'âge de 9 ans".

Je pense que la raison de cette séparation entre les enfants de sexes différents, dès 9-10 ans, une fois venu le moment d'aller au lit, revient reconnaître la puberté potentielle. Sinon il n'y a pas de raison de les séparer dans des lits différents.

Il ne faut que nous perdions de vue, que les juristes n'ont pas fait mention d'un seul cas de maturité sexuelle précoce chez un jeune garçon de 9 ans. La question demeure dans l'esprit du lecteur, pourquoi les Chāfi'ites définissent-ils cet âge comme seuil de la précocité pour les jeunes garçons ?

Le motif de 9 ans est réitéré de manière criante dans les ouvrages des chafi'ites, sans la moindre hésitation, ce que n'a fait aucune autre école. Ils avaient conscience que la maturité du jeune garçon ne se produisait presque jamais et était probablement d'ailleurs irréaliste. Le mariage des petits enfants était un phénomène connu et une pratique répandue depuis la période préislamique, et ce jusqu'au 20^e siècle, non seulement dans l'Islam mais également dans l'Europe chrétienne, comme dans la société juive. Il y a certains cas où le mariage se voyait consommé, c'est-à-dire que la relation sexuelle avait lieu alors que l'enfant n'avait que 9 ans. Ici réside l'importance d'une limite : si un enfant naît de cette union, qu'en sera-t-il de la filiation ?

Sur base de l'avis des chafi'ites le nouveau-né appartient au père, s'il est âgé au minimum de 9 ans et 6 mois (les 6 mois correspondant à la durée minimum de la grossesse de l'épouse). Si le présumé père déclare qu'il n'était pas encore pubère, sa déclaration est acceptée, **sans empêcher le fait que l'enfant lui sera donné pour fils, sans confirmation pour autant de sa majorité.** À l'antipode, on ne lui reconnaîtra pas cette filiation si la jeune fille est une esclave non-libre. Dit autrement, les chafi'ites ont distingué la légalité d'affiliation au père entre le fils d'une femme libre et le fils d'une esclave, dans le cas où le présumé père se aurait contracté un rapport sexuel à l'âge 9 ans tout en clamant qu'il n'est pas encore pubère. S'il reconnaît par contre qu'il était pubère, la filiation sera dans tous les cas reconnue. Pour être plus précis,

je n'ai pas trouvé de trace de ce sujet dans la tradition chafî'ite des premiers siècles, je n'en ai trouvé trace que chez les auteurs tardifs du 15^e siècle. Ceci révèle une évolution juridico-social et des raisons qui les ont sûrement poussés à légiférer de la sorte.

Dans la tradition hanafite, la filiation ne sera confirmée que s'il atteint l'âge de la puberté potentielle, à savoir 12 ans. Si alors il contracte une relation sexuelle avec son épouse et que cette dernière tombe enceinte et que, dans la foulée, elle enfante après un minimum de 6 mois, la filiation sera établie. Cela ne sera pas le cas s'il n'a pas atteint l'âge de 12 ans durant la grossesse de son épouse.

*Le principe chez les chafî'ites concernant la puberté potentiel du garçon à 9 ans, est une question en premier chef une question de filiation. Il existe chez eux un "**principe de précaution en matière de filiation**". La filiation ne peut être confirmée avant puberté potentielle. En d'autres mots, si elle est enceinte et qu'il n'a pas atteint 9 ans, la filiation de l'enfant n'est pas confirmée. En conclusion, sur base des modalités chafî'ites, le terme de "puberté potentielle" ne renferment pas uniquement l'âge minimum de la puberté "**effective**", comme dans d'autres traditions. Ils distinguent par le fait qu'il renferme également l'expression d'une maturité sexuelle "**potentielle**" liée au principe de précaution en matière de filiation. Par ce procédé, la tradition chafî'ite a haussé la valeur de la déchéance de la filiation, rabaissée au plus bas, dont le bénéfice s'incarne pratiquement dans ce que l'on appelle "l'intérêt de l'enfant", afin d'éviter à ce dernier les effets néfastes qu'il pourrait subir en grandissant que ce soit d'un point vue social ou psychologique. Nous pensons, que la préoccupation de l'intérêt de l'enfant est en soi un principe noble.*

Probablement que cette limitation de l'âge n'est pas opérationnelle pour le phénomène de l'adultère, et c'est pour cette raison qu'ils ont penché en faveur de l'intérêt de l'enfant afin qu'il ne soit pas sujet de raillerie concernant sa filiation. Opter pour cette approche est préférable à infliger une peine à l'épouse infidèle, car cela pourrait ultérieurement conduire à des moqueries envers l'enfant.

2.3. Majorité sexuelle et politique : perspectives anthropologiques

Après lecture de ce texte, il semble que le ḥadīth d'Ibn 'Umar ait été au centre de la discussion, fixant l'âge à 15 ans. Toutefois, certains juristes ne le prennent pas en compte, que ce soit en définissant un âge plus avancé ou en tenant compte d'autres facteurs que l'âge. Cet âge semble être la seule référence objective pour déterminer l'âge de responsabilité. Le concept de *bulūgh* suscite un débat en raison d'une grande diversité d'opinions au sujet de la période d'entrée dans la puberté. Celle-ci est une période de développement physique et psychologique qui marque le passage de l'enfance à l'âge adulte. Elle est délimitée par deux bornes, à savoir le début de la puberté et la fin de puberté. La durée de puberté peut varier d'une personne à l'autre. La borne supérieure correspond à une transformation corporelle perceptible tel que les caractéristiques biologiques et une borne inférieure à une potentialité de fécondation⁸⁶.

La borne supérieure est la fin de la puberté et le début de la maturité. La maturité est cette capacité à agir de manière réfléchie, responsable et indépendante, en tenant compte des conséquences de nos actions. Elle demande du temps pour se développer. Certaines personnes peuvent atteindre une certaine maturité à un âge précoce, tandis que d'autres peuvent la développer plus tard dans leur vie. La maturité ne peut être mesurée par un simple nombre.

Cette borne délimite un avant et après. Un avant immature, irréfléchi, et un après, mature et raisonnable. Ce seuil est un âge auquel l'individu est juridiquement considéré comme civilement capable et responsable. Un moment où ses actions seront enregistrées. Il est responsable de ses actes tant sur le plan civil que pénal. Cette notion de majorité détermine les droits et les obligations des individus, ainsi que les sanctions applicables en cas de non-respect de la loi.

Sur le plan civil, cela signifie que la personne est capable de faire valoir ses droits et de les exercer de manière autonome. Elle peut ainsi accomplir certains actes juridiques, tels que la conclusion d'un contrat par exemple. Sur le plan pénal, implique que la personne est soumise à la législation pénale en vigueur. Elle peut être poursuivie et jugée pour des infractions

⁸⁶ GUTTON, Philippe, *Le pubertaire*, presse universitaire de France, 2013, p.24

commises, et être condamnée à des peines prévues par la loi.

La borne inférieure est caractérisée par la majorité nubile ou matrimoniale. Cela n'exclut pas qu'il ait rapport avant cet âge. Pour certains savants, il n'est pas nécessaire d'attendre 9 ans si elle peut supporter le coït. Il est intéressant de constater que le terme mentionné est l'esclave (al-djāriyya).

Afin de déterminer l'âge de ces deux bornes, une approche basée sur l'imaginaire sexuel a été utilisée pour la borne inférieure tandis qu'une approche politique a été privilégiée pour la borne supérieure. Ces deux imaginaires sont intégrés dans une trilogie qui constitue l'imaginaire musulman, englobant la religion, la politique et la sexualité.⁸⁷ Les sciences humaines peuvent ici nous être utiles pour dépister certains angles morts, véritables impensés ou impensables du droit musulman⁸⁸.

2.3.1 Imaginaire Sexuelle

Le récit utilisé pour déterminer l'âge de la fille (djāriyya) renforce les stéréotypes qui limitent les femmes à la sphère domestique⁸⁹ et à la satisfaction des désirs des hommes. Le personnage d'Aïcha, en tant que jeune épouse, est présenté comme un instrument de plaisir destiné à satisfaire les désirs sexuels de son mari, en l'occurrence le prophète. Certains récits dépeignent Aïcha comme un objet sexuel. Nous en citons quelques-uns ; *“le prophète l'embrassait alors qu'il jeûnait et suçait sa langue”*⁹⁰. Et encore plus explicité : *“le prophète s'accouplait avec moi alors que j'étais indisposée”*⁹¹. *“Le prophète ne s'est pas marié avec aucune autre fille vierge qu'elle”*⁹². Cette vision réductrice de la femme la cantonne à un rôle passif et soumis.

2.3.2. Imaginaire politique

⁸⁷ DEJEUX, J. CHABEL, M. *L'imaginaire arabo-musulman, « sociologie d'aujourd'hui »*, dans Hommes et Migrations n°1164, 1993, p.53

⁸⁸ Nous empruntons les concepts d'impensé et d'impensable à feu M. Arkoun.

⁸⁹ CLAUDE, Smith, *masculin et féminin : la différence sexuelle à la croisée des discours philosophiques et psychanalytiques* dans Le Philosophie 2021, t (2) (56) p.35

⁹⁰ ABŪ DĀWUD, *Sunan Abī Dāwūd*, t (2), p.311, récit 2386

⁹¹ AI-BUKHĀRĪ. *Al-ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, t (3), p.48, le hadīth suivant fait allusion aux pratiques sexuelles permises, à l'exclusion de la pénétration, durant les périodes de menstruations.

⁹² AI-ṬABARĪ ; op cit, t (3), p. 164

Le récit utilisé pour déterminer l'âge du garçon (ghulām) fait référence aux légendes du guerrier ou héros traditionnel. Cette représentation du guerrier mythique transmet des valeurs traditionnelles de masculinité et de courage, considérées par certains comme indispensables pour assumer son rôle d'homme.⁹³ Ce rôle renforce le stéréotype de l'autorité masculine, perçue comme celle qui devrait assurer l'ordre au sein de la cité.⁹⁴ Le stéréotype du patriarcat a ses racines dans la grammaire arabe, ce qui souligne l'importance de se pencher sur les fondements de cette grammaire pour comprendre la pensée musulmane.

2.3.3. L'influence du patriarcat sur la grammaire et l'exégète

Les fondements de la langue arabe se trouvent dans sa grammaire et sa syntaxe. Basée sur un système de racines trilitères, la langue arabe présente une structure grammaticale unique qui a été conservée et étudiée de manière méthodique dès les premières années de l'Islam. Cette grammaire rigoureuse a permis d'éviter les déformations et les changements constants que connaissent d'autres langues. Un vaste mouvement de grammatisation de la langue arabe s'est produit lors de du déplacement du centre de l'islam vers l'est avec l'établissement de Baghdād en 762. Ce mouvement a conduit à sa standardisation grâce à l'élaboration des premières grammaires.⁹⁵

L'ouvrage de grammaire⁹⁶ le plus ancien qui nous soit parvenu est celui de Sībawayh (m180/796). Cette grammaire a probablement fait référence à des influences extérieures. Parmi elles, une influence grecque. Il semble qu'elle ait emprunté des concepts à la science grecque *“non pas à la grammaire grecque mais à la logique aristotélicienne”*⁹⁷. Sībawayh évoque dans son livre ceci :

“Il faut savoir que le genre masculin est considéré comme plus léger que le genre féminin car il est considéré comme la forme première et plus adaptée. Le genre féminin découle du masculin. Ne vois-tu pas que l'assignation d'un genre [avant de connaître son genre,

⁹³ AUDREY, Hérison, *Mythologie du guerrier*; dans *Inflexions* 2013 t (1) (22), p. 71

⁹⁴ Claude Smith, op cit,

⁹⁵ KOULOUGLI, Djamel. « L'Arabe », *“Que sais-je ?”*, 2007, Paris, P.58

⁹⁶ SĪBWAYH (m180/), *Al-kitab*, 1988

⁹⁷ FLEISH, Henri, *Esquisse d'un historique de la grammaire arabe*, arabica, t (4), (1), 1957, p.4

qu'il soit masculin ou féminin], la chose est masculine".⁹⁸

Il en ressort un principe théologique et un autre philosophique. Le premier fait référence à la création biblique de la première femme, Eve, qui prend vie à partir d'une côte prélevée sur Adam, le premier homme. De ce principe, l'auteur en fait un principe philosophique : "le masculin comme la forme première" !

Ce principe à l'origine du patriarcat impulsera l'usage et la construction des règles grammaticales. Ces règles ont été établies par Sībawayh, un homme donc, et par conséquent une vision masculine du monde et des rapports sociaux. Une des manifestations du patriarcat dans la grammaire arabe se trouve dans la masculinisation de la langue. En effet, comme on l'a vu supra, le masculin est utilisé comme genre neutre, tandis que le féminin est réservé aux femmes. Cette utilisation du masculin comme genre générique renforce l'idée d'une domination masculine dans les sciences dit « islamiques » et par conséquent dans la pensée musulmane. Elle renforcera également les stéréotypes de genre⁹⁹. La construction linguistique renforce les normes de genre et contribue à maintenir les inégalités de sexe. Nous illustrons notre propos par deux exemples l'un tirés du coran et le deuxième des ḥadīths.

Dans le verset : "La récompense de ceux qui font la guerre contre Allah et Son messager"¹⁰⁰, le terme "font" est traduit de l'arabe (*yuḥāribūn*). Le verbe est masculin car la déclinaison "ūn" est dans la grammaire arabe le masculin pluriel. L'auteur¹⁰¹ de l'ouvrage *al-ḥadā'iq al-nādira* dit ceci dans son exposé relatif au terme (*yuḥāribūn*). La réflexion se situe sur ceux et celles qu'il faut tuer ou pas. Pour les hommes il est catégorique, mais pas pour les femmes :

"L'apostate ne doit pas être tuée à cause de son apostat. Mais elle sera emprisonnée à jamais."

Et il justifie plus bas en disant :

⁹⁸ Op cit, p.22

⁹⁹ On retrouve également cette logique binaire masculin/féminin au fondement de la pensée rabbinique, voir ANTEBY-YEMINI, Lisa « firoozeh Kashani-Sabet, Beth S.Wenger (eds), gender in judaïsme and Islam : *common lieves, Uncommon Heritage* », *Clio*, 44, 2016, 328-331

¹⁰⁰ Q5,33

¹⁰¹ AL-BAḤRĀNĪ, Yūsuf, (m1180/1772),

*“Elle ne peut être tuée que par l’établissement d’une preuve claire. Et le rattachement à ce verset est faible, car le discours concerne les individus de genre masculin et non les femmes. Ceux qui disent que les femmes sont incluses dans le discours concernant les hommes “par talonnement”, font ici un rapprochement métaphorique, or nous traitons ici du sens littéral et obvie du verset. Ce n’est que par consensus que nous trouvons des matières de droit pour lesquelles les femmes sont incluses dans le discours aux hommes ... ”*¹⁰²

On comprend que les femmes ne sont pas concernées directement par ce verset. Elles sont emprisonnées et non tuées. C’est la considération du terme masculin qui a rendu possible à leurs yeux ce traitement différencié entre les hommes et les femmes. Elles ne sont pas incluses en même temps que les hommes. Elles le sont par “talonnement”, ce qui les renvoie à une position de suiveuses, de subalternes. De ce fait, elle ne reçoit pas le même traitement. Ici on peut dire que c’est à leur avantage.

Le même auteur fait la même démonstration à propos du terme garçon :

*“Voyez qui est avec vous des garçons ... que son tuteur jeune pour lui ... ”*¹⁰³

*Dans ce récit et bien d’autres le terme (Ṣibyān) est caractérisé par les enfants, sauf que les compagnons n’ont pas fait de distinction dans ces prescriptions entre garçon et fille. Et ceci est bien, car la plupart des chapitres de jurisprudence sont destinés aux hommes, mais il n’y a pas de désaccord à ce qu’ils puissent également concerner les femmes.*¹⁰⁴

Comme pour le précédent, le nom enfant désigne tout d’abord les garçons et par consensus elle concerne les filles. La supériorité de l’homme sur la femme est rendue possible grâce aux déclinaisons des noms dans la langue arabe. Elles sont classées en deux catégories, le masculin et le féminin. Cette distinction ne fonctionne pleinement que pour les humains : au pluriel les non-humains sont morphologiquement des féminins¹⁰⁵. Cette classification conditionne la compréhension de tout récit.

¹⁰² AL-BAHRĀNĪ, Yūsuf, *al-ḥadā’iḳ al-nāḍira*, t 14, p.25

¹⁰³ AL-BAHRĀNĪ, op cit, p.60

¹⁰⁴ ibid, p.60

¹⁰⁵ KOULOGLI, op cit, p.114

Par ce procédé, ils ont institué une dualité fonctionnelle de genre qui est ancrée dans le corps des sciences. C'est une vision conservatrice prédominante au sein de la tradition islamique qui naturalise et essentialise les différences construites entre les hommes et les femmes.¹⁰⁶

Ce principe de l'homme premier et la femme ensuite peut être appliqué à la fixation de l'âge que nous avons vu supra. Nous avons vu par exemple que dans certaines traditions juridiques musulmanes la majorité du jeune homme est à 19 ans et de la jeune fille à 18 ans ou bien 10 ans pour le garçon et 9 ans pour la fille. Elle le talonne sans jamais être son égale ! on ne parvenait pas jusqu'ici à en comprendre la raison, mais cette dernière est maintenant plus évidente. Les stéréotypes de genre dans la langue arabe se sont également reflétés dans la détermination de l'âge de majorité. L'interprétation des lois islamiques fut l'œuvre des hommes, mais s'ajoute à cela le fait que les modes dominants d'interprétation et d'élaboration de la loi islamique furent conçus pour préserver et promouvoir les privilèges masculins au détriment des femmes¹⁰⁷.

Et l'auteur avance une théorie qui établit un principe fondamental sur lequel repose la réflexion juridique concernant les législations. Il dit ceci :

*“La plupart des règlements régissant les rituels, les lois mixtes et bien d'autres sont destinées aux hommes (...). Il n'y a pas de dissension pour que les femmes soient concernées à moins qu'elles ignorent la spécificité des prescriptions destinées aux hommes”.*¹⁰⁸

Cette théorisation a cours également dans la science des principes (*usūl al-fīqh*). Chāfi'ī souligne la pertinence de la langue arabe en établissant un lien avec le coran¹⁰⁹. Elle est la langue de la révélation coranique.¹¹⁰

Nous abordons dans le chapitre suivant les motivations et les conséquences de la politique des âges.

¹⁰⁶ FLESH, Henri, “Esquisse d'un historique de la grammaire arabe”, dans *Arabica*, 4, Brill, Leiden, 1957, p.5

¹⁰⁷ JOSEPH, Suad dans *Encyclopedia of Women and islamic cultures*, vol. 1, Brill, Leiden, 2003, p.424.

¹⁰⁸ AL-BAHRĀNĪ, op cit, p.392

¹⁰⁹ AL-CHĀFI'Ī, *kitāb al-Risāla*, op. cit, p.42

¹¹⁰ BLEUCHOT, op cit, p. 445

3. La capacité juridique (al-taklīf)

Nous arrivons à l'avant dernier chapitre de ce mémoire. Comme mentionner précédemment, notre intention est de présenter les raisons et les conséquences de la politique des âges en Islam. A cet effet, nous nous appuyerons sur la deuxième partie de la définition du terme bāligh dans l'encyclopédie de l'Islam :

*La majorité est une des conditions de la pleine capacité légale (ḥadjr). (...) Le majeur qui est sain d'esprit ('ākil) est mukallaf, c'est-à-dire obligé de remplir ses devoirs religieux, et en conséquence, responsable en droit criminel.*¹¹¹

Dans cette seconde partie de la définition, le majeur est désigné comme étant *mukallaf*, ce qui signifie qu'il a l'obligation de respecter ses devoirs religieux et qu'il est tenu responsable de tous les actes criminels commis.

3.1. Le Mukallaf et ses prérogatives

Nous commençons par apporter une définition du terme *mukallaf* dans les ouvrages des principes du droit islamique (*usūl al-fīkh*). Le mukallaf désigne une personne qui est considérée comme responsable. Cette traduction à l'inconvénient de donner un sens actif alors qu'il est conçu comme un sens passif¹¹², à savoir la soumission de l'individu à des obligations spécifiques. Le *mukallaf*, c'est l'obligé, celui qui se voit imposer une charge. La charge elle-même est le *taklīf*, la loi, l'obligation légale¹¹³.

La recherche de la loi et des statuts légaux se fait par un effort personnel d'interprétation (*idjtihād*), si la personne est qualifiée et maîtrise la méthodologie requise. Si tel n'est pas le cas, l'individu sera considéré comme *muḳallid*, imitateur ou conformiste et sera tenu d'adhérer à une école juridique déterminée¹¹⁴. On peut résumer la distinction des deux statuts. Le premier «le légiste-mudjtahid qui n'« élabore» jamais la Loi (celle-ci préexiste

¹¹¹ LEWIS, Ch. PELLAT Ch et SCHACHT, J, op cit, p.1024

¹¹² BLEUCHOT, op cit, p.440

¹¹³ BLEUCHOT, ibid, p. 467

¹¹⁴ Ibid, p.472

à son effort), il la découvre, la met au jour”¹¹⁵. Quant au second, il est celui qui suit un *mudjtahid*. Le développement des deux statuts est amplement explicité dans les ouvrages de *usūl al-fikh*.

Le premier ouvrage des fondements est la *Risāla* d’al-Chāfi‘ī¹¹⁶. Cet ouvrage daterait de (300H/912C)¹¹⁷. C’est l’ensemble des principes méthodologiques du droit islamique (méthodologie juridique¹¹⁸)¹¹⁹. Il faut distinguer *usūl al-fikh* et *fikh*, cette dernière science s’intéresse aux actes des personnes responsables, c’est-à-dire à leur éventuelle conformité avec les jugements légaux, tandis que les *usūl al-fikh* consiste en la science qui détermine le statut (*huḳm*) de l’acte¹²⁰.

La dimension théologique et philosophique est très prégnante dans le contenu de l’épître¹²¹ :

*Dieu est omnipotent. Son existence est rappelée lors de la profession de foi, de l’appel à la prière, de la récitation du coran, ainsi que lors des actes de soumission et d’abstention de péchés.*¹²²

La loi islamique est considérée comme un guide infallible dictant les responsabilités humaines dans tous les aspects de la vie¹²³. Les finalités de la loi sont aux nombres de cinq :

“*La religion, la personne, la raison, l’honneur, et l’argent*” (...) “*Et la religion englobe un ensemble de convictions, de pratiques rituelles, de jugements et de règles édictés par une divinité pour structurer la connexion entre les fidèles et leur divinité, ainsi que pour réguler leurs interactions mutuelles. L’islam a érigé ces principes et les a établis en tant*

¹¹⁵CHAUMONT, Eric, *Chāfi‘ī, La Risāla, les fondements du droit musulman*, dans Bulletin critique des annales islamologiques, n°16, 2000, p.78

¹¹⁶CHAUMONT, op cit, p,78, voir note de bas

¹¹⁷CHAUMONT, ibid, p.78

¹¹⁸JAHDANI, Abdelouahad, *les divergences dans les usūl al-fiqh d’après al-Ṣaymarī*, dans Annuaire de l’EPHE, 2017, 124, p.397-402,

¹¹⁹JABALLAH, Aballah, Ahmed, *qu’est-ce qu’un musulman ?* dans Raison présente, n°141, 2002, Figures de l’islam, p.36

¹²⁰JAHDANI, op cit

¹²¹BLEUCHOT, op cit, p.438

¹²²CHĀFI‘Ī, *La Risāla*, p.16

¹²³AI-CHĀFI‘Ī, *kitāb al-Risāla*, op. cit, p.40

que fondements, comprenant le devoir de foi ainsi que les cinq principes fondamentaux sur lesquels repose la foi islamique : le témoignage de l'unicité de Dieu et de la messagerie de Mohammad, l'accomplissement de la prière, la pratique de l'aumône, le jeûne durant le Ramadan, et l'accomplissement du pèlerinage au Sanctuaire de la Mecque (hajj al-bayt). En outre, l'ensemble des convictions et des bases des pratiques cultuelles ont été légiférées par le législateur pour guider la foi et orienter les actions des croyants. Fortifier la foi religieuse en enracinant fermement les principes qui, sans elle, ne revêtiraient aucune signification pour les individus. Assurer la protection de ceux qui encourageant autrui à adopter cette foi, et les préserver des attaques et des obstacles qui pourraient leur être opposés. ”¹²⁴.

Ce passage du livre de *usūl al-fīkh* synthétise l'ensemble des principes qui incombent à une personne une fois l'âge adulte atteint. Comme on peut l'observer, la définition de la religion englobe à la fois les lois, les croyances, les pratiques rituelles et les règles régissant les interactions sociales.¹²⁵ Outre la prise en considération de la majorité en tant que prérequis pour l'ensemble de ces principes, il existe également une divergence quant à l'inclusion de l'islam comme condition pour l'ensemble de ces principes.

Les juristes divergent à propos des obligations à prendre en compte. Ces principes se divisent en deux catégories. La première concerne les bases fondamentales de la législation, telles que le credo et la croyance en la prophétie. La deuxième catégorie englobe l'ensemble des obligations, telles que les prescriptions rituelles. Ils sont unanimes pour reconnaître que l'obligation du credo et de la foi en la prophétie incombe à tout individu, adhérent à la foi de l'islam ou non-adhérent. Alors qu'ils divergent quant à la seconde obligation, à savoir celle relative aux prescriptions rituelles relatives au non-adhérent à l'islam.¹²⁶ Il existe par contre 9 avis différents sur la question de la soumission des non-adhérents aux obligations des prescriptions.

L'auteur de l'ouvrage préconise l'imposition des prescriptions aux non-croyants, malgré

¹²⁴ ‘ABDEL WAHĀB, Khalāf, *‘ilm usūl al-fīkh*, 1955, p.200-201

¹²⁵ BENKHEIRA, Hocine. *Sur la nature du Droit Islamique*, Revista de Direito Internacional, Brasilia, t 15 n° 3, 2018, p.19

¹²⁶ AL-BAYĀNŪNĪ, Moḥammed abū al-fath, *al-Hokm al-taklīfī fī al-charī‘a al-islāmiyya*, Dar al-ḳalam, Damas, 1970, p.278

l'absence de validité de leurs actions. Car la validité repose sur la croyance et l'islam¹²⁷. Cette dissension des juristes révèle que les prescriptions n'existaient pas, ou du moins que les juristes ne les percevaient pas comme étant spécifiques aux "musulmans".

Il existe 5 statuts légaux dans les ouvrages classiques d' *usūl al-fikh*:

1. Obligatoire (*wājib*)
2. Recommandé (*mubāḥ*)
3. Indifférent (*mubāḥ*)
4. Désapprouvé (*makrūh*)
5. Interdit (*ḥarām*)¹²⁸.

Afin de saisir des règles qui s'imposent aux personnes atteignant la majorité, nous consignons les sections des traités contenus dans l'un des ouvrages de droit musulman les plus anciens, à savoir le livre intitulé *al-Muwatta'*.

Al-Muwatta' contient 12 livres¹²⁹ :

1. Le livre de la prière 33-305 (273p)
2. Le livre des funérailles 305-333 (29p)
3. Le livre de l'Aumône, al-zakāt 333-385 (53p)
4. Le livre du jeûne 385-419 (35p)
5. Le livre de la retraite spirituelle, al-'i'tikāf 419-433 (15p)
6. Le livre du pèlerinage 433-571 (138)
7. Le livre du combat (dans la voie de Dieu), al-djihād 571-605 (36p)
8. Le livre des serments et des vœux, al-nuthūr wa-al-'īmān, 605-619 (15p)
9. Le livre des sacrifices, al-ḍaḥyā 619-629 (11p)
10. Le livre des bêtes égorgées, al-ḍhabā'ih 629-635 (7p)
11. Le livre de la chasse 635-645 (11p)
12. Le livre du nouveau-né, al-'aḳīka 645-647 (3p)

¹²⁷ AL-BAYĀNŪNĪ. Op cit, p.283

¹²⁸ BLEUCHOT, op cit, p.441

¹²⁹ MĀLIK, *Al-Muwatta'*, version al-Laythī, 1997

En observant les livres traitant des pratiques rituelles, il est évident que cela englobe environ les deux tiers de l'ouvrage (446 pages). Ces prescriptions culturelles, sont souvent négligées dans les études et font pourtant intégralement partie du droit musulman¹³⁰. Le tiers restant “*a peu avoir stricto sensu avec la religion*”.¹³¹Ce droit à dominance rituel revêt d'une dimension religieuse dans la mesure où il offre un chemin vers le *salut* après la mort¹³². Et par conséquent, on peut dire que l'islam est *une religion de salut individuel*¹³³.

Al-muwatta' renferme un corpus fini de règles auxquelles le pubère doit se conformer. Une fois qu'un garçon atteint l'âge de 15 ans et qu'une fille atteint l'âge de 9 ans, tous deux sont tenus de respecter l'ensemble des règles et des normes établies. Cependant, il est crucial de comprendre que le non-respect de ces charges n'est pas sans conséquence.

Les juristes ont mis en place des sanctions pour rappeler que les engagements négligés peuvent entraîner des effets négatifs pour l'individu. Ces sanctions visent à maintenir l'ordre, à encourager la responsabilité personnelle et à rappeler que chaque individu joue un rôle dans le tissu social. Il est donc primordial de saisir que l'accomplissement de ces devoirs ne concerne pas uniquement le respect des règles établies, mais aussi la construction d'une identité tant personnelle que sociétale. Et nier leur existence est considéré comme un acte d'irréligion, voire d'apostasie.¹³⁴

Dans la section suivante, nous explorerons les implications de cette obligation dans la formation d'une identité à la fois individuelle et collective. En effet, les obligations inscrites dans un ensemble de lois sont naturellement liées aux actions entreprises par les individus pour éviter d'être soumis à des sanctions en cas de non-respect. En effet, ces règles énoncées dans le corpus de droit requièrent une mise en pratique par les membres de la société pour se conformer aux normes établies. L'observation de ces obligations tend à se transformer en une habitude, contribuant ainsi à la formation d'identités individuelles et collectives distinctes.

¹³⁰ BLEUCHOT, op cit, P18

¹³¹ BENKHEIRA. Op cit, p.17

¹³² BENKHEIRA, op cit, p.19

¹³³ Ibid, p.19

¹³⁴ BLEUCHOT, op cit, p.441

3.2 Identité musulmane

L'histoire prolongée de la formation des États indique que les organismes institutionnels à l'échelle de l'État ont pénétré toutes les sphères de l'action sociale. Comprendre les dynamiques des relations sociales s'avèrent essentiel pour appréhender les tendances politiques émergentes. Dans la région arabe, les familles et les États s'entremêlent en tant qu'unités essentielles de la dynamique sociale. Les pouvoirs étatiques ont délibérément contribué à façonner la structure familiale, en ajustant notamment l'autorité qui régule les rôles des genres, ainsi que le contrôle exercé sur les enfants et les jeunes, à travers leurs dispositifs législatifs et leurs stratégies politiques. Les États forment les configurations familiales selon leurs besoins, en s'efforçant de les adapter à leurs impératifs de gouvernance. Cette démarche est constamment en mouvement, avec une interconnexion dynamique entre l'État et la famille, où chacun influence et est influencé par l'autre.¹³⁵

La socialisation est caractérisée comme le processus par lequel la société impose ses valeurs à l'enfant. *A partir d'un apprentissage, implicite ou explicite, il doit intérioriser les manières de faire et de penser, les idéaux et les pratiques, les croyances et les rituels conformes à ses milieux de vie et à ses groupes d'appartenance. Il doit intégrer ces données sociales et culturelles à la structure de sa personnalité, à l'occasion d'expériences éducatives et grâce à la médiation d'agents sociaux significatifs, les parents et surtout les maîtres. Le système d'éducation (familial et scolaire) s'impose à lui avec une force généralement irrésistible et sert non seulement à transmettre les exigences et les acquis sociaux, mais aussi à perpétuer la société. L'appropriation des données socioculturelles passe par des « représentations collectives » transmises sur le mode intergénérationnel et acceptées par la majorité des membres de la société concernée. Ces représentations possèdent deux caractéristiques essentielles. Elles sont extérieures aux individus dans la mesure où elles leur préexistent, les transcendent et leur survivent. Mais elles sont également obligatoires, leur non-application pouvant faire l'objet de sanctions.*¹³⁶ La famille est le premier lieu d'apprentissage de la vie sociale. L'État trouverait avantage à préserver la famille, car en la préservant, il garantirait également ses propres

¹³⁵ JOESPH, Suad, "State of the Arab Family and the Family of the Arab State" Fall 2017, <https://youtu.be/1h7qtCUhTnM> consulté le 30/07/2023 40'

¹³⁶ TAP, Pierre, *socialisation et construction de l'identité personnelle*, dans la socialisation de l'enfance à l'adolescence, 1991, p.55

bases.¹³⁷

3.2.1. Identité individuelle

La transmission ne peut être appréhendée que dans le contexte d'une relation interactive et d'échange entre parents et enfants, au sein de laquelle des opérations de sélection, de réappropriation voire de transformation se déploient pour déterminer le contenu de l'héritage. S'initiant dès l'enfance, le processus de mise en œuvre de la transmission parentale connaît durant les années de jeunesse une phase d'évaluation particulièrement active. C'est à ce stade que le jeune négocie avec le contenu de cette transmission, expérimente les enseignements et procède à une classification. Les références idéologiques sont largement transmises entre les générations. Notamment, dans le domaine religieux, la transmission opère de manière exemplaire entre parents et enfants. Les conditions de cette transmission parentale demeurent sujettes à des influences complexes à cerner, étant donné qu'elles se situent dans le domaine de l'intersubjectivité et de l'affectivité inhérents au processus de formation de l'identité religieuse de l'enfant.¹³⁸ Les familles sont le fondement de l'identité et de la loyauté.¹³⁹

Les deux premières décennies de la vie marquent une phase d'acquisition et de transmission, où se forment les connaissances et les rôles essentiels, et au sein de laquelle la socialisation familiale joue un rôle crucial. La famille est l'élément fondateur sur lequel le jeune construit sa trajectoire initiale : en fonction des circonstances objectives liées à l'intégration de la famille dans la société – telles que le statut professionnel des parents, leur niveau d'éducation, leur origine géographique –, ainsi que des valeurs, des attitudes et des représentations sociales transmises par les parents, de manière plus ou moins explicite, à leurs enfants.¹⁴⁰

Une parole qu'on attribue au Prophète souligne que lors des sept premières années de la vie, les parents doivent initier leurs enfants à la pratique de la prière dès l'âge de 7ans ; ensuite l'éduquer dès l'âge de 10 ans s'ils ne prient pas.

¹³⁷ DERMAGNE, François, *l'Etat et la famille : les liaisons dangereuses*, dans *Etudes théologiques et religieuses* 2006/4, t 81, p.490

¹³⁸ MUXEL, Anne, *Le moratoire politique des années de jeunesse* dans *Age, attitudes et comportement politiques* (Annick Percheron ; René Rémond, 1991, p.212

¹³⁹ JOPSEPH, Suad, *op cit*, 18'

¹⁴⁰ MUXEL, *op cit*, p.210

"Enjoignez vos enfants à la prière dès qu'ils atteignent 7 ans, châtiez-les à 10 ans s'ils ne l'exécutent pas et séparez-les aussi dans le lit"¹⁴¹.

Cette obligation concerne la prière, et on retrouve la même situation en ce qui concerne le jeûne. Ces deux piliers essentiels de la pratique rituelle requièrent une attention particulière et une éducation adaptée pour les intégrer dans la vie quotidienne.

"L'éducation des enfants quant au jeûne se réalise entre l'âge de 15 et 16 ans."¹⁴²

L'éducation de l'enfant englobe son intégration et sa pratique régulière au sein de la famille des rituels dès l'âge de 7 ans pour les garçons en ce qui concerne la prière, et dès l'âge de 15 ans pour le jeûne. Cette phase intervient durant les premières années de sa vie, période durant laquelle il ne porte pas encore de responsabilités légales.

3.2.2. Identité sociale

À l'époque des Abbassides, une période marquée par une grande agitation a émergé avec pour objectif de formuler une approche structurée des différents âges de la vie. Cet engagement ne s'est pas restreint exclusivement aux musulmans, car il a également été perceptible au sein de la tradition rabbinique. Deux auteurs¹⁴³ de cette époque ont apporté leur contribution à cette réflexion.

Le premier, intitulé "Kitāb al-Bulūgh wa-al-Idrāk" (Le livre de la maturité), a été écrit par Shemuel ben Ḥofnī Gaon, qui était le chef de l'Académie des sourates de Bagdad. Le second, nommé "Kitāb al-Asnān" (Le Livre des années), a été composé par Yehudah Ha Kohen Rosh Ha Seder de Fustat.

L'ouvrage de Ben Ḥofnī constitue une monographie halakhique focalisée exclusivement sur la

¹⁴¹ Voir supra Mentionner dans la traduction

¹⁴² AI-SUBḤĀNĪ, Dja'far, *Al-Bulūgh : ḥakīkatuhū, 'alāmātuhū, wa-aḥkāmuhū*, muassasat al-imā al-Ṣādiq p.29

¹⁴³ FRENKEL, Miriam, *Adolescence in Jewish medieval society under Islam, Continuity and Change* t 16 n°2, Cambridge University Press 2001, p.263.

transition de l'enfance à la maturité. Dans son introduction, l'auteur avance plusieurs raisons philosophiques et théologiques pour justifier la rédaction de ce livre. Selon lui, Dieu amène les adolescents à la pleine maturité tant sur le plan physique que mental afin qu'ils puissent accomplir les commandements rationnels et révélés (mitsvot) et en retirer les bienfaits. Mis à part cette introduction théologique et quelques chapitres d'orientation médicale, "*Kitab al-Bulūgh wa-al-Idrāk*" se concentre essentiellement sur les aspects halakhiques. Son principal objectif est de définir les limites de l'enfance et de fixer les critères pour distinguer cette phase de la vie de l'âge adulte, afin d'établir le statut halakhique d'un individu à un moment précis de sa vie.

Contrairement à ce que son titre pourrait laisser penser, l'œuvre de Yehudah Ha-Kohen n'a aucun rapport avec le genre littéraire médiéval chrétien et islamique sur les étapes de la vie humaine. Ce genre, grandement influencé par la philosophie grecque, reflète l'idée que la division des âges de la vie était une composante cruciale d'une cosmologie générale qui considérait les âges humains, tout comme les saisons et les étoiles, comme faisant partie d'un ordre cosmique abstrait plus vaste. En revanche, "*Le Livre des années*" de Yehudah Ha-Kohen relève typiquement du domaine halakhique. Il ne tire pas son inspiration de l'ordre cosmique, mais plutôt de l'individu juif et des commandements (mitsvot) qui lui sont prescrits à différentes étapes de sa vie, en fonction de son statut halakhique évolutif. La reconstruction partielle de cet ouvrage, aujourd'hui partiellement conservé, révèle qu'il ne traite que des phases de la vie jusqu'à l'âge de 20 ans, couvrant ainsi l'enfance et l'adolescence.

L'ère des Abbassides s'est distinguée par une stratégie axée sur la promotion de la récompense et de la punition pour les petits et les grands¹⁴⁴, ainsi que sur l'application de sanctions pour les adultes. Dans cette optique, une stratégie éducative novatrice a été élaborée, mettant en avant l'importance de l'apprentissage au moyen d'éducateurs spécialisés¹⁴⁵. Les directives éducatives exerçaient une influence dans la formation des enfants. Ces directives concernent trois actions : la prière, l'acquisition de connaissances (ḥadīth) et la mémorisation complète du coran.

Conscient du rôle crucial de ces actions, au fil du temps, elles se solidifieront et elles

¹⁴⁴ Al-ZABBŪN, Aḥmed, *al-thawāb wa-al-ʿikāb fī l-fīkr al-tarbawī al-islāmī khilāl al-ʿaṣr al-ʿabbāsī*, 1999, (thèse doctorale)

¹⁴⁵ L'auteur mentionne entre-autres al-kābisī (m403/1012)

deviendront le liant des identités locales¹⁴⁶. L'État a mis en place des mesures pour intégrer cette pratique dans le quotidien des enfants dès leur jeune âge. Des programmes éducatifs ont été développés pour enseigner ces trois actions¹⁴⁷. A cet effet, des écoles et des centres d'apprentissage ont été créés pour dispenser ces enseignements aux jeunes générations, enseignement qui fut également dispensé dans les mosquées.

Selon nous, l'objectif stratégique de cet apprentissage de la prière par exemple était de cultiver une relation précoce et solide entre elle et les apprenants. Les experts en éducation ont déployé une gamme variée de récompenses et de sanctions pour inculquer cette pratique. L'objectif de cette stratégie était de transformer la prière en une pratique quotidienne habituelle.

En utilisant des incitations positives, les éducateurs ont cherché à renforcer les comportements souhaités. Des récompenses telles que des encouragements verbaux, des petites gratifications matérielles ou même des distinctions honorifiques ont été offertes aux apprenants qui atteignaient des jalons spécifiques dans leur pratique religieuse et leur apprentissage. Ces récompenses ont agi comme des moteurs de motivation, encourageant les élèves à persévérer et à s'améliorer dans leurs efforts.

Parallèlement, les sanctions ont été employées comme outils pour dissuader des comportements indésirables ou pour rectifier des erreurs. Les conséquences négatives, comme des privations temporelles ou la perte de certains privilèges, étaient imposées lorsque des pratiques ou des efforts ne répondaient pas aux attentes. Ces mesures disciplinaires visaient à aider les apprenants à prendre conscience des conséquences de leurs actions et à les encourager à rectifier leurs erreurs.

L'approche équilibrée, fondée sur l'utilisation combinée de récompenses et de sanctions, était adaptée en fonction de la condition des enfants, qu'ils soient petits ou grands, ainsi que de leur réceptivité aux châtiments et à leur tempérament. Cela signifie que les mesures de renforcement positif et de correction étaient appliquées en tenant compte de ces différents facteurs.¹⁴⁸

¹⁴⁶ LANDAU, Hervé, *la « prière conquérante », cristal des identités*, dans *La prière, conquête de la parole*, 2011, p.103

¹⁴⁷ AL-ZABBŪN, op. cit..

¹⁴⁸ Ibidem

Il semble que l'éducation en question est spécifiquement destinée aux garçons, tandis que les filles ne sont pas considérées. Aucune distinction de genre n'a été identifiée. La stratégie est ciblée en particulier vers les jeunes garçons (*ṣabī*). Certains récits font mention de certains devoirs pour les garçons, et les filles semblent être également impliquées de manière indirecte, même si cela n'est pas explicitement expliqué.¹⁴⁹

Il est restreint à un maximum de trois coups pour celui qui atteint la puberté. A moins qu'il ne manifeste un comportement difficile, auquel cas il peut recevoir jusqu'à dix coups, voire davantage si la situation l'exige. Les éducateurs étaient inflexibles concernant les châtiments infligés à ceux qui négligeaient la prière. Cette question était prise très au sérieux par les éducateurs.¹⁵⁰

Les juristes avaient élaboré une approche visant à encourager les gens à participer à la prière en groupe. Ils se basaient sur le hadith du Prophète rapporté par Shafi'ī, stipulant que ceux qui n'assistent pas à la prière en groupe verront leur maison brûler, car ils seront considérés comme hypocrites (*munāfiḳ*).¹⁵¹

En fin de compte, ces méthodes ont joué un rôle crucial dans l'établissement de pratiques religieuses solides renforçant ainsi les valeurs et les normes au sein de la communauté.

La prière en groupe représente une manifestation collective qui favorise la cohésion sociale et en assure le maintien. Ainsi en organisant le culte et les pratiques humaines au sein des rassemblements elle a sacralisé le social¹⁵² Les rituels servent de mécanismes par lesquels le groupe social renforce périodiquement son identité, créant ainsi une cohésion morale.¹⁵³

*“Les rites ont une fonction de favoriser l'intégration des adolescents dans leurs communautés d'appartenance.”*¹⁵⁴

La mise en œuvre de la stratégie rendant obligatoires les prescriptions culturelles dès un jeune

¹⁴⁹ AL-SUBḤĀNĪ, op cit, p.48

¹⁵⁰ AL-ZABBŪN, p.123

¹⁵¹ HAYTHAM, b. fahd *al-Rūmī, fiḳh tārikh al-fiḳh, markez namā' li-lbuḥūth wa-dirāsāt*, Beyrouth, 2014, p.29

¹⁵² BOBINEAU, Olivier. TANK-STORPER, Sébastien, *domaines et approches, sociologie des religions*, 2015, Armand Colin, p.16-17

¹⁵³ BOBINEAU, op cit, p.18

¹⁵⁴ GILBERT, Muriel. « L'adolescent juif face à la loi transcendante : enjeux anthropologiques et psychanalytiques du rite de la bar-mitsvah » dans *Adolescence*, t 3 n°73, 2010, p.609

âge, tant au niveau privé que social, et qui sanctionne ceux qui ne les respectent pas, a contribué à l'émergence de l'identité musulmane.

3.3. Rites institutionnalisés¹⁵⁵

Les rituels contenus dans le corpus normatif sont prescrits comme des obligations par diverses méthodes. Ils sont institués car ils contribuent à définir le social. L'individu est tenu d'accomplir les rituels tels qu'ils sont énoncés et non autrement. Par cette institution *“C'est signifier à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence. L'indicatif en ce cas est un impératif.”*¹⁵⁶ L'établissement des rituels culturels joue un rôle fondamental dans la vie de nombreuses cultures et religions à travers les époques. Ces pratiques rituelles revêtent une dimension sacrée et sont élaborées dans le but d'établir un lien profond entre les individus et le divin, tout en renforçant les liens au sein de la communauté.

Les rituels culturels prennent diverses formes, que ce soit à travers des cérémonies religieuses, des prières, des périodes de jeûne ou même le pèlerinage de Hajj. Ces pratiques obéissent généralement à une structure et à un ordre particulier, caractérisés par des gestes symboliques et des récitations spécifiques.

Les institutions religieuses jouent un rôle crucial dans la transmission et la préservation de ces rites. Elles veillent à ce que les rituels soient exécutés avec précision, conformément aux enseignements et aux traditions transmis au fil des générations. Les imams jouent un rôle essentiel en guidant les fidèles à travers les rituels, en expliquant leur signification et en facilitant la communion spirituelle.

Ces actes symboliques sont ancrés dans l'identité culturelle et religieuse, formant une partie essentielle du tissu social et spirituel d'une communauté. *“l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous et en lui*

¹⁵⁵ Je reprends le concept de Bourdieu Pierre

¹⁵⁶ BOURDIEU, Pierre, « les rites comme actes d'institution » dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, t 43, Rites et fétiches, 1982, pp.58-63

notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être"¹⁵⁷.

Le "musulman" est reconnu et traité comme tel par l'ensemble du groupe, et d'abord par sa famille, et ce traitement différent et distinctif ne peut que l'encourager à réaliser son essence, à vivre conformément à sa nature sociale. Une fois intégré à la communauté, il ne peut en sortir. Car cela pourrait leur être fatal¹⁵⁸. En effet, les juristes ont déterminé des sanctions à ceux qui délaisse la prière. Selon Ahmed ibn Hanbal, cette négligence est considérée comme un impie et entraîne la peine de mort après s'être repenti. Cette approche est également observée chez les écoles juridiques de Chafi'i et Malik pour d'autres raisons. Cependant, selon Abou Hanifa, la peine serait la détention plutôt que l'exécution¹⁵⁹. La peur de ces sanctions ainsi que le caractère contraignant des obligations et des prescriptions les transforment en habitudes. *"Le travail d'institution en faisant de l'inculcation plus ou moins douloureuse de dispositions durables une composante essentielle de l'opération sociale d'institution, conduisant par l'éducation à des dispositions durables, des habitudes, des usages"*.¹⁶⁰

Par le biais de la répétition, les rituels se transforment en conformité, acquérant ainsi une reconnaissance sociale en tant que pratiques valides et par conséquent efficaces. Son fondement réside dans la croyance partagée par un groupe et repose sur les dispositions socialement forgées pour comprendre et respecter les conditions institutionnelles d'un rituel valide. Cela implique que l'efficacité symbolique du rituel variera, simultanément ou successivement, en fonction du degré de préparation et de disposition des destinataires à l'accueillir. La méthode largement utilisée pour résister de manière persistante à la tentation de transgresser consiste à rendre la différence naturelle en l'ancrant profondément à travers l'enseignement et l'intégration sous la forme d'habitudes.¹⁶¹ La majorité marque l'intégration d'un enfant dans le monde des adultes, accompagnée de ses responsabilités et devoirs inhérents. Les rituels qui ponctuent ce passage, lorsqu'ils sont pratiqués avec assiduité, se transforment en habitudes et contribuent à façonner une identité définie, ici en l'occurrence "musulmane".

Après avoir examiné la politique des âges en vigueur au Moyen Âge, le chapitre suivant se

¹⁵⁷ BOURDIEU, op cit, p.59

¹⁵⁸ Ibidem, p. 60

¹⁵⁹ AL-BAYĀNŪNĪ, op cit, p.87

¹⁶⁰ BOURDIEU, Op. cit.

¹⁶¹ Ibid

penchera sur ce qui subsiste de cette approche dans le monde contemporain. Nous prendrons comme cas d'étude spécifique le Liban en raison de son organisation juridictionnel complexe¹⁶².

4. Politique des âges et appartenance communautaire dans une société plurielle : l'exemple du Liban.

4.1. Interview du cheikh Abbas Dohaini

Q : Veuillez-vous présenter s'il vous plaît.

R : Abbas Dohaini, professeur dans institution religieuse (*hawza*) et rédacteur en chef de 2 revues "*nuṣūṣ mu'āṣara*" et "*al-idjtihād wa-al-tadjīd*".

Q : Quelles sont les sources juridiques des tribunaux dja'farites ?

R : Les sources de droit dans les juridictions dja'farite sont les ouvrages juridiques des jurisconsultes. On peut dire que l'ouvrage principal est l'ouvrage *al-risāla al-'amaliya* de l'Ayatollah 'Ali Sistānī. C'est sur cet ouvrage que les juristes se fondent pour rendre justice. Bien sûr, il arrive que cet ouvrage ne contienne pas d'avis spécifique concernant une situation particulière, dans de tels cas les juristes se tournent vers d'autres érudits qui ont exprimé leur avis sur la question, érudits, jouissants d'une certaine renommée et considérés le plus souvent comme les plus érudits de Nadjaf ou de Qum, par exemple. Une hiérarchie de savants jurisconsulte (*marādji'*) est en place dans le système judiciaire vers laquelle le juge peut se tourner. Le juge examine un autre point de vue juridique et prononce son jugement en conséquence, même si cet avis fait l'objet de contestations. Ceci est dû au fait que le juge considère avoir découvert un point de vue qui répond à la question. En fait, il ne doit sortir du cadre juridique préétabli.

Q : Quelles sont les matières qui sont du ressort des tribunaux dja'farite?

Les matières concernent le statut personnel : le mariage, le divorce, le testament (al-waṣiyya), l'héritage, donation (al-awḳāf), c'est la juridiction dja'farite qui statue sur ces

¹⁶² <https://iedja.org/lorganisation-juridictionnelle-du-liban/> consulté le 15/08/23 à 00h27.

questions. Existe-t-il une politique des âges dans l'islam ?

R : Dans le domaine du droit civil, une approche raisonnable semble prévaloir. La distinction entre les individus peut être établie en fonction de leur âge, ce qui est intrinsèquement logique. Considérer un enfant comme un adolescent, une fille comme un garçon ou même assimiler les personnes âgées entre eux serait une erreur. Cette perspective est largement acceptée. Dans le cadre de ce droit civil, cette notion est particulièrement évidente, où une division est clairement établie : il existe un seuil en-dessous de 18 ans et un autre au-delà de 18 ans, même d'un jour. De même, une distinction est faite entre les moins de 64 ans et les plus de 64 ans, chacune de ces tranches d'âge ayant des implications spécifiques. Dans l'islam, cette notion est également présente, mais l'islam adopte une perspective distincte qui se concentre sur la nature et l'identité de l'individu, en lui prescrivant des normes. Selon cette vision, un nouveau-né est considéré comme un enfant, et par conséquent, il bénéficie des droits inhérents à la condition d'enfant. Ses parents, ou les membres de la lignée patrilinéaire en cas d'absence du père, ont des devoirs envers lui. Il s'agit notamment de veiller à son bien-être, de le guider vers le bien-être, de prévenir les risques pour sa sécurité et bien d'autres aspects. Toutes ces responsabilités sont énoncées dans des ouvrages dédiés à ce sujet. Après cette première étape, un stade avancé se présente, débutant à l'âge de 7 ans. Dans l'islam, on estime que l'enfant atteint à cet âge un niveau de discernement (*mumayyaz*). À ce stade également, des règles spécifiques sont appliquées. Par exemple, les actions culturelles d'un enfant en dessous de 7 ans ne sont pas reconnues, tandis qu'elles le sont à partir de cet âge. Il est important de souligner que l'islam ne considère pas simplement le chiffre 7 comme un critère pivot, mais plutôt comme une évaluation fondée sur des concepts. Cela signifie que lorsque l'enfant atteint le stade de discernement, cela peut varier, certains y parvenant peut-être à 6 ans, d'autres à 7 ans, voire un peu plus tard, vers 8 ans, en raison de l'influence de leur environnement. Il semble sous-entendre que la plupart des enfants parviennent au stade de discernement vers l'âge de 7 ans. Le discernement se traduit par une évaluation de chaque chose qu'ils perçoivent. Par exemple, dans le contexte du mariage, ils commencent à faire la distinction entre la beauté d'une femme et ce qui peut être apprécié chez elle. En ce qui concerne les transactions, ils apprennent à différencier les avantages des inconvénients, les pertes des gains, et deviennent capables de se protéger contre les pertes et de maximiser les gains. L'islam considère qu'après l'âge de 7 ans, les actes qu'ils entreprennent sont valides. Cela inclut des actions telles que la vente, l'achat et les pratiques culturelles. Avant cet âge, ils doivent se référer à leur tuteur familial, En effet, les juristes ont saisi le sens du récit qui encourage à "initier les enfants à la prière dès qu'ils atteignent l'âge de 7 ans", en interprétant cet âge comme une période où l'enfant peut

commencer à comprendre l'unicité de Dieu, la nature divine et l'importance de lui dédier leurs prières. Le stade suivant, largement considéré comme primordial dans l'islam, est celui de la puberté. À ce stade, selon la perspective de l'islam, l'individu passe d'une période où il n'était pas responsable, un âge de liberté, où il n'était soumis à aucun contrôle externe. Durant cette phase, son père assume la responsabilité de ses fautes. Après cette période, il devient responsable et autonome, avec des limites imposées à ses actions. En tant que musulman, il est tenu de suivre les prescriptions divines.

Après cette étape, il n'y a pas de période clairement définie, à moins qu'on ne considère l'âge de maturité (*ruchd*), probablement vers 18 ans, comme tel. À ce dernier stade, le père (*al-walī*) peut remettre son argent à son enfant, à condition qu'il ait atteint l'âge de puberté et de maturité. Après cela, il n'y a pas de stades distincts, à moins qu'il ne parvienne à un point où il perd une partie de sa raison. À ce moment-là, il est considéré comme étant dans un stade de "non-autorisation" (*al-ḥidjr*) pour gérer son argent

L'âge de la puberté est d'une importance capitale, il y a existé des divergences entre les musulmans, que ce soit au sein des sunnites ou des chiites. Dans cette optique, nous nous concentrons sur les chiites. Une distinction est établie entre les filles et les garçons. En ce qui concerne les filles, la plupart des juristes, et c'est à cet âge qu'ils se réfèrent dans les juridictions dja'farites, fixent l'âge de la responsabilité à 9 ans hégiriens. Dès lors, elles entrent d'emblée dans le domaine des obligations religieuses.

Pour les garçons, les juristes estiment qu'il existe diverses caractéristiques permettant de déterminer leur puberté. Parmi celles-ci, l'âge joue un rôle prépondérant. Plus précisément, il s'agit d'atteindre l'âge de 14 ans hégiriens selon certains, voire 15 ans selon d'autres. Alternativement, la puberté peut être établie si le garçon présente des signes de puberté où s'il a des poils pubiens indépendamment de l'âge.

Cela suscite la question de savoir pourquoi l'âge de 9 ans a été établi. Certains évoquent le fait que cet âge semble être jeune, en particulier lorsqu'il s'agit de lui conférer des raisonnements dogmatiques. On prétend qu'à cet âge, une fille doit être initiée à la connaissance de Dieu, de son unicité, de la prophétie et du Jour de la Résurrection, sinon elle sera jugée à ce sujet. En outre, elle est également soumise à d'autres obligations telles que les prières, le jeûne, et ainsi de suite. Peut-elle vraiment assumer toutes ces responsabilités à cet âge ? Comment peut-elle les assumer alors que l'âge de responsabilité est retardé à 14 ans pour les garçons ? Il est possible que certains garçons atteignent la puberté avant cet âge, vers 12 ou 13 ans.

Il est intéressant de noter que, dans l'imaginaire collectif musulman, les filles ont souvent été perçues comme étant moins rationnelles. Pourtant, elles sont tenues responsables dès l'âge de

9 ans. Cela signifie que, à cet âge, elles semblent être plus matures, plus conscientes et plus intelligentes que les garçons. La question fondamentale persiste : pourquoi 9 ans ?

Certains expliquent que c'est en raison de l'obéissance aux récits qui énoncent que la fille est responsable à partir de 9 ans. Cependant, d'autres récits soulignent que cet âge est pris en compte en raison de la maturité physique ou sexuelle de la fille. À certaines époques, la maturité de son corps permettait le mariage ou la conception. En d'autres termes, elle était considérée comme une femme à part entière. Un récit explicite cet aspect : 9 ans parce qu'elle atteint la ménarche à cet âge. Ce récit explique la raison. La ménarche est un indicateur majeur de la maturité physique. C'est la base fondamentale, pas l'âge lui-même, qui permet d'établir une certaine proportion.

Ceci s'applique également à de nombreuses prescriptions où la proportion entre l'action et l'exécutant n'est pas toujours prise en compte. Il existe des exemples de divers individus exécutant une même action sans tenir compte de leur proportion respective, alors que cette considération devrait être logique. Il semblerait que cela relève d'une des nuances complexes de la jurisprudence islamique.

Il n'existe pas d'explication évidente quant à la raison pour laquelle il y aurait davantage de caractéristiques de la puberté pour les garçons que pour les filles, du moins selon les récits. Cette différence de nombre de caractéristiques semble être davantage liée à l'acceptation des récits qui établissent cette distinction.

Dernièrement, certains juristes estiment qu'un âge de 9 ans n'est pas la norme, mais qu'il serait plutôt un peu plus tard, en tenant compte de la maturité physique.

Q : La tradition islamique définit-elle l'âge minimum pour le mariage ?

R : Tant chez les sunnites que chez les chiites, l'âge du mariage coïncide avec celui de la responsabilité. Lorsqu'une personne devient autonome, apte à fonder une famille et à assumer des responsabilités, un mariage qu'elle contracte sera considéré comme valide. L'âge légal islamique est précisé dans le Coran : atteindre la puberté. Cette distinction ne découle pas du simple fait qu'avant un certain âge, la personne ne peut pas discerner, tandis qu'après cet âge elle le peut. Cette approche ne repose pas sur une logique particulière. L'islam a instauré un âge pour les individus à respecter.

Dans certains contextes où les médias font des critiques concernant le mariage à l'âge de 9 ans, on peut observer que certaines juridictions ont pris la décision de ne pas autoriser le mariage des filles à cet âge. Actuellement, si vous vous rendez dans les tribunaux de la jurisprudence

djarfari'ya pour contracter un mariage avec une fille de 9 ans, il est peu probable qu'ils donnent leur autorisation. Même si la jurisprudence le permet, ils évitent d'autoriser de tels mariages pour éviter toute controverse. Les juridictions dja'fariya et sunnites ne permettent généralement pas les mariages en-dessous de 13 ans, sauf dans des cas très complexes et rares. Il semble qu'ils prennent en compte les normes contemporaines en matière de coutumes. Ils choisissent d'autoriser les mariages à un âge où les médias auront moins de raisons de critiquer. Cela dénote une volonté de rester fidèles au droit islamique tout en s'adaptant à certaines réalités sociétales.

En ce qui concerne les garçons, lorsqu'une personne de sexe masculin atteint l'âge de responsabilité devant Dieu, les juristes estiment qu'elle est apte à se marier, que ce soit à l'âge de 14 ou 15 ans. Cette situation est comparable à celle où l'âge de la responsabilité est fixé à 18 ans, mais l'autorisation est accordée à l'âge de 16 ans pour les rapports sexuels, par exemple.

En ce qui concerne les filles, L'âge est celui de 9 ans. À ce moment-là, elles sont en droit de se marier, car elles ont le pouvoir de déterminer leurs intérêts. La capacité à comprendre ses intérêts s'étend aux perspectives liées à l'au-delà, notamment les croyances en la divinité et en la prophétie.

En ce qui concerne l'âge de 9 ans, il convient de noter que, en général, le droit ne permet pas aux personnes responsables de déterminer l'âge. Les lois en vigueur s'appliquent indépendamment du pays de résidence. Lorsqu'une société établit l'âge de la responsabilité à 18 ans, par exemple, les individus sont tenus de respecter cette règle. Cette logique s'applique également dans ce contexte. En tant que musulmane, lorsqu'une personne choisit de se soumettre à Dieu et de suivre les préceptes religieux, l'âge de responsabilité déterminé pour ces préceptes, y compris celui du mariage, devient le même.

Q : Comment distinguez-vous les mariages non-consenti des autres, toujours selon la tradition islamique ?

R : Avec l'accord de la fille, certaines mesures sont mises en place pour le processus de mariage. La condition primordiale est que la fille soit présente. Aucun mariage ne peut avoir lieu sans la présence de la fille, une règle qui s'applique à toutes les écoles juridiques islamiques. Une grande prudence est exercée lorsque le mariage est conclu par téléphone, car il est crucial que la fille soit physiquement présente. L'utilisation du téléphone pourrait entraîner la possibilité

que quelqu'un d'autre parle à sa place. Un autre élément important est la présence du tuteur, qui apporte son expérience de vie à la situation, en particulier si la fille n'a jamais été mariée. Les deux, la fille et son tuteur, doivent donner leur consentement pour que le mariage soit valide. Sans leur approbation, la juridiction ne procédera pas au mariage. Le tuteur peut être soit le père de la fille, soit son grand-père paternel. À ce niveau, il existe une distinction entre les chiites et les sunnites. Dans la tradition sunnite, la présence de deux témoins est nécessaire. Le rôle de ces témoins ne se limite pas à apposer leur signature ; ils jouent un rôle crucial pour confirmer l'identité de la fille. Normalement, ces témoins sont censés connaître personnellement la fille. Ils sont également responsables de témoigner sur la dote fixée lors du mariage, garantissant ainsi sa juste valeur. Ces deux témoins doivent être présents tout au long de la procédure du mariage pour en témoigner pleinement.

Q : Pensez-vous qu'il soit envisageable d'augmenter l'âge minimum à un seuil plus élevé comme l'a fait récemment la juridiction sunnite ?

R : Je remets en question la présence d'une ordonnance spécifique sur ce sujet. Il ne semble pas y avoir de couverture jurisprudentielle claire à ce sujet. Il semble plutôt que cela soit mis en place au moyen d'une règle procédurale. Le président du jury peut ainsi ordonner au juge d'appliquer une procédure, sans nécessairement que cela repose sur une base juridique explicite. Cette situation se reflète dans le contexte où, par exemple, un mariage a eu lieu avant les 18 ans et qu'entre-temps la fille est tombée enceinte. La question se pose alors de savoir si cet enfant doit être considéré comme illégitime. Cependant, la réponse n'est pas affirmative et cela implique qu'il n'existe pas de disposition juridique établissant que les filles ne peuvent se marier qu'à l'âge de 18 ans. En effet, cela repose sur des fondements présents dans l'ouvrage de base mentionné supra dans la deuxième question, que ce soit pour la juridiction dja'farite ou les quatre écoles reconnues au sein du sunnisme. Aucune de ces écoles n'a le pouvoir de modifier cet âge. Les alternatives incluraient donc la possibilité de contracter mariage en dehors des juridictions. Cependant, dans ce cas, les documents officiels ne pourraient être obtenus qu'une fois l'âge administratif requis atteint. Ceci est dû à l'offensive médiatique et non pas une réflexion propre des juridictions.

Q : Dans l'Article premier de la *Convention Relative aux Droits de l'Enfant*, nous trouvons la définition suivante de l'enfant : “ *Un enfant s'entend de tout être humain âgé de moins de 18 ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui lui est applicable*” ? Les tribunaux islamiques libanais ont-ils un positionnement sur la

possibilité d'atteindre la majorité "plus tôt" ? Si oui, quels sont les critères objectifs que l'Islam met en avant pour justifier cela ?

R: Dans l'islam, l'âge auquel on peut se marier est en corrélation avec l'âge de la responsabilité. Avant cet âge, c'est la période de l'enfance. L'âge de 18 ans évoqué marque la transition de l'enfance à la responsabilité. Cela pourrait aussi être à 14 ans si l'individu démontre un certain potentiel, ou selon l'âge de discernement pré-pubertaire. Ce stade, le discernement, est un âge pivot où l'enfant devient un jeune adulte. Dans l'islam, ce n'est pas l'âge de 18 ans qui est décisif, mais plutôt l'âge de la puberté. Alors pourquoi cette fixation à 18 ans ? et pourquoi pas à 20 ans ? Quelles sont les raisons derrière ce choix ? Cette distinction est souvent difficile à saisir, car pour les musulmans, ce sont les règles canoniques dictées par Dieu qui prévalent, après tout, c'est Lui qui a créé l'être humain. Si une quelconque modification devait avoir eu lieu, ce ne serait pas une modification juridique, mais plutôt une adaptation procédurale.

Q: L'article 2 de la même convention stipule que *"Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour que l'enfant soit effectivement protégé contre toutes formes de discrimination ou de sanction motivées par la situation juridique, les activités, les opinions déclarées ou les convictions de ses parents, de ses représentants légaux ou des membres de sa famille"* ; afin de lutter contre toute discrimination, une fille musulman peut-elle se marier avec un non-musulman ? Si oui, existe-t-il des conditions ou une procédure particulière à suivre du point de vue islamique ? Si non, pourquoi pas ?

R : La fatwa actuelle interdit à une femme musulmane de se marier avec un homme non-musulman, quelle que soit sa religion, qu'il fasse partie des gens du Livre ou qu'il soit non croyant. Cette interdiction découle d'une certaine philosophie. Historiquement, dans de nombreuses sociétés, en Orient depuis les temps anciens jusqu'à aujourd'hui, la femme a été traditionnellement associée à la religion de son mari. On dit souvent que les individus suivent la religion de leur dirigeant. En général, c'est la vision religieuse, les croyances et le mode de vie du mari qui prédominent au sein du couple. Ainsi, si une femme musulmane, avec ses devoirs et responsabilités religieuses, se marie avec un homme non musulman qui ne partage ni la croyance en la prophétie ni la religion de sa femme, il risque de restreindre tous les droits de celle-ci et de l'empêcher de pratiquer ses responsabilités religieuses, considérant cela comme irrationnel.

Il est vrai qu'on parle aujourd'hui d'indépendance pour les femmes dans certaines sociétés, où elles peuvent conserver leurs croyances et leur religion, tout comme les hommes, sans que cela

ne perturbe leur relation. Cependant, il n'est pas réaliste de s'attendre à ce que chaque différend entre la femme et son mari soit résolu devant les tribunaux. Si l'homme détient une position dominante, ou s'il exerce une influence prédominante en raison de sa religion au sein du foyer, cela pourrait créer des problèmes. Pour une femme musulmane, il est difficile de se soumettre à un homme qui pourrait entraver son identité et sa foi. Pour éviter de telles situations, Dieu a édicté cette interdiction pour que la femme puisse se soustraire à cette relation.

Il est possible que si la société évolue vers une maturité où la femme peut choisir librement son chemin et où l'homme peut également le faire, la situation puisse s'améliorer. L'inverse est également vrai : C'est-à-dire que certains juristes autorisent à l'homme de se marier avec une chrétienne ou juive, ou autre, alors que d'autres l'interdisent. Ils considèrent que l'éducation de l'enfant est prise en charge par leur maman.

Q : Dans le préambule de la convention relative aux droits de l'enfant, il est dit qu'«*il importe de préparer pleinement l'enfant à avoir une vie individuelle dans la société, et de l'élever dans l'esprit des idéaux proclamés dans la Charte des Nations Unies, et en particulier dans un esprit de paix, de dignité, de tolérance, de liberté, d'égalité et de solidarité*». Comment interprétez-vous cet «esprit de liberté» à la lumière de votre foi musulmane ?

R : Ceci est la base de l'islam « *J'ai été envoyé pour parfaire les caractères et les ennoblir* ». Ceci n'est pas uniquement religieux mais également raisonnable que les gens vivent en sécurité, en amour, en paix, entraide. Ceci est un droit revenant à l'enfant et aux autres également, tel que le jeune ou la personne âgée.

Q : Dans l'Article 14, il est dit que «les Etats respectent le droit de l'enfant à la liberté de religion». Comment l'enfant devient-il musulman ? est-ce de son plein gré ou par le fait de naître dans une famille musulmane ?

R : Dans l'islam, la prise en compte de la foi se fait après la puberté. Avant cela, même si un enfant accomplit certaines pratiques telles que la prière ou le jeûne, elles ne sont considérées que comme des habitudes. La valeur de la religion chez un croyant réside dans le choix délibéré qu'il opère après avoir réfléchi. Comment peut-on attendre qu'un enfant d'un an réfléchisse de cette manière ? Certes, on peut lui apprendre le mot "Dieu" dès son jeune âge, mais a-t-il réellement médité sur son sens ? A-t-il une compréhension réelle de ce qu'est Dieu ? Jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de discernement, toutes ces expressions ne sont que des paroles. Ce n'est

qu'à partir de cet âge que l'on peut parler d'une adhésion à l'islam authentique. Avant cela, l'enfant est toujours sous l'influence de son environnement.

Par exemple, lorsqu'un enfant est placé dans un internat, il sera inévitablement influencé, que ce soit consciemment ou non. Pourquoi devrions-nous accepter ces influences extérieures et ne pas prendre en compte celles des parents ? Il est impossible de soustraire un enfant à son environnement. Bien qu'il naisse musulman, il ne sera considéré comme tel qu'à partir de sa puberté. Avant cela, il n'est pas considéré comme un musulman à part entière, mais plutôt comme un musulman temporaire (*bi-ḥokm al-muslimīn*), c'est-à-dire qu'il est momentanément musulman. On peut illustrer cette idée par la question de la pureté et de l'impureté. Jusqu'à sa puberté, l'enfant est considéré comme pur en tant que musulman (temporaire). De même, un enfant né de parents non-croyants est considéré comme impur en tant qu'incroyant (temporaire) jusqu'à sa puberté. En résumé, l'enfant naît en tant que musulman et devient un musulman à part entière dès sa puberté, avec tous les droits et les obligations que cela implique. On peut dire que l'enfant suit la religion de ses parents.

Q : Pensez-vous qu'un enfant reconnu comme membre d'une communauté religieuse ait facilement la liberté de changer de religion dans la société libanaise ? Si oui, comment pouvez-vous nous garantir qu'il ne subira pas de pressions familiales ou communautaires ? Si non, quelles seraient les suggestions que vous proposeriez pour assurer cette liberté convictionnelle à tout enfant libanais ?

R : Il n'existe pas de garantie absolue, et la situation est plutôt préoccupante. En effet, dès qu'une personne atteint la puberté, elle est considérée comme musulmane. Si elle renie sa foi, cela peut engendrer de sérieux problèmes. D'un point de vue juridique, il est généralement impossible de changer les décrets religieux existants. Toutefois, il est important de fournir un encadrement éducatif et d'orientation. Pour amorcer un changement, on peut commencer par la famille, car si l'on ne peut pas transformer la société entière, on peut au moins influencer la famille. Être un modèle positif est crucial. Lorsqu'un enfant atteint la puberté, il serait judicieux qu'il discute avec ses parents non seulement de sa propre religion, mais aussi de celles des autres. Il peut être informé des principales religions, comme le christianisme, le judaïsme, l'hindouisme, et ainsi de suite, tout en lui fournissant des détails qu'il sera capable de questionner et de rechercher sur internet. L'encourager à poser des questions et à discuter avec d'autres personnes, telles que des érudits ou des enseignants, est essentiel. Isoler un enfant et le laisser se forger une opinion sur différentes religions par lui-même n'est pas souhaitable. L'enfant a besoin de recevoir des informations de la part de personnes éduquées et compétentes.

Au fur et à mesure, il peut se désintéresser de certaines croyances religieuses jusqu'à rejeter l'ensemble de la doctrine religieuse. Il peut alors considérer une ou deux religions et finalement s'arrêter sur celle qu'il estime la plus sensée. Le résultat est qu'il aura exploré les différentes religions dans leurs spécificités, ce qui le rendra moins vulnérable aux influences extérieures à l'avenir.

En outre, il est techniquement possible pour une personne de changer de religion, mais elle ne sera plus officiellement considérée comme musulmane sur papier. Ce changement peut être considéré comme une apostasie, ce qui peut avoir des implications graves. Dans certains pays, conformément à la loi religieuse, l'apostasie peut entraîner des conséquences extrêmes, voire la peine de mort. Cependant, dans des pays comme le Liban, les lois civiles protègent généralement les individus dans de tels cas, ce qui limite l'application des sanctions religieuses.

4.2. Interview du Père Eid Bou Rashed

Q : Veuillez-vous présenter s'il vous plaît...

R : Eid Bou Rashed, maître diocésain maronite

Q : Quelles sont les sources juridiques des tribunaux ecclésiastiques ?

R : Il existe deux codes canoniques, le CCEO et le CIC. Le CIC est le code de droit canonique pour les Églises de rite latin, tandis que le CCEO est la source législative pour les Églises de rite oriental, englobant 23 Eglises catholiques orientales. Les sources du droit canonique incluent également les lettres papales et la tradition propre à chaque église locale, comme c'est le cas pour l'Église maronite. Plusieurs ouvrages sont considérés importants, notamment le "*Kitāb al-hudā*", le "*Nomocanon d'Ibn Al-Assal*", et "*Azmina al-tawārīkh*" du patriarche Iṣṭafānūs Duwīhī. Le synode libanais de 1736 est également une référence majeure pour l'Église maronite. Pour d'autres églises, les sources dépendent de la tradition locale.

En matière judiciaire, les tribunaux se basent sur le code des églises orientales canoniques, publié en 1990 pour les églises orientales. Les églises de rite latin ont quant à elles le CIC publié en 1983. Au Liban, la référence actuelle est le CCEO, qui sert de base aux procédures judiciaires.

Q : Quelles sont les matières qui sont du ressort de ces tribunaux ?

R : Les tribunaux au Liban se penchent exclusivement sur les questions matrimoniales. Cette juridiction s'appuie sur les canons allant du 776 au 863 pour traiter des affaires liées au mariage.

Q : Existe-t-il une politique des âges dans le christianisme ?

R : Selon l'article 270 du CCEO (Code des Canons des Églises Orientales), de l'Église maronite, maronite il est mentionné ceci : “ *‘alā ṭālibay al-zawādj an yataḥaḍḍarū fīl-marākez al-i‘dād al-abrachiyya wa-bidūn tafsiḥ min butrān al-abrachiyya* « il y aura lieu » c'est le terme, *lā yadjūz ‘aḳd zawādj ḳabl bulūgh al-thāmina ‘achar mina al- ‘umr. ‘ilm^{an} anna sin al-ḳānūniya li-ṣaḥḥatihī hiya al-sādisa ‘achar muktamila li-chāb wa-rābi‘a ‘achar muktamila li-al-fatāt* ”. Le CCEO mentionne donc l'âge de seize ans pour les garçons et quatorze ans pour les filles. Cependant, dans l'Église maronite, l'âge est fixé à dix-huit ans. Cette réglementation est appliquée dans l'Église maronite, et elle nécessite une dispense émanant de l'évêque.

Q : Quelle est la raison pour avoir indiqué 18 ans ?

R : Il n'existe aucune justification spécifique. En 1975, à la suite du concile du Vatican II, d'importants changements ont été apportés aux Églises maronites. Les défis actuels de la société et de la maturité sont désormais visibles. Je suis enclin à penser que cette question est liée à la notion de maturité. La mise en œuvre de ces changements a débuté en 1996 avec l'établissement du droit particulier.

Q : Qui détermine ce droit particulier ?

R : C'est le synode des évêques maronites de chaque église qui exerce l'autorité suprême. Le baptême est la porte d'accès à tous les sacrements, et il peut être administré à différents moments de la vie : deux jours après la naissance, à 40 jours, ou même à l'âge de 2 ans, 3 ans, voire 12 ans, selon les circonstances. Actuellement, il est généralement administré à l'âge de 1 à 2 ans.

Après le baptême, vient le sacrement de l'initiation chrétienne, qui coïncide avec le baptême lui-même. Ensuite, il y a le sacrement de la première communion, où l'enfant reçoit l'Eucharistie. Selon la tradition maronite, cela se fait entre l'âge de 7 et 9 ans.

En ce qui concerne le sacrement de la pénitence, qui suit habituellement la première communion, il n'y a pas d'âge spécifique défini, mais il suit généralement la première communion.

Le sacrement du mariage est prévu à l'âge de 18 ans dans l'Église maronite, tandis que le Code des canons des Églises orientales (CCEO) fixe l'âge à 14 ans pour les filles et 16 ans pour les garçons.

Les sacrements du sacerdoce et de l'onction des malades (*mashaṭ al-marḍā*) ne sont pas liés à

un âge particulier, mais sont administrés à la demande de la personne concernée, tout en commençant par le baptême.

Q : La tradition ecclésiastique définit-elle ce qu'est un enfant et ce qui le différencie d'un adulte ?

R : Dans l'église catholique, des seuils d'âge importants sont observés : à 7 ans - 9 ans et à 14 ans - 16 ans. L'enfance est considérée comme se terminant à l'âge de 14 ans.

Q : La tradition ecclésiastique définit-elle l'âge minimum pour le mariage ?

R : C'est le canon 800 du CCEO : pour le garçon, l'âge est de 16 ans; pour une fille, l'âge est de 14 ans, dans l'Église catholique bien sûr.

Q : Quel est le fondement de cette distinction sur base du genre ?

R : C'est une question de niveau de maturité. Ce qui est primordial pour la fille, c'est qu'elle atteigne la période des menstruations. Au Liban, il est très rare de voir des couples se marier à l'âge de 14 ans et 16 ans - cela ne représente qu'1% des mariages ces dernières années. Actuellement, les mariages sont généralement repoussés jusqu'à l'âge de 25 ans. Il existe également des mariages disparés, c'est-à-dire avec disparité de culte. Il faut distinguer les mariages mixtes et les mariages disparés. Un mariage mixte concerne deux chrétiens appartenant à des confessions différentes, par exemple entre un catholique maronite et un orthodoxe. En revanche, un mariage disparés implique l'union d'un baptisé et d'une personne non-baptisée, comme un chrétien et un musulman.

Q : Comment distinguez-vous les mariages non-consenti des autres, toujours selon la doctrine de l'Église ?

R : La responsabilité de dialoguer avec la fille et le garçon incombe au curé de la paroisse. Il guide le cheminement du couple tant le garçon que la fille. Actuellement, il existe également un centre de médiation au sein de l'église maronite, une nouvelle initiative. Ce centre se consacre aux problèmes qui peuvent survenir au sein des couples après le mariage.

Q : Pensez-vous qu'il est envisageable d'augmenter l'âge minimum à un seuil plus élevé ?

R : Selon mon opinion, je considère qu'après avoir passé 15 années au sein de l'église, il pourrait y avoir une élaboration d'un nouveau code ou des modifications au sein de l'église catholique. Cette question est actuellement en phase de réflexion.

Q : Dans l'Article premier de la convention relative aux droits de l'enfant, nous trouvons la définition suivante de l'enfant : “ *Un enfant s'entend de tout être humain âgé de moins de 18 ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui lui est applicable*”. Les tribunaux ecclésiastiques libanais ont-ils un positionnement sur la possibilité d'atteindre la majorité “plus tôt” ? Si oui, quels sont les critères objectifs que l'Église met en avant pour justifier cela ?

R : Il existe une distinction claire au sein de l'enfance en deux parties : entre 7 ans et 9 ans, lorsqu'on administre le sacrement de la première communion, l'enfant est capable de discerner entre le bien et le mal au sein de l'église. Ensuite, entre 14 ans et 16 ans, il devient adulte, quittant le statut d'enfant, et à 18 ans, il est considéré comme ayant atteint la maturité. À partir de cet âge, il acquiert des droits. En pratique, l'enfance prend fin à 14 ans. Cela est observé dans des mouvements au sein de l'église, tels que celui des Chevaliers de Marie (*Fursān al-'Adhra'*), un groupe spirituel, où les enfants sont considérés comme étant entre 6 ans et 14 ans, les 15 à 17 ans sont considérés comme des adultes, et 18 ans. Il s'agit d'une distinction spécifique qui ne se trouve pas dans le code, mais plutôt dans la pratique.

Q : L'article 2 de la même convention stipule que “*Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour que l'enfant soit effectivement protégé contre toutes formes de discrimination ou de sanction motivées par la situation juridique, les activités, les opinions déclarées ou les convictions de ses parents, de ses représentants légaux ou des membres de sa famille*” ; afin de lutter contre toute discrimination, une fille maronite peut-elle se marier avec un non-baptisé ? Si oui, existe-t-il des conditions ou une procédure particulière à suivre du point de vue ecclésiastique ? Si non, pourquoi pas ?

R : Il est crucial de faire une distinction entre les différents cas de mariage, que ce soit avec un catholique, un non-catholique, ou un non-baptisé. En effet, trois scénarios se présentent. Le premier concerne le mariage avec un non-Maronite mais catholique, c'est-à-dire dans une autre confession catholique telle que les Grecs melkites, les syriaques catholiques, les coptes, etc. Dans ce cas, le mariage est permis. Le deuxième cas concerne le mariage avec un non-catholique mais baptisé. La réponse est positive, mais cela nécessite une dispense de l'évêque, de manière similaire à un mariage mixte entre deux baptisés. Par exemple, un Maronite catholique avec un orthodoxe non-catholique, ou un évangéliste protestant (même s'il n'y en a pas au Liban). Enfin, le dernier cas implique le mariage entre une femme Maronite catholique et un non-baptisé, ce qui est généralement interdit, étant qualifié de mariage dispar. Dans ce

contexte, la personne qui abandonne son église pour contracter un mariage en dehors de la foi catholique se retrouve en dehors de la communauté ecclésiale, car elle a renoncé à sa foi. Cela peut être comparé à la situation en vigueur chez les musulmans. Un accompagnement est donc essentiel pour guider ce type de couple, en particulier en ce qui concerne l'éducation des enfants, car s'ils ne sont pas bien préparés, il existe un risque de contracter un mariage de ce type.

Q : Dans le préambule de la convention relative aux droits de l'enfant, il est dit qu'“il importe de préparer pleinement l'enfant à avoir une vie individuelle dans la société, et de l'élever dans l'esprit des idéaux proclamés dans la Charte des Nations Unies, et en particulier dans un esprit de paix, de dignité, de tolérance, de liberté, d'égalité et de solidarité”. Comment interprétez-vous cet “esprit de liberté” à la lumière de votre foi chrétienne ?

R : Trois composantes fondamentales marquent la vie de l'enfant : la famille, l'école catholique et l'Eglise, représentant ainsi trois piliers essentiels dans son parcours. Au sein de la famille, l'enfant peut graduellement acquérir son autonomie, tandis que l'école catholique propose des sessions d'éveil tant religieux qu'humain au sein des catéchèses, jouant un rôle prépondérant dans sa formation. Néanmoins, parmi ces trois piliers, il semblerait que l'école revête aujourd'hui une importance primordiale.

Q : Dans l'Article 14 de la Convention stipule que “les Etats respectent le droit de l'enfant à la liberté de religion”. Comment l'enfant devient-il chrétien ? Est-ce de son plein gré ou par le fait de naître dans une famille chrétienne qui lui administre le sacrement du baptême avant même qu'il ait atteint l'âge de raison ?

R : Jusqu'à ce jour, le processus par lequel un enfant devient chrétien est lié au sacrement du baptême, généralement administré au plus tard à l'âge de 3 ans. Bien qu'il soit né dans une famille chrétienne, il n'est pas encore considéré comme chrétien. C'est au moment du baptême qu'il acquiert officiellement le statut de chrétien, devenant un membre à part entière de l'église. À cet âge, il n'a pas le choix de consentir ou non, mais une fois atteint l'âge de 16 ou 18 ans, il peut prendre la décision de quitter l'église, renonçant ainsi à sa foi chrétienne. Cette démarche lui permet de ne plus être considéré comme chrétien sur le papier, même s'il ne pratique pas activement la religion. Il convient de noter que cette démarche n'est pas une question de liberté, mais plutôt une responsabilité et un mode de vie. L'acte d'obtenir le baptême est hautement valorisé parmi les enfants, car il ouvre la porte à l'accès à tous les sacrements. Il est rare de rencontrer des couples mariés dans l'Eglise qui refusent de faire baptiser leur enfant. De plus,

le rôle des parrains et marraines est également significatif. En ce qui me concerne, je considère que la véritable liberté pour l'enfant commence à l'âge de 16 ou 18 ans.

Q : Toujours en lien avec ce même article, pensez-vous qu'un enfant reconnu comme membre d'une communauté religieuse ait facilement la liberté de changer de religion dans la société libanaise ? Si oui, comment pouvez-vous nous garantir qu'il ne subira pas de pressions familiales ou communautaires ? Si non, quelles seraient les suggestions que vous proposeriez pour assurer cette liberté convictionnelle à tout enfant libanais ?

R : Je crois que dans certains cas, une personne peut choisir de ne pas suivre les préceptes de sa confession religieuse, sans nécessairement changer de religion. Par exemple, elle peut opter pour un mariage civil et ne pas observer les obligations religieuses de son église, se dirigeant ainsi vers une orientation plus laïque. Cependant, il existe des situations où un chrétien marié qui souhaite se marier à nouveau sans obtenir la dispense ou la nullité de son mariage précédent devient musulman afin de contracter un nouveau mariage. Bien que ces cas soient rares, ils existent au Liban. En revanche, il est rare de voir des chrétiens au Liban changer de religion pour devenir musulmans. Cette décision n'est généralement pas motivée par un amour profond pour l'islam, mais plutôt pour des raisons personnelles, comme une relation amoureuse. En réalité, il y a trois aspects à considérer. Tout d'abord, celui qui abandonne sa foi religieuse est généralement considéré comme exclu de la communauté, conformément aux règles spécifiques de l'Eglise qui agit en tant qu'intermédiaire du CCEO. De plus, il perd certains droits, comme celui de figurer dans les registres synodaux de ses parents. De plus, il ne peut pas recevoir de certificat ecclésiastique et peut être considéré comme en infraction, bien qu'il puisse bénéficier de la réconciliation par la pénitence. Les conséquences sont davantage symboliques que physiques.

Conclusion

Le présent travail de recherche sur la politique des âges en islam et ces implications contemporaines nous a permis de mettre en exergue un certain nombre d'éléments :

- L'interdisciplinarité des sciences islamiques dès le IV^e et V^e siècles provoqua une évolution sémantique des termes servant à désigner la majorité. La présence du droit, et particulièrement des *uṣūl al-fīkh*, se retrouve de fait jusque dans les ouvrages des lexicographes,

ne permettant pas facilement de démêler la pratique coutumière des impératifs légaux de l'islam.

- Très tôt, une distinction fut établie sur base du genre pour définir la majorité, donnant lieu à l'instauration d'âge seuil différent pour la fille et pour le garçon. Cette distinction a conduit à la responsabilisation précoce des filles par rapport aux garçons.
- La détermination des critères de la majorité semble avoir évolué en fonction du traitement des sources que les juriconsultes possédaient à leur disposition, bien que régulièrement les signes de la puberté soient majoritairement la référence en la matière.
- La centralisation du pouvoir et l'instauration d'écoles juridiques reconnues par les pouvoirs temporels en fonction, ont, au fil du temps, et ce depuis l'époque 'abbasside, pousser les consultations juridiques sur la question vers une lente uniformisation, bien qu'aucun consensus ne semble se dégager entre école dès lors que les signes de la puberté ne seraient pas apparents.
- La consolidation de cette centralisation a été réalisée grâce à l'exercice du pouvoir coercitif. Bien que la mise en place de politiques d'âge soit indispensable dans les domaines pénaux et civils pour prévenir les agressions entre individus, cette approche des âges a également influencé les domaines religieux, ceux qui établissent la connexion entre l'individu et la transcendance, formant ainsi un mode de vie qui a contribué à la construction d'une identité "musulmane".
- La politique des âges, telle que définie par l'influence des juriconsultes de l'époque dite classique (IIIe au Ve siècle), n'a cessé d'exercer son influence et continue d'avoir un impact certain dans les familles musulmanes mais également dans les Etats modernes du Proche et Moyen Orient où les questions relatives aux statuts personnels relèvent de juridiction religieuse.

Ces différentes observations montrent à quel point il est complexe de traiter des questions relatives à la protection de l'enfance dans un contexte comme celui du Liban moderne que nous avons choisis à titre d'exemple en raison de plusieurs raisons :

Notre connaissance personnelle du terrain et les contacts que nous y avons noués avec des représentants religieux lors de visites régulières depuis plus de 30 ans dans ce pays.

Le fait que la Constitution du Liban affiche explicitement la volonté de rompre avec le confessionnalisme politique¹⁶³, mais qu'en pratique des solidarités confessionnelles, héritées d'un passé antérieure à la création du Liban moderne, continuent à conditionner l'organisation politique du pays, nous a semblé un laboratoire intéressant pour observer les interactions entre droit positif et droit religieux, sachant que dans l'un et l'autre de ses domaines juridiques une pluralité de normes coexistent (droit civil, droit pénal, conventions internationales, tribunaux des différents cultes reconnus etc.).

Le fait que le pays, en marge des cultes majoritaires et des groupes religieux organisés politiquement ne comptent pas moins de 18 cultes reconnus, nous a semblé être un chantier très intéressant pour envisager la question de la laïcité et ses interactions avec les cultes dans toute sa complexité.

Nous nous sommes ensuite penchés sur ce qui nous paraissait être le plus grave enjeu de la politique des âges, à savoir la protection de l'enfance et nous avons eu l'occasion d'interviewer deux représentants religieux, érudit et parfaitement renseigné sur cette matière, le juriste 'Abbās Dohainī (musulman chiite) et le Père Eïd Bou Rashed (prêtre maronite).

Leur expertise en la matière eut le mérite de compléter certains renseignements qui nous manquaient alors, surtout en matière de droit religieux comparé. Nous avons néanmoins pu remarquer au cours de ces interviews que plusieurs points semblaient implicitement partagés par ces deux acteurs de terrain, à savoir le fait que tout individu s'exposait à de graves conséquences symboliques s'il rompait avec la confession du groupe familiale dont il était issu.

Nous avons également remarqué qu'implicitement, une vision que nous pourrions qualifier de patriarcale était pareillement partagée par ces deux auteurs, même si la question du genre apparaissait de façon beaucoup plus clivante dans le cadre de la loi islamique une fois qu'était abordée la question des unions matrimoniales. Nous adoptons ici la définition que Suad Joseph, sociologue libano-américaine, donne du patriarcat, à savoir *la priorisation des droits des*

¹⁶³ http://www.iedja.org/wp-content/uploads/pdf/litterature_juridique/LIBAN/Liban_CONSTITUTION.pdf, consulté le 14/08/2023 à 23h. Le préambule de la constitution indique clairement depuis 1991 que "La suppression du confessionnalisme politique constitue un but national essentiel pour la réalisation duquel il est nécessaire d'œuvrer suivant un plan par étapes".

*hommes et des aînés (y compris les femmes âgées) et la justification de ces droits dans les valeurs de parenté qui sont généralement soutenues par la religion*¹⁶⁴.

Il semble dès lors que les sciences sociales seraient peut-être une clé nous permettant d'explorer les impensés de la politique des âges et de nouvelles applications jusqu'ici non-explorées.

Notons que les difficultés qui se posent aux différentes communautés religieuses ne sont pas les mêmes : le rapport à la loi n'est pas le même dans le christianisme que dans l'islam. Si la Tradition ecclésiastique a permis de nombreuses mises à jour depuis le Concile de Vatican II, comme le souligne le Père Bou Rashed; la modification de la loi religieuse demeure impensable en milieu musulman comme le rappelle 'Abbâs Dohaini. Ce dernier indique néanmoins que moyennant un respect fidèle aux finalités générales de la loi religieuse et par une réflexion sur la raison d'être d'une loi ou d'un avis juridique, il est possible d'adapter les procédures sans pour autant abroger la loi. Il est intéressant de noter que cette manière de procéder n'est pas sans évoquer l'effort herméneutique que nous retrouvons lui-même dans la bouche de Jésus à travers les Evangiles, lorsqu'il dit "*Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi, je ne suis pas venu abolir mais l'accomplir*". Il semblerait qu'une marge d'interprétation soit toujours possible, même en droit musulman, et qu'un nouveau regard soit toujours possible sur les textes, le statut des actes humains et les circonstances qui les voient naître. L'intérêt de l'introduction des sciences sociales et des sciences humaines serait dès lors de réévaluer certaines pratiques sociales en fonction d'un contexte évolutif, surtout en cette période de mondialisation et de grandes transformations sociales sous l'influence de la techno-économie et du développement des médias numériques.

La question de la politique des âges nous a semblé en ce sens primordiale à traiter car elle est le premier pas pour affranchir les générations futures des encombrantes chaînes qui poussent bien souvent les familles et les sociétés humaines de manière plus larges, que celles-ci se reconnaissent comme sécularisées ou comme religieuses, à la simple reproduction aveugle de pratiques sociales dont la raison d'être a perdu son caractère évident.

Nous n'avons pas la prétention à avoir épuisé la question de la politique des âges et son implication dans un monde contemporain noyé sous le pluralité de normes juridiques de

¹⁶⁴ JOSEPH, Suad, "Patriarchy and development in the Arab world", dans *Gender and Development*, t 4, 1996, p. 14,

diverses natures, mais nous espérons seulement avoir pu jeter quelques jalons pour le chercheur qui comme nous s'intéresse à cette question pour permettre aux forces vives de la société de pleinement développer une organisation sociale qui, tout en étant respectueuse des héritages du passé, serait en mesure de répondre au défi du temps présent.

Bibliographie

Sources primaires

Coran : [Corán - Index général - IntraText CT](#)

AL-AZHARĪ, Mansūr Moḥamed b. Aḥmed. *Tahdhīb al-lougha*, t 4, Dār al-misriyya li-ta'lif wa-tardjama, Le Caire, 1964

AL-FARAHĪDĪ, Khalīl. *Kitāb al-'ayn*, t 4, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1988

AL-ḤAMĪRĪ, Ibn sa'd. *Chams Al 'oloum wa-dawā' kalām al-'arab mina al-kalūm*, t 1, Dār al-fikr, Damas, 1999

AL-RAGHĪB AL-AṢFAHĀNĪ, Al hosseyn b. mohamed, *Al-mofradāt fī gharīb al ḳorān*, Dār al-ḳalām, Damas, 1970

AL-SUYŪTĪ, Djalāl Addīn, *Al-durr al-manfūr fī al-tafsīr al-ma' thūr*, t 6, Dār al-fikr, Beyrouth, 2011

AL-ṬABARĪ, Abū Dja'far, *Djāmi' al-bayān fī ta'wīl al-ḳorān*, t 21, Dār hidjra li-ṭibā'a wa-nachr wa-tawzī' wa-li'lān, Le Caire, 2001

AL-ṬABARĪ, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, t 4, Al-istiḳāma, Le Caire, 1939

AL-ZAMAKHCHARĪ, *Al-kachchāf 'an ḥaḳāik ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aḳāwīl fī wudjūh al-ta'wīl*, t 3, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth, 1987

AL-BAGHDĀDĪ, *al-ma'ūna 'alā madhhab 'ālam al-madīna*, t 1, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1998

Chāfī'ī. *Kitāb al-Om*, t 3, Dār al-fikr, Beyrouth, 1983

Chāfī'ī, *kitāb al-Risāla*, Egypt, Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī wa-awlād, 1938

IBN MANTHŪR, *lisān al-'arab*, t 8, Dār ṣādir, Beyrouth, 1993

IBN SAYYIDIHĪ (Ibn Sidah). *Al-moḥkam wa-al-moḥīṭ al-a'ḍam*, t 5, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2000

MĀLIK, *Al- Muwatta'*, version al-Laythī, Al-nadjāh al-djadīda, Casablanca, 1997

SĪBWAYH, *Al-kitab*, Al-khānidjī, Le Caire, 1988

Sources secondaires

- ‘ABDEL WAHHĀB, Khalāf, *‘Ilm usūl al-fīkh*, Dār al-ḳalam, Le Caire, 1956
- AL-BAHRĀNĪ, Yūsuf, *Al-ḥadā’ik al-nādira*, t 14, Dār al-aḍwā’, Beyrouth, 1985
- AL-BAYĀNŪNĪ, Moḥammed abū al-fath, *Al-Hokm al-taklīfī fī al-charī’a al-islāmiyya*, Dār al-kalām, Damas, 1970
- LUWĪS, Ma’lūf, *Al-Mundjid fī-al-lughā*, Beyrouth, Dār machrek, 1986
- AL-SUBḤĀNĪ, Dja’far, *Al-Bulūgh : ḥaḳīḳatuhū, ‘alāmātuhū, wa-aḥkāmuhū*, muassasat al-imām al-Ṣādiq, 1997
- AL-ZABBŪN, Aḥmed, *Al-thawāb wa-al-‘iḳāb fī l-fikr al-tarbawī al-islāmī khilāl al-‘aṣr al-‘abbāsī*, Jordanie, Université de jourdanie, 1999, (thèse doctorale)
- AUDREY, Hérisson, « Mythologie du guerrier » dans *Inflexions*, t 1 n°22, pp. 69-78, Armée de terre, 2013, <https://doi.org/10.3917/infle.022.0069>
- BADAWI, Elsaïd, ABDEL HALEEM, Muhammad, *Dictionary of Qur’anic usage*, Brill, Boston, 2008
- BENJAMIN, Vincent, *Etudes sur la loi musulman (rite de Malek), législation criminelle*, Joubert, Paris, 1842
- BENKHEIRA, Hocine. « Sur la nature du Droit Islamique », dans *Revista de Direito International*, t 15 n°3, pp.14-25, Brasilia, 2018
- BOBINEAU, Olivier, TANK-STORPER, Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2015
- BOURDIEU, Pierre, « les rites comme actes d’institution » dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, t 43, pp.58-63, Rites et fétiches, 1982
<https://doi.org/10.3406/arss.1982.2159>
- CHAMS AL-DĪN, Amīr al-khuzā’ī, Maḥmūd, *Ḍawābiṭ al-bulūgh ‘inda al-fuḳahā’*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2002
- CHAUMONT, Eric, « Chāfi’ī, La Risāla, les fondements du droit musulman », dans *Bulletin critique des annales islamologiques*, t 2 n°16, 2000
- CLAUDE, Smith, « masculin et féminin : la différence sexuelle à la croisée des discours philosophiques et psychanalytiques » dans *Le Philosophoire*, t 2 n°56 pp.35-53, 2021
- De BIBERSTEIN KAZILIRSKI, A. *Le Kazimirski*, t 1, Albouraq, Beyrouth 2004
- DEJEUX, J. CHABEL, M. « L’imaginaire arabo-musulman », dans *sociologie d’aujourd’hui*,

- pp.27-99, Presses universitaires de France, Paris, 2013
- DERMAGNE, François, « L'Etat et la famille : les liaisons dangereuses », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t 81 pp.485-502, 2009
- FLEISH, Henri, *Esquisse d'un historique de la grammaire arabe*, t 4 n°1, pp.1-20, Arabica, 1957
- FRENKEL, Miriam, « Adolescence in Jewish medieval society under Islam », dans *Continuity and Change* t 16 n°2, Cambridge University Press, 2001,
- GILBERT, Muriel. « L'adolescent juif face à la loi transcendante : enjeux anthropologiques et psychanalytiques du rite de la bar-mitsvah » dans *Adolescence*, t 3 n°73, 2010
- GUICHARD, Pierre. *Ibn Hazm et son temps dans L'Espagne et la Sicile musulmane aux XI^e et XII^e s*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2000
- GUTTON, Philippe, *Le pubertaire*, Quadrige, Paris, 2013
- HAYTHAM, b. fahd *al-Rūmī, fiḥh tārikh al-fiḥh, markez namā' li-lbuḥūth wa-dirāsāt*, Beyrouth, 2014
- IGHBĀRIYYA, Mūsa Mahmūd. *al-bulūgh wa-al-rruchd fī al-charī'a al-islāmiyya*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2011
- JABALLAH, Aballah, Ahmed, « qu'est-ce qu'un musulman ? » dans *Raison présente*, n°141, PP.33-50, Figures de l'islam, 2002
- JAHDANI, Abdelouahad, « les divergences dans les usūl al-fiqh d'après al-Ṣaymarī », dans *Annuaire de l'EPHE*, n°124, Paris, 2017, <https://doi.org/10.4000/asr.1659>
- JOSEPH, Suad dans *Encyclopedia of Women and islamic cultures*, p. 424, Brill, Leiden, 2003.
- JOSEPH, Suad, Joseph, "State of the Arab Family and the Family of the Arab State" Fall 2017, <https://youtu.be/1h7qtCUhTnM> consulté le 30/07/2023
- JOSEPH, Suad, "Patriarchy and development in the Arab world", dans *Gender and Development*, t 4, 1996.
- KOULOUGLI, Djamel, « L'Arabe », dans *Que sais-je ?* Paris, 2007
- LANDAU, Hervé, la « prière conquérante », cristal des identités, dans *La prière, conquête de la parole*, pp.97-118, Presses universitaires de France, 2011
- LARGHMANI. Slim, « les écoles juridiques du sunnisme » dans *Pouvoir*, t 1 n°104, p.21 à 31, Le seuil, 2003
- LEWIS, Ch. PELLAT Ch et SCHACHT, J, *Encyclopédie de l'Islam. II*, t 1, Brill, Leyde, 1960
- MUXEL, Anne, « Le moratoire politique des années de jeunesse » dans *Age et politique*, Economica, Paris 1991
- TAP, Pierre, « socialisation et construction de l'identité personnelle », dans *la socialisation de*

l'enfance à l'adolescence, pp.49-74, Presses universitaires de France, Paris, 1991

Introduction	2
1. La notion de majorité entre culture arabe et droit musulman	3
1.1. Définition de la majorité	3
1.1.1. Approche sémantique.....	4
1.1.2. Approche exégétique.....	6
1.1.3. Dans les ouvrages juridiques	10
2. La politique des âges selon le droit musulman	11
2.1. Les différentes écoles de Droit musulman.....	12
2.1.1. La tradition ḥanafite	13
2.1.2. La tradition malikite.....	14
2.1.3. La tradition Chāfi‘ite.....	14
2.1.4. La tradition ḥanbalite	15
2.1.5. La tradition zāhirite.....	15
2.1.5. La tradition dja‘farite	17
2.2. Âge et majorité légale : extrait traduit du livre de Mūsā Maḥmūd Ighbāriyya.....	18
2.3. Majorité sexuelle et politique : perspectives anthropologiques	38
2.3.1 Imaginaire Sexuelle	39
2.3.2. Imaginaire politique	40
3. La capacité juridique (al-taklīf)	44
3.1 Le Mukallaf et ses prérogatives	44
3.2 Identité musulmane	49
3.2.1. Identité individuelle	50
3.2.2. Identité sociale	51
3.3. Rites institutionnalisés	55
4. Politique des âges et appartenance communautaire dans une société plurielle : l'exemple du Liban.	57
4.1. Interview du cheikh Abbas Dohaini.....	57
4.2. Interview du Père Eid Bou Rashed	66
Conclusion	72
Bibliographie	76

ANNEXES

La translittération

Dans ce travail, nous avons utilisé un système simplifié de translittération pour les caractères arabes, système s'inspirant de celui en vigueur dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

- L'article ال , ḳamari et chamsī, est retranscrit par "al-"
- Les noms propres (noms de personne, de villes, de régions) prennent une majuscule, mais pas l'article "al" : al-Zamakhcharī
- Par convention, le mot بن se transcrit "b."
- La désinence du féminin *tā' marbūṭa* s'écrit -a, et en cas de complément de nom (idāfa), s'écrit -at
- Chaque unité sémantique (nom, pronom affixe) est séparée des autres par un tiret, ainsi que les particules qui s'attachent au nom ou au verbe : wa-yaḳūlu-lahu.
- les noms communs sont écrits en italique (*Muwaṭṭa'*) et les noms propres en caractères romans ('Umar).
- Translittération des voyelles : Longues : ا ā , ي ī , و ū
- Brèves : ا a , ا i , ا u
- Diphtongues و ay , و aw

ط	a
ظ	b
ع	t
غ	th
f	dj
ق	ḥ
ك	kh
ل	d
م	dh
n	r
ه	z
w	s
y	ch
ء	ṣ
	ḍ

الْبُلُوغُ وَالشُّكُوكُ

فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَأَلِيفُ

الدَّكْتُورِ مَوْسَى مُحَمَّدٍ إِغْبَارِيَّةِ



دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

DKI

أسستها مكتبة كلوت ببيروت سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

رأي الشافعية؛ ومنهم يرى حسب "المبال" وهي الآلية السابقة؛ كما وهناك أقوال أخرى⁽¹⁾.

ورد عند القدوري من الحنفية اعتبار علامات مثل: نهود الثدي، شعر اللحية، الجبل، حيث ان ظهرت إحداها على الخنثى المشكل، حكم بذكوريته أو أنوثيته⁽²⁾. وإن استمر الخنثى مشكلاً، دون قرار في حكمه، فحينئذ يُعتبر جنساً ثالثاً في المجتمع وتكون له أحكام خاصة في الأحوال الشخصية والعبادات⁽³⁾.

يقسم الطب الحديث الخنثى إلى نوعين: الخنثوية الكاذبة Pseudo Hermaphrodite وهي المطابقة للخنثى المشكل، إذ أنّ الأعضاء التناسلية الظاهرة لا تعكس الحقيقة؛ وإنما الحقيقة في الغدة التناسلية التي لا تكون ظاهرة، وإذا جمعت الخصية والمبيض معا فهي الخنثوية الحقيقية True Hermaphrodite وهي نادرة جداً قياساً للأولى⁽⁴⁾.

1.2.3. البلوغ بالسّن

حدّ القرآن نهاية طور الطفولة بعلامة الاحتلام وبها يبدأ طور البلوغ. ولم يحدّها بسنّ معيّنة معلومة؛ وأظن أنّ بذلك مراعاة لفروق النمو البيولوجي - الجنسي بين أجناس البشر، بل وبين كل إنسان وإنسان. ولكن هل يمكن اعتبار

(1) أبو النجا الحجاوي، الافناع، ج2، ص405؛ البهوتي، شرح منتهى، ج2، ص173؛ ابن قدامة، الكافي، ج2، ص110؛ نفسه، المغني، ج6، ص1-600، ج9، ص108، وقد ذكر في الموطن الأخير علامات طبيعية أخرى تدلّ على الذكورية أو الانثوية، ثم يورد عن بعضهم علامة جديدة وهي عدّ اضلاع الخنثى، فإن كانت كعدد اضلاع الذكر فهو ذكر، وإن كانت تزيد بضلع فهو أنثى. ويعلق على هذا الرأي أحد الحنابلة بالرفض قائلاً: انه لو صحّ مثل هذا لما احتجنا إلى مراعاة "المبال".

(2) البرني، التسهيل الضروري، ص1-280.

(3) ينظر على سبيل المثال: الشافعي، الام، ج5، ص36؛ البرني، التسهيل الضروري، ص281؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة، ص1-280؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص108-10.

(4) ينظر: زهير أحمد السباعي ومحمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، دمشق وبيروت، 1993، ص311-327. وينظر أيضاً في تغيير الجنس بخصوص الخنثى عند: ريسبلر حاييم، ص173 وما بعدها.

الاحتلام كضابط عملي ومريح في تشريع أحكام اجتماعية واقتصادية؟ فهل من ضابط أيسر منه؟

والقصد بالأيسر - إن جاز ذلك - هو البلوغ بالسن. فعن هذا، احتدّ النقاش - بدرجات متفاوتة - بين المذاهب بل وفي داخل المذهب نفسه، في أربعة مستويات:

- فكرة البلوغ بالسن.
- الأدلة والبواعث في تحديد السن.
- تحديد البلوغ بسنّ معينة دون أخرى.
- مدى مسئولية البالغ بالسن.

يكشف هذا المطلب كيف تعامل الفقهاء مع هذه المستويات، حيث إنّ مدار المناقشة فيها ينطلق من حديث ابن عمر المتفق على صحته عندهم؛ وفي نفس الوقت اختلافهم حول المفهوم التشريعي المستنبط منه.

حديث ابن عمر في السنّ: عن نافع عن ابن عمر قال: "إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عرّضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يُجزني. ثمّ عرضني يوم الخندق، وأنا ابن خمس عشرة فأجازني. قال نافع: فقدمت على عمر بن عبدالعزيز، وهو خليفة، فحدّثته الحديث. فقال: إن هذا لحدّ بين الصغير والكبير. وكتب إلى عمّاله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة {أي: سنة}. وفي رواية مسلم، زيادة: "ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال"⁽¹⁾.

ذكر المضمون أعلاه في كثير من كتب الحديث مع تفاوت أحياناً بالصيغ اللفظية، وأحياناً أخرى مع تفاوت في الزيادة أو النقصان لصيغ لفظية ذات أثر مضموني مهم. هذا كله سيتبيّن من خلال نقاش الفقهاء لمضمون الحديث ودفاعهم عن حججهم المقتنعين بترجيحها. وبسبب أنّ المذاهب تختلف في تناول المستويات أعلاه، فقد رأيت أن أوضح موقف كل مذهب على حدة.

قبل البدء بذلك فلا بدّ من الإشارة، أنّ الحديث المذكور لم يدخل فيه من كلام الرسول ﷺ شيء، إنما هو من وصف ابن عمر وكلامه؛ وفي هذه النتيجة يتفق الفقهاء. وبناء على ذلك، لا يوجد في النص أعلاه تصريح من الرسول ﷺ بتحديد سن البلوغ، كما ولا نجد ذلك بأيّ رواية أخرى للحديث. وفي رواية النص أعلاه

(1) ينظر إلى الروایتين في المتن وشرح الحديث عند: ابن حجر، فتح، ج 5، ص 276-9.

يحدّد عمر بن عبد العزيز سن البلوغ بخمس عشرة سنة⁽¹⁾، وسنذكر فيما سيأتي رواية أخرى في قول عمر.

الحنفية

اتفق الأحناف على المبدأ وهو فكرة تحديد سن البلوغ، لكنهم انقسموا على قولين في تحديد السن، وتنازعا فيما بينهم على الأدلة.

وأما القولان فالأول قول الإمام أبي حنيفة بأن سن البلوغ 17 سنة للأثني و 18 سنة أو 19 سنة للذكر، على خلاف في الروايات. والقول الثاني 15 سنة للجنسين، ويتزعمه تلميذا الإمام: أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وهو المفتى به في المذهب⁽²⁾.

يرفض الأحناف، بشكل عام، حديث ابن عمر كدليل شرعي لسن البلوغ إلا ما وُجد عند الجصاص⁽³⁾، وذلك لأنهم يرون في إجازة الرسول ﷺ له في القتال ليس بسبب بلوغه أم لا، ولكن بسبب إطاقته للقتال. ومما يقوي حجّتهم في ذلك، ما ورد من رواية مُغايرة عند الترمذي، وفيها يقول عمر بن عبد العزيز: "هذا حدّ بين الذريّة والمقاتلة"⁽⁴⁾. علينا أن نتذكّر أنّ الحنفية والمالكية لا يشترطون البلوغ في القتال، بل تكفي القوة على القتال وإن كان غير بالغ؛ فزُبّ مراهق أقوى من بالغ⁽⁵⁾.

ويُنقل عن الإمام أبي حنيفة في بلوغ السن دليلان: فالأول هو تفسير ابن عباس لبلوغ الأشدّ بثمانية عشرة سنة مستنبطاً ذلك من النصّ القرآني: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ

(1) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London, 1971, vol. 2, p. 29.

(2) ينظر على سبيل المثال: أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (1197\593-)، الهداية شرح بداية المبتدى، القاهرة، 1965، ج 3، ص 284؛ النووي، المجموع، ج 14، ص 143؛ الاسروشنى، ج 1، ص 177؛ يحيى بن محمد بن هبيرة (1165\560-)، الافصاح عن معانى الصحاح، الرياض، 1398 هج، ج 1، ص 375.

El Imairi, "Rights of Children", in: *Journal of Islamic and Comparative Law*, 8 (1978), pp. 1-27, esp. p. 22; EI2, "Bāligh"; Brunschvig, p. 64; Meron, p. 225.

(3) الجصاص، ج 5، ص 193، ويذكر هناك أن الصاحبين هما من هؤلاء الذين استندوا على حديث ابن عمر في سن البلوغ. وينظر أيضاً: البري، ص 82؛ أبو زهرة، ص 437.

(4) ينظر على سبيل المثال: شرح معانى الآثار، ج 3، ص 218؛ ابن حجر، فتح، ج 5، ص 278.

(5) ابن حجر، فتح، ج 5، ص 279.

إِلَّا بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشَدَّهُ ۖ ﴿١﴾ (الانعام: 152، الاسراء: 34). ولقد مرّ معنا أقوال غير ذلك لابن عباس وغيره في هذا الموضوع، ومنها قولهم أربعون سنة. ومن الملفت للانتباه، هو قول بعض الأحناف، أنّ الأشدّ نوعان: أشدّ الصبي ثماني عشرة سنة، وأشدّ الرجل أربعون سنة^(١). والدليل الثاني يستند على "حُكْم العادة" و "استصحاب الصِّغَر". وذلك أنّ العادة في البلوغ سنّ خمس عشرة. وبما أنّ نصّ القرآن والحديث استصحابا امتداد الصغر حتى الاحتلام، فلا بدّ إذاً من الانتظار "مُدَّة اليأس" وهي ثلاث سنين، حيث لا يصل إليها أحدٌ إلّا يكون قد احتلم. وعلى هذا، يكون سن البلوغ ثماني عشرة سنة. وبما أنّ البنت في العادة أسرع بلوغاً من الذكر، فهذا نقص سن بلوغها بسنة واحدة ليصبح سبع عشرة سنة^(٢).

يبدو أنّ شرح الدليلين السابقين هو من كلام الفقهاء الأحناف وليس بالضرورة من أبي حنيفة نفسه، وذلك لأنهم لم يَعْزُوا ذلك إليه. ومنهم أورد الدليل الأول فقط، ومنهم من أورد الدليلين.

أعتقد أنّ دليل صاحِبِي أبي حنيفة هو حديث ابن عمر السابق الذكر، ولكنني لم أجد فقهاء الأحناف يذكرون ذلك إلا الجصاص. فيبدو أنّهم قبلوا بسن خمس عشرة منهما، ورفضوا حجة الحديث فأتوا بأدلة عقلية - فلسفية لم نشهد مثلها عند الآخرين.

يورد الكاساني التعليل التالي مفسِّراً بوجهة نظره، قول مَنْ قال بخمس عشرة: "إن المؤثِّر (أي في البلوغ) في الحقيقة هو العقل وهو الأصل في الباب، إذ به قوام الأحكام، وإنما الاحتلام جعل حدّاً في الشرع لكونه دليلاً على كمال العقل. والاحتلام لا يتأخر عادة عن خمس عشرة سنة، فإذا لم يحتلم إلى هذه المدّة علم أنّ ذلك لآفةٍ في خَلْقَتِهِ. والآفة في الخَلْقَةِ لا توجب آفة في العقل"^(٣). في النصّ أعلاه نجد مزيجاً ما بين: العقل، الاحتلام، العادة.

(1) الموصلي، ج 1، ص 347؛ العيني، ج 1، ص 129؛ المرغيناني، الهداية، ج 3، ص 284.
 (2) الكاساني، ج 9، ص 4471؛ الزمخشري، رؤوس المسائل: المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، بيروت، 1987، ص 313؛ الجصاص، ج 5، ص 193؛ الحاوي، ج 6، ص 344؛ البري، ص 82.

(3) الكاساني، ج 9، ص 1-4470.

يعترف الكاساني بالاحتلام، ويعترف بأن العادة في الاحتلام ألا يتأخر عن خمس عشرة سنة؛ لكن المقرّر الحقيقي للبلوغ هو العقل. وإذا لم يحتلم حتى سن خمس عشرة فهذا يدل على نقص أو مرض في خلقته، ثم يصل إلى نتيجة مفادها: أن هذا النقص لا يوجب نقصاً في العقل. لا أدري كيف وصل الكاساني إلى هذه النتيجة، التي تحتاج باعتقادي إلى أبحاث وتجارب طبيّة واجتماعية كي نقرّر فيها. يربط الكاساني سن خمس عشرة بالعقل؛ وكأنه يريد أن يقول: من بلغ هذه السن فهو بالغ لأن عقله كامل؛ ويكاد يتجاهل البلوغ الجنسي ويتناسى البالغ المجنون أو البالغ المعتوه في شرطه وتفسيره. ونجد البرزلي أحد علماء المالكية، له رأي يختلف عن الكاساني في نتيجته، فهو يقول: "يصحّ أن يزيد الاحتلام في العقل ويكون عنده ما لا يكون عند عدمه، بدليل أنّا نجد الرجل يكون على صفة من العقل فإذا خُصّي نقص عقله"⁽¹⁾.

يورد الاسروشنّي وغيره تعليلاً آخر نقلنا عن صدر الإسلام أبي اليسر⁽²⁾ (-493\1100) حيث يقول: "والفتوى في زماننا يجب أن تكون على قولهما (أي صاحبي أبي حنيفة) لِقَصْرِ أَعْمَارِ زَمَانِنَا"⁽³⁾.

حسب النص أعلاه، فإن الدليل أو الباعث على تحديد خمس عشرة هو حسابي - إحصائي وذلك بقوله: "قصر أعمار زماننا". هذه الجملة، باعتقادي، توحى إلى معانٍ لها أهمية كبيرة، ومنها:

أولاً: أن تحديد سنوات الطفولة مرتبط بمعدّل أعمار الناس. فإذا زاد المعدل زادت سنوات الطفولة، وإذا نقص نقصت.

ثانياً: بناء على المعنى الأوّل، فسِنَّ خمس عشرة غير ملزم للأبد، بل هو قابل للزيادة والنقصان، طبقاً لمعدّل الأعمار في كل زمان وزمان.

ثالثاً: إمكانية تفاوت سنّ البلوغ من مجتمع إلى آخر في نفس الزمان، وذلك بتأثير مستوى الظروف الصحيّة والمعاشية وارتباطها بمعدّل الأعمار، فحيثما تحسّنت زادت في المعدل، وأينما ساءت نقصت في المعدل. وعلى سبيل المثال،

(1) البرزلي، ج2، ص280.

(2) وهو محمد بن محمد البزدوي فقيه بخارى وتولّى القضاء بسمرقند.

(3) الاسروشنّي، ج1، ص177؛ ابن عابدين، ج5، ص97؛ الحصكفي، ص606.

ربما يكون سن البلوغ 15 سنة لمجتمع معدّل أعماراه 60 سنة. وفي نفس الوقت في مجتمع آخر (أو دولة أخرى) يكون سن البلوغ 20 سنة لأن معدل أعماراه 80 سنة.

رابعا: نشمّ من التعليلين السابقين رائحة عدم الالتزام بالنصوص الدينية النقلية كأدلة كافية في تحديد البلوغ بالسن، بل وحتى بالاحتلام بالنسبة للتعليل الأخير؛ وفي هذا باعتقادي تطوّر تشريعي شديد الأثر، ليس من حيث الفقه فقط بل ومن حيث العقيدة في منزلة القرآن كقوة تشريعية غير منازع فيها عند المسلمين - هذا من زاوية التطرف في الفهم والتحليل.

على الرغم مما ذكر، وعلى النقيض من التحليل السابق، فلربما قُصد القائل بالعبارة أعلاه هو أنّ زمانه والأزمة التي ستأتي هي كلها زمن واحد؛ وذلك لسببين: فالاول، قياسا بالأزمة السابقة التي كان يعيش الواحد فيها الف سنة مثل زمن نوح باعتقاد المسلمين. والثاني طبقا للعقيدة الاسلامية أنّ محمدا الرسول هو نبي آخر الزمان. وبهذا يمكن اعتبار النصّ "لِقَصْرِ أَعْمَارِ زَمَانِنَا" هو تعليل لحقيقة يعتقد بها القائل وليس تعليلا بهدف تغيير حقيقة أو عقيدة. ومع هذا، فمهما كان قصده، فإنّ جملته السابقة الذكر قد نمت عن فلسفة فكرية في ارتباط تقسيم سنوات أطوار عمر الإنسان بمعدّل الأعمار.

بناء على ما تمّ عرضه عند المذهب الحنفي، وعلى الرغم من المُفتي به عندهم، فقد بقي قول الإمام أبي حنيفة حيّا نابضا، لم يتجاهله أحد؛ بل إنّ منهم من تجاهل قول الصحابين وهو المفتي به، وأثبت قول الإمام مثل: أبي الليث السمرقندي⁽¹⁾، الموصلي في كتابه المختار⁽²⁾، الزمخشري في كتابه رؤوس المسائل⁽³⁾. ولا أكون متطرفا إذا قلت: كأن كثيرا من فقهاء الحنفية غير مطمئنين للقول المفتي به عندهم. وفي العصر الحديث أخذ قانون العائلة العثماني سنة 1917 بقول أبي حنيفة

(1) أبو الليث السمرقندي، خزّانة، ج 1، ص 247.

(2) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (-683\1284)، الاختيار لتعليل المختار، بيروت، 1995، ج 1، ص 348-9، كتابه المختار هو الاصل ثم شرحه وسمّى الشرح: الاختيار لتعليل المختار. وأقصد بالذي ذكرته في المتن هو كتاب المختار، إذ أنه ذكر قول الصحابين في كتابه (الشرح) الاختيار.

(3) الزمخشري، رؤوس المسائل، ص 313.

واستخدامه ليكون أدنى سن للزواج قانونياً: 17 سنة للأنثى، 18 سنة للذكر⁽¹⁾.

المالكية

تنازعت الأقوال عندهم جداً، قياساً بالمذاهب الأخرى، وذلك من حيث الفكرة في تحديد السن أو تحديد سن معينة عند من يرى ذلك منهم. ويرجع سبب ذلك، باعتقادي، إلى موقف الإمام مالك من المسألة. وذلك كما يبدو أنه يرفض إلى حد كبير فكرة تحديد البلوغ بالسن. فهو لا يرى بحديث ابن عمر حجة لذلك، بل إن الرسول ﷺ أجازه بسبب إطاقته للقتال وليس لسنه⁽²⁾. ونظراً لأن النصوص الدينية تُحدِّد البلوغ بالاحتلام فهو لم يجرؤ، كما يبدو، أن يحدّها بسن معينة. وقد اختلفت الأقوال المنقولة عن الإمام مالك؛ فمنهم من ينقلها بشكل حادّ قاطع، ومنهم من يجعل النقل مرناً إلى جهة تحديد سنّ معينة.

نجد أصحاب المذاهب الأخرى أكثر ما ينقلون عنه أنه، لا حدّ للسن في البلوغ. وعلى النقيض من ذلك، يذكر ابن قيم الجوزية: أنّ المحكي عن مالك هو خمس عشرة سنة⁽³⁾.

واليك ما يقوله الماوردي الشافعي شارحاً موقف الإمام مالك: "قد حكي عن مالك أنّه لا يتعلق به (أي السن) البلوغ بحال، وإنما يكون بالاحتلام، لأن البلوغ يختلف بحسب اختلاف الخلق وتباين الناس كاختلاف أعمارهم. فلم يَجُزْ أَنْ يُجعل مع اختلافه حدّاً"⁽⁴⁾. يُستنبط من النصّ السابق إدراك الإمام مالك لفروق النمو البيولوجي بين إنسان وإنسان، وكذلك فروق الجينات أو ربما الاثروبولوجية بين جنس وآخر. وندرك أيضاً مدى حساسية الإمام مالك لخصوصيات الإنسان الخلقية، أو أن يتدخل في مثل ذلك الفكر الذي احتوته المسألة السابقة الواردة عند أحد الأحناف حين ربط البلوغ بالأعمار.

(1) Meron, p. 225.

(2) البغدادي، المعونة، ج2، ص1174؛ ابن حجر، فتح، ج5، ص279.

(3) ابن قيم الجوزية، تحفة، ص253.

(4) الماوردي، ج6، ص344؛ وينظر أيضاً: أبو بكر محمد بن أحمد القفال الشاشي

(-507\1114)، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، عمان، 1988، ج4، ص532؛

العيني، ج10، ص126؛ تفسير القرطبي، ج5، ص36.

لِنَقْرَأَ ما يقوله البغدادي المالكي في كتابين من كتبه. يقول في كتابه الإشراف على نكت مسائل الخلاف: "ليس في السن المعتبرة في البلوغ حدًّا"⁽¹⁾ ويقول في كتابه المعونة: "أن يبلغ من السن ما يعلم أن من بلغه فقد بلغ في العادة، ولم يحدّ مالك رحمه الله فيها حدًّا"⁽²⁾. يتضح لنا اختلاف النص عند البغدادي نفسه وهو مالكي، إذ في نصّه الثاني إشعار في تحديد السن، إلى مدّة اليأس مثل أبي حنيفة. واما فقهاء المالكية الذين يقولون بتحديد السن، فهم على اختلاف من خمس عشرة إلى تسع عشرة سنة. فمنهم من أخذ بمقولة: "أقصى سنّ من بلغه فقد بلغ" فجعله تسع عشرة أو ثماني عشرة⁽³⁾. ومنهم من أخذ بقول صاحبي أبي حنيفة مثل ابن وهب وغيره⁽⁴⁾. ومنهم من خالف إمامه واصحابه ليس بتحديد السنّ فقط بل وبالذليل أيضاً، إذ انه يرى بحديث ابن عمر دليلاً كافياً لاعتبار سن البلوغ خمس عشرة؛ وهو ابن العربي⁽⁵⁾.

الشافعية

لا نجد عند الشافعية أي تنازع أو اختلاف، لا بفكرة تحديد السن ولا بتحديد سن معينة. فهم متفقون على خمس عشرة سنة. ويستندون على دليلين نقلين. فالاول، حديث ابن عمر؛ وخاصّة تلك الرواية التي في بعض كتب الحديث، وفيها زيادة من قول ابن عمر، وهي قوله: "ولم يَرِنِي بلغت". ويؤكّد ابن حجر

(1) البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، بيروت، 1999، ج 2، ص 592.

(2) نفسه، المعونة، ج 2، ص 1174؛ وأيضاً: ابن عبد البر القرطبي، ج 7، ص 335؛ البرزلي، ج 4، ص 530.

(3) الصّردفي الرّيمي، المعاني البديعة، ج 1، ص 531؛ البغدادي، الإشراف، ج 2، ص 592؛ نفسه، عيون المجالس، الرياض، 2000، مسألة رقم: 1157، ج 4، ص 1642؛ البرزلي، ج 2، ص 281؛ وأيضاً: Santillana, p. 9; EI2, "Bāligh".

(4) البغدادي، الإشراف، ج 2، ص 592؛ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن جزّي الكلبّي (-741\1341) القوانين الفقهية، بيروت، 1989، ص 27؛ البرزلي، ج 1، ص 532؛ تفسير القرطبي، ج 5، ص 35.

(5) محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي (-543\1149)، أحكام القرآن، بيروت، 1988، ج 1، ص 418؛ تفسير القرطبي، ج 5، ص 36.

العسقلاني أن هذه الرواية صحيحة لا مطعن فيها⁽¹⁾. وبناء على هذه الرواية، فإن الشافعية ترى أن الحديث أتى بسياق سن البلوغ؛ وليس بسياق القوة والقتال كما ترى المالكية والحنفية.

والدليل النقل الثاني، ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: "إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كُتِبَ ما له وما عليه وأخذت منه الحدود"⁽²⁾.

الدليل الأخير لم تثبت صحته عند الحنفية والمالكية؛ حتى أن بعض الشافعية لا يذكرونه في أدلتهم. وعلى النقيض من ذلك؛ فلم يذكر الغزالي دليلاً غيره في سن البلوغ⁽³⁾؛ وقد فعل مثله البيضاوي أيضاً⁽⁴⁾.

ولم يذكر السيوطي في الأشباه والنظائر الأدلة النقلية السابقة، بل أورد دليلاً عقلياً ينقله عن السبكي يفسر فيه، أن البلوغ يجب أن يكون بسن خمس عشرة⁽⁵⁾. ودليله شبيه بدليل الكاساني الحنفي الذي مرّ معنا.

الحنابلة

مثلهم كمثل الشافعية من حيث: الفكرة، تحديد السن، الأدلة النقلية. ولكنهم أقل المذاهب زحماً في مناقشة موضوع السن، وأكثرهم اتفاقاً فيما بينهم، فلم أجد عندهم مخالفاً⁽⁶⁾، إلا ابن قيم الجوزية، هذا إذا اعتبرناه أنه حقاً من الحنابلة⁽⁷⁾. فهو لا يقبل بالدليلين السابقين كسند على تحديد السن. فهو يقول: "وليس عن رسول

(1) ابن حجر، فتح، ج 5، ص 279.

(2) الماوردي، ج 6، ص 346؛ سنن البيهقي الكبرى، ج 6، ص 56، ويعلق عليه بأنه حديث ضعيف.

(3) الغزالي، الوسيط، ج 4، ص 40.

(4) البيضاوي، الغاية القصوى في دراية الفتوى، الدمام، 1980، ج 1، ص 513.

(5) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 245.

(6) ينظر على سبيل المثال: ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 598-9؛ النووي، المجموع، ج 14،

ص 148؛ نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي ابن سعيد الطوفي (-1317\716)،

شرح مختصر الروضة، بيروت، 1987، ج 1، ص 187. البهوني، ج 2، ص 173.

(7) لا تسمح دراستنا هذه أن نشرح فيها الأسباب التي تجعلني متحفّظاً من اعتبار ابن قيم الجوزية حنبلياً، وإن كان أصله كذلك.

الله صلى الله عليه وسلم في السن حدّ البتّة⁽¹⁾.

لم يذكر ابن قيم الجوزية صريح رأيه في الموضوع، ولكن يفهم من العبارة السابقة، ومن السياق في كتابه أنه يرفض الفكرة من أصلها؛ ويميل إلى رأي داود الظاهري وأصحابه بأنّه لا حدّ للبلوغ بالسنّ إنما هو الاحتلام⁽²⁾.

يورد كثير من أصحاب كتب الفقه قول داود الظاهري: بأن البلوغ لا حدّ له بالسن⁽³⁾؛ وفي نفس الوقت يتجاهلون قول ابن حزم في الموضوع.

وأما ابن حزم في كتابه المحلّي فيقول: "فإذا تجاوزا (أي الذكر والأنثى) تسعة عشر عاما قمرية بساعة فقط لزمهم حكم البلوغ، لأنّه اجماع. وأمّا من جعل إكمال خمسة عشر عاما بلوغا، وإن لم يكن هناك حيض ولا احتلام ولا إنبات فقول لا دليل عليه"⁽⁴⁾. نرى ابن حزم يرفض الأدلّة التي نُقلت بخصوص السنّ، ولا يقدّم دليلا إلا الاجماع؛ ولا ندري من أين أتى بهذا الإجماع، إلا إن كان يقصد به، أن لا أحد قال بأكثر من هذه السن، وهذه حقيقة كما رأينا من أقوال المذاهب سابقا.

قد تبين أنّ الاتجاه في المذاهب السابقة الذكر بخصوص تحديد السن، يتلاءم على ما هو مألوف عادة في البلوغ الطبيعي أو رفع السن إلى أعلى احتياطا - على تفاوت بينهم. وسنرى عند غيرهم اتجاها معكوسا.

المفتى به عند الشيعة الامامية هو خمس عشرة سنة للذكر، وتسع سنين للأنثى⁽⁵⁾. وفي أقوال أخرى عندهم هي: إذا بلغ الذكر عشر سنين، أو إذا بلغ خمسة أشبار⁽⁶⁾. ويورد ابن بابويه القميّ (-381\991) حديثا: "عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة سنة وجب عليه ما وجب على المحتلمين، احتلم أو لم يحتلم، وكتبت عليه السيئات وكتبت له

(1) ابن قيم الجوزية، تحفة، ص 253.

(2) نفسه، هناك.

(3) ينظر على سبيل المثال: الصردفي الريمي، ج 1، ص 530؛ القفال، ج 4، ص 532؛ العيني، ج 10، ص 126؛ ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 598.

(4) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (-456\1064)، الإحكام، القاهرة، 1404 هـ، ج 5، ص 112.

(5) المحقق المحلّي، ج 1، ص 204؛ الشيرازي، ج 50، ص 169. Nasir, p. 210.

(6) المحقق المحلّي، هناك.

الحسنات وجاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفا أو سفيها⁽¹⁾.

لم يبين لنا هذا النص سنّ البلوغ فحسب، بل ويبين أيضاً: ما يعني البلوغ وما هو أثره: وبمعنى آخر أن ابن ثلاث عشرة أصبح مسئولاً تماماً إلا إن كان سفيهاً (غير رشيد) فلا يجوز له التصرف في بعض الأمور. أعتقد أن مضمون النص كله منقول من الديانة اليهودية، ولكن بكلمات تختلف؛ ويثبت ذلك ما يقوله الراف بن حوفني في هذا الصدد، عن البلوغ بالسّن للذكر والأنثى: "هو أن يمضي من عمر الإنسان 13 سنة. فإذا مضى ذلك من عمره وكان عاقلاً وجبت عليه أيضاً جميع الشرائع السمعية وإن لم يكن مُتّبناً إلا أفعالاً مخصوصة من الشرعيات"⁽²⁾.

يُشرّع الرومان في القرن السادس للميلاد السنّ القانوني للبلوغ: 12 سنة للأنثى، و14 سنة للذكر⁽³⁾. وهكذا كان الأمر في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى⁽⁴⁾.

بعد ما تبين من حدّة النقاش في المذاهب الأربعة ثم مقابلة موقفهم مع غيرهم - مسلمين وغير مسلمين - في تحديد سن البلوغ، فلا بدّ من التأكيد أن هذه المسألة هي اجتهادية لم يردّ فيها دليل يقيني قاطع، لأنّ حديث ابن عمر يحتمل أكثر من وجه للتفسير أو الاستنباط، وهو لا يحمل القوّة الاستدلالية الكافية للجزم في تحديد سنّ البلوغ.

بواعث هذه المسألة وأبعادها، وضعت الفقهاء أمام موقف صعب، ليس بالسهولة اتخاذ القرار فيه، خاصّة هؤلاء الذين لم يروا بحديث ابن عمر دليلاً، ممّا أدى إلى اضطراب الأقوال في المذهب نفسه، بل ومخالفة التلاميذ لإمامهم.

كي يتوضّح هذا الصراع الذي أقلق الفقهاء، فيحسّن الرجوع إلى قرار عمر بن عبد العزيز المتمخّص من سماعه لحديث ابن عمر. أعتقد أنّ جولدتسهير كان مصيباً، بأن عمر الثاني هو الذي وضع حدّاً بين الصغر والكبر، ولكن تفسيره الذي أورده، من أنّ عمر الثاني فعل ذلك بدافع تحمّسه في إحياء السنة⁽⁵⁾، فهو تفسير

(1) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (-381\991)، من لا يحضره الفقيه، النجف، 1957، ج 4، ص 164.

(2) ספר הבגרות، לעמ' 92. وينظر أيضاً قريباً من هذا المعنى في: "Puberty", in: EJ.

(3) ينظر على ما قاله ترستا ميطشم في مقدمة كتاب: ספר הבגרות، לעמ' 25-26.

(4) שולמית שחר، לעמ' 45.

(5) Goldziher, vol. 2, p. 29.

جزئي - باعتقادي، بحاجة إلى إكمال.

لو رجعنا إلى الحديث مرة ثانية وتمعنا فيه لوجدنا أن الأمر لا يقف على ضرورة إحياء السنة فقط بل إلى ضرورة غيرها أيضاً، ولا تقل عن سابقتها. ويجب أن نتذكر، أن حديث ابن عمر ليس فيه شيء من كلام الرسول ﷺ أو فعله وتقريره الصريحين بالبلوغ بالسن، فأين إحياء السنة إذاً؟ وإن كان حقاً فيه إحياء سنة، فأين الإمام مالك منه؟ مع شهرته وصيته في التمسك بالسنة، ولم يقبله دليلاً كما رأينا. أعتقد أن عمر الثاني كان في مأزق وشدة كبيرين، وخاصة لأنه متمسك بالسنة، فأتى نافع وأنقذه بحديث ابن عمر. أنقذه من الصراع الذي في جوائه: بين النصوص الدينية النظرية وتطبيقها العملي على أرض الواقع؛ بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة؛ بين المشقة واليسير. هذا الصراع كان عند الفقهاء أيضاً، ولكن كان أقوى بكثير عند عمر لأنه خليفة، وهو المسئول الأول أمام الناس، وبيده القرار والتنفيذ. وبكلمات مجازية: عمر داخل المعركة ويشعر بناورها، والفقهاء خارج المعركة ولا يشعرون كشعوره. ويدل على ذلك التحليل التالي للحديث:

أولاً: من حيث المضمون، قد اتضح أن الحديث يفقد النص الصريح النبوي في تحديد البلوغ بالسن. فحجة إحياء السنة لهذه المسألة ضعيفة، بل أراد عمر الثاني، كخليفة، طرف الخيط من السنة أو رائجها ليحل مشاكله الملحة عليه في متطلبات الحكم، فوجد ضالته.

ثانياً: ورد في النص: "قال نافع: فقدت على عمر.."، هذا يدل أن عمر كان يبحث عن دليل أو شهادة في مسألة سن البلوغ، فيذهب إليه نافع فيخبره.

ثالثاً: يؤكد نافع في نقله الخبر بأن عمر كان خليفة حينئذ - "وهو خليفة". وهذا يؤكد حاجة عمر كخليفة لمثل هذا الحديث، أو فيه إشارة إلى أهمية القرار الذي سيصدره عمر بكونه خليفة موثوق به وجهة مسئولة، وبهذا يكون للقرار اعتباره ووزنه عند المسلمين.

رابعاً: سرعة الجواب، كأن عمر ينتظر على نار لمثل طرف الخيط هذا، فيقرر فوراً: "إن هذا لحد بين الصغير والكبير"، دون تردد، أو استفسار.

خامساً: الترجمة الفورية نظرياً وعملياً؛ ترجمته النظرية بقوله السابق. والترجمة العملية أنه "كتب إلى عماله ان يفرضوا (يخصصوا معاشاً ثابتاً) لمن بلغ خمس

عشرة (سنة)؛ والمقصود، بناء على شرح ابن حجر العسقلاني، هم المقاتلة فعلياً، لأن غيرهم لهم عطايا أقل⁽¹⁾.

سادساً: المأزق الذي كان يعانيه عمر. كشفت ترجمة عمر النظرية والفعلية في القرار الذي اتخذه، عن السبب والنتيجة. بحث عمر عن حلّ عملي ويسير وعامّ كي يقترّر من هو البالغ. وذلك لما في العلامات الطبيعية للبلوغ من حرج ومشقة في فحصها وإثباتها، هذا فضلاً عن تفاوت الناس في السن الذي بلغوا فيه؛ فوجد الحل من خلال حديث ابن عمر فأصدر حكمه بكل صرامة، بأن من بلغ خمس عشرة سنة فهو بالغ.

هذا القرار له نتائج وأبعاد خطيرة. فهل عمر كان واعياً لها كلها؟ أم لبعضها؟ أما الشق الثاني من السؤال وهو بعضها، فربّما نعم. على الأقل، قد علمنا نتيجة واحدة من أثر البلوغ في قرار عمر العملي، وهو تخصيص المعاش للمقاتلين البالغين، حيث لم يسمح عمر لغير البالغين (بالسن) بالقتال وذلك لما ورد في رواية مسلم: "ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال"⁽²⁾. والبالغ المقاتل لا يحصل على المعاش فقط، بل وعلى "سهم الغنيمة" أيضاً إذا انتصر الجيش في المعركة. وهكذا يتضح لنا على ضوء النتيجة المذكورة، أنّ الذي كان يقلق عمر ويشغله في حينه هو سبب إداري - مالي - عسكري.

أما الإجابة عن الشق الأول من السؤال، وهو إن كان عمر واعياً لها كلها أم لا؟ فربما يُشعر النضُّ بوعي عمر لها، لكننا لا نستطيع الجزم ما دمنّا لا نملك مثالا عملياً واقعياً، أقام فيه عمر الحدّ على بالغ بالسنّ. إذ إنّ الأبعاد المهمّة في آثار البلوغ تكمن في الأمور الجنائيّة خاصة، أي إقامة الحدود. أما من حيث العبادات مثلاً، فذاك أمر بين العبد وربّه، فهو حقّ الله؛ بينما حقّ العباد من العباد لا بدّ أن يُقضى به عملياً على أرض الواقع.

وهنا نصل إلى المستوى الرابع الذي ذكر في بداية هذا المبحث، وهو مدى مسئولية البالغ بالسنّ. يقول ابن حجر العسقلاني بخصوص آثار قرار عمر بن عبد العزيز ما يلي: "واستدلّ بقصة {حديث} ابن عمر على أنّ من استكمل خمس عشرة

(1) ابن حجر، فتح، ج5، ص278.

(2) ابن حجر، فتح، ج5، ص278.

سنة أُجريت عليه أحكام البالغين، وإن لم يحتلم، فيُكلّف بالعبادات وإقامة الحدود، ويستحق سهم الغنيمة، ويُقتل إن كان حربياً ويُفكّ عنه الحَجْر إن أونس رُشده وغير ذلك من الأحكام. وقد عمل بذلك عمر بن عبد العزيز وأقرّه عليه راويه نافع⁽¹⁾. هذا هو نصّ ابن حجر، ولم يقدّم لنا دليلاً عملياً في حكم جنائي على بالغ بالسن؛ ومع هذا فهو يرى أنّ في قرار عمر بن عبد العزيز حكماً يحمل جميع التبعية والمسئولية على البالغ بالسن.

ما ذكره ابن حجر في مفهوم البلوغ بالسن وآثاره، لم أجد له مخالفاً في المذاهب الثلاثة: الحنفية والشافعية والحنبلية⁽²⁾، أي أن البلوغ بالسن تستوي آثاره ونتائجه تماماً مثل البلوغ بالاحتلام، أو الحيض عند النساء دون فرق. واما أبو حنيفة فقد أخذ بالاحتياط وجعله فوق المعدل المعتاد - كما مرّ معنا.

واما المالكية فقد رأينا موقفهم في غاية الاضطراب. وأعتقد أنّ الإمام مالك - حسب سياق النصوص عند المالكية - يرفض فكرة تحديد البلوغ بالسن لأنها تعارض نصوص صريحة في القرآن والحديث لما فيهما من تحديد البلوغ بالاحتلام. ويبدو أنّ الإمام مالك قد وقع في ضرورة اجتماعية ضاغطة - زيادة عما ذكرناه سابقاً - وهي أن هناك حالات لأولاد قد قطعوا السن المعتاد للبلوغ ولربما وصلوا سن العشرين دون أن يحتلموا؛ بل ومنهم ربما لا يحتلم كما يقول الجاحظ⁽³⁾؛ فهل يمكن أن يُعدّوا أطفالاً، لا تكليف عليهم ولا مسئولية؟ ولهذه الضرورة، باعتقادي، لئن الإمام مالك موقفه، ذلك من بعد أن كان يقول: "لا حدّ للبلوغ بالسن"، أصبح يُروى عنه نصوص فيها قبول فكرة السن. وإليك هذين النصّين من موطنين مختلفين من كتاب المدوّنة بخصوص العقوبة الجنائية: "قال مالك: لا أقيم عليه الحدّ حتى يبلغ من السنّ ما لا يجاوزه غلام إلا احتلم إذا لم يحتلم قبل ذلك"⁽⁴⁾. والنص الثاني: "أرى أنّه وإنّ أنبت الشعر فلا حدّ عليه حتى

(1) ابن حجر، فتح، ج 5، ص 278-9.

(2) وينظر أيضاً غير ابن حجر: تفسير القرطبي، ج 5، ص 35؛ النووي، المجموع، ج 14، ص 143؛

حيدر، درر الحكام، ج 2، ص 706-7.

(3) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 2، ص 32.

(4) مالك، المدوّنة، ج 16، ص 292.

يحتلم أو يبلغ من السن ما يُعلم أن مثله لا يبلغه حتى يحتلم⁽¹⁾.
النصان متشابهان، ومع هذا، أرى في النص الثاني اختلافاً ذا بال، وذلك بقوله "مثله" التي لم ترد في النص الأول، حيث تفيد القرب إلى السن المعتاد للبلوغ أو بُعيده بقليل، مقارنة مع النص الأول الذي يحتمل أي "غلام" على الأرض وليس بالضرورة الذي من مجتمعه أو قومه.

وبناء على ذلك فإن أتباع الإمام مالك، قد أخذوا بهذه الروايات وحددوا السن جزئياً مع جمهور العلماء، ولكن مع اختلاف فيما بينهم كما مر معنا.
وأعتقد أن القضية مع المذهب الظاهري لا تتعد كثيراً عما جرى مع المالكية. فقد روي عن مؤسسها الإمام داود: "لا يبلغ بالسن ما لم يحتلم ولو بلغ أربعين سنة"⁽²⁾. وهكذا يبقى الأمر لا تكليف ولا مسئولية على من لم يحتلم؛ إلى أن يأتي ابن حزم ويخالف إمامه داود، ويُرجح رأي البلوغ بالسن، وجعل حدّه أقصى ما يكون قياساً مع غيره من الفقهاء.

أعتقد أنه يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها، أن عمر بن عبد العزيز هو أول من قرر وحكم وقضى في البلوغ بالسن وحدده بخمس عشرة ثم أيده بذلك من الفقهاء الإمام الشافعي أولاً، إذ إن أبا حنيفة لم يأخذ بهذه السن بل أخذ بالاحتياط. كما وأعتقد أن هذا التحديد يعتبر هو البلوغ الرسمي في الدولة الإسلامية منذ ذلك الوقت، وعن طريقه يسهل ضبط الأمور في النواحي الإدارية والاجتماعية والقضائية وغيرها.

1.2.4. "إمكان" البلوغ وثبوتها

ستحدث في هذا المطلب عن ثلاثة أشياء: مفهوم إمكان البلوغ، أدلة ثبوته في الشرع، طريقة إثباته. قرر الفقهاء سنّاً أدنى للبلوغ، كيف؟ ولماذا؟ وما هي أبعاده؟

1.2.4.1. "إمكان البلوغ"

هذا هو المصطلح الذي استعمله الفقهاء تعبيراً عن السن الأدنى الشرعي للبلوغ الجنسي: الاحتمام أو الحيض. و"إمكان" في اللغة مأخوذة من الفعل "أمكن"

(1) مالك، المدونة، ج 16، ص 221.

(2) تفسير القرطبي، ج 5، ص 35.

على وزن أفعل، وهي بمعنى القدرة والاستطاعة⁽¹⁾. بناء على ذلك يحمل مصطلح "إمكان البلوغ" معنى: القدرة على ممارسة الجنس. ويكتفي الفقهاء أحياناً باستعمالهم القسم الأول من المصطلح وهو "إمكان". وقد استعملت المجلة العثمانية بدلاً عنه مصطلح "مبدأ سن البلوغ"⁽²⁾.

يكاد يكون شبه اتفاق عند المذاهب أن الحد الأدنى لبلوغ الأنثى هو تسع سنين قمرية⁽³⁾؛ إلا أن المالكية والظاهرية لم يُصرّحوا بتحديد هذه السن، كما ولم يُتَّفَقوا ذلك أثناء سياقهم المقارن لهذه المسألة في المذاهب الأخرى⁽⁴⁾.

وأما بخصوص الذكر، فإن "إمكان البلوغ" عند الحنيفة هو 12 سنة⁽⁵⁾. وعند الشافعية 9 سنين⁽⁶⁾؛ ويبدو أن الحنابلة مثل الشافعية

(1) الامكان هو بمعنى القدرة والاستطاعة. ويُقال في اللغة: "لا يمكنه النهوض: لا يقدر عليه"، ويقال: "لا يمكن الصعود إلى هذا الجبل". لسان العرب، جذر: مكن، ج 13، ص 164.

(2) حيدر، درر الحكام، مادة: 986، ج 2، ص 706.

(3) في المصادر الأربعة التي سنوثقها، تطرقت إلى أقوال أخرى في المذهب نفسه، ولكن لا يُفتى بها مثل: إذا بلغت أول التاسعة أو نصفها عند الشافعية. وقد ذكر الشافعي في الام: أن المرأة إذا رأت الحيض قبل تسع سنين فاستقام حيضها اعتدّت به. كلامه يعني باحتمال البلوغ قبل التاسعة. وذكر الأسروشي أقوالاً في مذهب الحنيفة - لا يفتى بها - أن احتمال البلوغ للأنثى ست سنين؛ وفي المقابل 12 سنة عند أبي علي الدقاق، ينظر: الأسروشي، ج 1، ص 34، 177؛ الشافعي، الام، ج 5، ص 214؛ النووي، المجموع، ج 14، ص 148؛ السيوطي، الاشباه والنظائر، ص 244؛ ابن حجر، فتح، ج 5، ص 277؛ ابن قدامة، المغني، ج 11، ص 211، ج 1، ص 447؛ حيدر، درر الحكام، مادة: 986، ج 2، ص 706.

Susan A. Spector, Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and

Ibn Rāhwayh, Austin, 1993, pp. 63, 94; Yazbak, p. 391; Motzki,

"Geschlechtsreife", p. 493; id., "Volwassen", p. 46.

(4) نفهم من نصوص المالكية والظاهرية أنه لا تحديد للسن الأدنى للبلوغ، لا للذكر ولا للأنثى، ومع هذا فالاحتمال عندهم واردٌ - على الأقل من ناحية نظرية - أن يكون البلوغ أقل من تسع سنين، ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ج 5، ص 405؛ ابن حزم، الاحكام، ج 5، ص 112.

(5) ينظر الأسروشي، ج 1، ص 34؛ حيدر، درر الحكام، مادة: 986، ج 2، ص 706؛ الموصلي،

الاختيار، ج 1، ص 348؛ العيني، البنية، ج 10، ص 130؛ Motzki, "Volwassen", p. 56.

(6) النووي، المجموع، ج 14، ص 148؛ السيوطي، الاشباه والنظائر، ص 244؛ شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي المنوفي الشهير بالشافعي الصغير (-1596/1004)، نهاية المحتاج

أيضاً⁽¹⁾. واما المالكية والظاهرية فموقفهم مثلما كان في الأثنى - دون تصريح بذلك. والشيعية الامامية لم تتطرق إلى مسألة "إمكان البلوغ"؛ وبناءً على ذلك، يمكننا أن نفهم أن موقفهم في "البلوغ بالسّن" الذي تحدثنا عنه سابقاً، ينطبق هنا أيضاً.

يتضح من قول الفقهاء، أن جيل "إمكان البلوغ" هو جيل المراهقة الشرعي الذي تقدّم الحديث عنه في مطلب سابق⁽²⁾.

1.2.4.2. الأدلة على "إمكان البلوغ"

لم يستند الفقهاء على أدلة شرعية لا من القرآن ولا من السنة النبوية، في تحديد سن إمكان البلوغ. إذاً علام استند الفقهاء؟

استند الفقهاء في الأساس على "العُرف" المبني على شواهد اجتماعية في النضوج الجنسي المبكر. وأقوى شاهد في ذلك، حيث فيه لمسة شرعية نبوية أيضاً، هو ما ذكر عن عائشة زوج الرسول ﷺ أنه دخل بها، وبرواية: بنى بها، وهي بنت تسع سنين⁽³⁾. وفي رواية عن عائشة أيضاً أنها قالت: "إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة"⁽⁴⁾. النص الأخير عن عائشة باستعمالها لفظ "امرأة"، فهو يدل على البلوغ. اما النص الأول فهو لا يحمل معنى البلوغ إلا احتمالاً، وان كان الأقوى في

إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، بيروت، 1984، ج4، ص358. ويرى

الماوردي ان السن الأدنى هو عشر سنين؛ الماوردي، الحاوي، ج6، ص343.

(1) الموسوعة الفقهية، ج8، مادة: بلوغ، ص193، وذكر هناك ان الحد الأدنى هو عشر سنين.

بينما في عون المعبود فإن الحد الأدنى عند الحنابلة تسع سنين؛ محمد شمس الحق العظيم

آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المدينة المنورة، 1968، ج8، ص122.

(2) يراجع ما كتب عن مادة مراهق في هذه الدراسة، وأيضاً: المرغيناني، ج3، ص285؛ البرني،

مسائل القدوري، ص199.

(3) ورَد قول عائشة في البخاري في عدة أبواب، وينظر إلى شرح حديث عائشة وتحليل مضمونه

عند: ابن حجر، فتح، ج7، ص224-5؛ وينظر بخصوص حديث عائشة عند: ابن عبد البر،

الاستذكار، ج5، ص405. الشافعي، الام، ج5، ص167؛ سنن البيهقي الكبرى، ج7،

ص420؛ العيني، البناية، ج10، ص128. id. , "Geschlechtsreife", p.492; Motzki ,

"Volwassen", p. 60.

(4) سنن البيهقي الكبرى، ج1، ص319.

الاعتقاد أنّ عائشة كانت بالغة حينئذ. ومع هذا، هناك محلّ للتشكّك في بلوغ عائشة - حسب النصّ الأوّل؛ وهو رأي موتسكي أيضاً⁽¹⁾. وممّا يقوّي هذا الشكّ هو عدم إجماع الفقهاء على اشتراط البلوغ للوطء؛ وآراؤهم في هذه المسألة على أقوال هي⁽²⁾:

الأول: لا يدخل بها ما لم تبلغ.

الثاني: يجوز الدخول بها إذا بلغت تسع سنين.

الثالث: يجوز الدخول بها إذا كانت سميئة جسيمة تطيق الجماع.

الرابع: لا يُمكن حتى تصلح للوطء. لم يعرفوا هذا المصطلح فكأنه متروك للتقدير الشخصي أو أنهم قصدوا به البلوغ نفسه.

كما وتذكر المصادر بضعة شواهد أخرى في بلوغ البنات في جيل تسع سنين، بل وأقل⁽³⁾. وقد انتبه الشافعي خاصة، إلى الفروق القبليّة - الجيناتيّة في النضوج الجنسي، وان قبيلة تهامة في الجزيرة العربية كانت مميّزة في نضوج بناتها الجنسي مبكراً في جيل تسع سنين⁽⁴⁾.

وبخصوص الذكّر، فإن أدنى سن لشواهد اجتماعية ذكّرت في النضوج الجنسي المبكر كانت 12 سنة؛ ومنهم عمرو بن العاص ومغيرة الضبي⁽⁵⁾.

هناك أحاديث نبوية يمكن الاستنباط منها على إمكان البلوغ ولم يذكرها فقهاء المذاهب، ولكن لا يمنع انهم عرفوها واستأنسوا بها، دون ان يثبتوها كأدلة، وذلك ربما لسبب ضعفها أو بعدها كسند "الإمكان البلوغ". ومن هذه الأدلة ما رواه

(1) لم يذكر موتسكي حديث عائشة الثاني. وعلى كل حال كان شكّه قويا في احتمال بلوغ عائشة في هذا الجيل؛ ينظر: Motzki, "Geschlechtsreife", p. 492.

(2) ينظر في هذه الأقوال متفرقة عند: الأسروشنى، ج 1، ص 94؛ ابن حجر، فتح، ج 9، ص 124؛ حلي، ص 327. Yazbak, p. 391.

(3) ينظر ما ذكره البخاري وما ذكره ابن حجر في الشرح؛ ابن حجر، فتح، ج 5، ص 276-7؛ سنن البيهقي الكبرى، ج 1، ص 319؛ الشافعي، الام، ج 5، ص 421؛ وقد ذكر الشافعي أيضاً في تلك الصفحة حالة عن جدة عمرها 18 سنة، أي أنها وابنتها قد حملتا وهما في جيل 8 سنوات.

(4) سنن البيهقي، هناك؛ الشافعي، هناك.

(5) ابن حجر، فتح، ج 5، ص 276-7؛ سنن البيهقي الكبرى، ج 1، ص 319؛ Motzki, "Geschlechtsreife", p. 490.

الدليمي عن ابن عباس عن النبي انه قال: "من بلغ ولده النكاح، وفي رواية اثنتي عشرة سنة وعنده ما يُزوّجُه ولم يُنكحْه ثم أخذت حَدَثًا فالإثم عليه"⁽¹⁾. ونصّ الحديث له أهمية اجتماعية - باعتقادي - لا تقلّ عن السياق الذي نحن فيه، وهي فكرة تزويج الصغار البالغين والحثّ عليها.

والحديث الثاني: "مُرُوا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سَبْعِ سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عَشْرِ سنين وفرّقوا بينهم في المضاجع"⁽²⁾. وفي رواية أخرى "واغزلوا فراشه لِتَسْع"⁽³⁾.

اعتقد أنّ سبب التفريق بين الجنسين في المضاجع (أي في حالة النوم) في جيل 9-10 سنين، يرجع إلى إمكانية البلوغ. والأفلا معنى للتفريق بينهما في المضاجع.

لا يغيب عن ذهننا أنّ الفقهاء لم يذكروا لنا أية حالة في نضوج جنسي مبكر للذكر، في جيل تسع سنين؛ فيبقى السؤال مطروحا في ذهن القارئ؛ لماذا هذا التحديد السنّي المبكر للذكر عند الشافعية؟

تكرر موتيف تسع سنين في كتب الشافعية بصوت عالٍ، من غير تردّد؛ الأمر الذي لم تفعله المذاهب الأخرى. لقد أدرك الشافعية أنّ حصول البلوغ للذكر في جيل تسع سنوات نادر جدًا وربّما غير واقعي. كان زواج الصغار ظاهرة معروفة وممتدّة من الجاهلية حتى القرن العشرين، ليس فقط في الإسلام، بل في أوربا المسيحية، وفي المجتمع اليهودي أيضاً⁽⁴⁾. وفي بعض الحالات كان يتمّ زواج الصغار كاملا، أي يتخذ فيه الجماع في جيل تسع سنين. وهنا تكمن أهمية

(1) أحمد بن محمد بن محمد ابن حجر الهيتمي (-1565\973)، كتاب الافصاح عن احاديث النكاح، عمان، 1986، ص 100.

(2) محمد نور بن عبد الحفيظ سويد، منهج التربية النبوية للطفل: مع نماذج تطبيقية من حياة السلف الصالح، مدينة نصر (مصر)، 1988، ص 263؛ سالم، ص 206-7.

(3) ابن حجر الهيتمي، الافصاح، ص 103.

(4) ينظر: فوزي إبراهيم، أحكام الاسرة، ص 28؛ أبراهام غروسمن، "נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש - עשרה"، פעמים 45، סתיו תשנ"א، עמודים:

108-2؛ ספר הבגרות، עמ 26؛ Yazbak, p. 390; Motzki, "Geschlechtsreife", p. 485;

Frenkel, p. 279.

التحديد؛ فإن رُزقا بمولود، لمن يُنسب؟

وبناء على رأي الشافعية فإنه يُنسب لأبيه البالغ تسع سنين وستة أشهر على الأقل (الأشهر الستة هي مدة الحمل للزوجة). وإن صرَّح هذا "الأب" بأنه لم يحتلم بعد، يُقبل قوله؛ ومع هذا يثبت نسبُ ابنه إليه ولا يثبت بلوغه. وفي المقابل، لا يُقبل هذا الانتساب في مثل هذا الحال، فيما لو كانت زوجته أمة (ليست حرة). وبمعنى آخر قد فرَّق الشافعية بمسألة شرعية الانتساب للأب بين ابن الحرّة وبين ابن الأمة في حالة كون "الأب" لَمَّا حَمَلت مَوَطوءته كان عمره تسع سنين، وذلك إن أقرَّ بأنه لم يبلغ بعد⁽¹⁾. وإن أقرَّ بالبلوغ يثبت النسب على كل حال. وللموضوعية والدقة، لم أطلع على مثل هذا عند الشافعية في القرون المبكرة، وإنما وجدت ذلك عند المتأخرين في القرن الخامس عشر ميلادي وما بعد. وهذا يكشف عن تطور فقهي اجتماعي، لا بدّ أن يكون له أسباب دعت إليه.

وعند الحنفية لا يثبت هذا النسب الذي ذكرناه، إلا إذا بلغ الصغير سن الإمكان وهو 12 سنة، فحينئذ إذا دخل بزوجه وحملت ثم ولدت بعد ستة أشهر على الأقل، يثبت النسب⁽²⁾. ولا يثبت إن كان عمر الزوج أقل من اثنتي عشرة سنة حين حملت زوجته⁽³⁾.

ومبدأ الشافعية في إمكان بلوغ الذكر وهو تسع سنين، هو من أجل النسب في الدرجة الأولى، وذلك أنّ "النسب يُختاط له" عندهم. ولا يثبت النسب قبل الإمكان؛ بمعنى: إن حملت زوجته وعمره حينئذ أقل من تسع سنين فلا يثبت نسب

(1) سليمان الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، القاهرة، د.ت، ج3، ص337؛ محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي المشهور بالشافعي الصغير (-1004\1596)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، بيروت، 1984، ج4، ص358؛ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي (-1221\1806)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، بيروت، 1996، ج3، ص390، ويذكر البجيرمي البكري في تلك الصفحة أنّ البلقيني (-1403/805) وهو أحد علماء الشافعية يثبت النسب للأب الصغير، بغض النظر إن كانت موطوءته حرّة أو أمة؛ بدر الدين محمد بن أبي بكر بن سليمان البكري (-1467\871)، الاعتناء في الفروق والاستثناء، بيروت، 1991، ص335.

(2) ينظر مثلاً: الاسروشي، ج1، ص171؛ العيني، ج10، ص130.

(3) ينظر مثلاً: الاسروشي، ج1، ص171.

المولود له. يتبين لنا، بناء على موقف الشافعية، أن مصطلح "إمكان البلوغ" لا يحمل فقط السن الأدنى للبلوغ الجنسي "بالفعل" مثل سائر المذاهب، وإنما تميّزوا عنهم بأنه يحمل معنى البلوغ الجنسي "بالقوة" أيضاً من أجل الاحتياط للنسب. وبهذا تكون الشافعية قد رفعت جداً قيمة حرمة النسب الذي من فوائده التجسيد العملي لما يُسمّى "بمصلحة الولد" لئلا يقع تحت سلبية الأثر الاجتماعي والنفسي اللذين يمكن أن يتلقاهما الولد كلما كبر. وباعتقادنا، فإن الاهتمام بمصلحة الولد هو مبدأ سام، ولكن ربما يدلّ هذا التحديد غير العملي إلى ظاهرة في الخيانة الزوجية، لذا رأوا أن الأرجح هو مصلحة الولد حتى لا يُعَيَّر في نسبه، فهذا أولى من مصلحة إقامة الحدّ على الزوجة والذي يجزُّ معه تعبير الولد.

1.2.4.3. البيّنة في "الإمكان" وتحقق حدوثة

ما هي البيّنة أو الطريقة التي تحدّث عنها الفقهاء والتي بها يُحكم على الصغير بأنه قد بلغ؟ هل طريقة الفحص مثلاً؟ وكيف؟ أم شيء آخر؟ والجواب أن هناك طريقتين في الحكم على البلوغ، وهما "الإقرار" و"الفحص".

"الإقرار"

الإقرار لغة واصطلاحاً هو: الإثبات، الثبوت، الاعتراف، وتزك الإنكار⁽¹⁾. وقد جمع الجرجاني في تعريفه "الإقرار في الشرع" معنيين: خاص وعام، بقوله: هو "إخبار بحقٍ لآخر عليه، وإخبار عمّا سبق"⁽²⁾. وكذلك فعل النووي، مرّة عرّفه تعريفاً خاصاً، ومرّة تعريفاً عاماً في مؤنّين من كتبه⁽³⁾.

فالإقرار يتعلق بالماضي لشيء قد حصل، وليس بالمستقبل لما قد يحصل. والإقرار يدخل في عدّة أبواب فقهية، خاصّة فيما له علاقة بالأموال. ومن الفقهاء من يُفرد له باباً خاصاً في كتابه الفقهي حيث يذكرون فيه، أن البلوغ شرط للإقرار،

(1) ينظر: ابن بطال، النظم المستعذب، ج 2، ص 383؛ زكريا بن محمد الانصاري (-1520/926)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، بيروت، 1991، ص 47؛

David Pearl, A Textbook on Muslim Personal Law, London, 1987, p. 90.

(2) الجرجاني، مادة: اقرار، ص 27.

(3) النووي، روضة، ج 4، ص 3؛ نفسه، تهذيب، ج 3، ص 266.