UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Master 2018

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

L'enfant et ses droits au sein de la tradition coranique - Quelles perspectives transhistoriques ?

Decroux, Luca

How to cite

DECROUX, Luca. L'enfant et ses droits au sein de la tradition coranique - Quelles perspectives transhistoriques ? Master, 2018.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:160889

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
CENTRE INTERFACULTAIRE EN DROITS DE L'ENFANT

Sous la direction de Frédéric Darbellay

L'enfant et ses droits au sein de la tradition coranique – Quelles perspectives transhistoriques ?

Présenté au
Centre interfacultaire en droits de l'enfant (CIDE) de l'Université de Genève
En vue de l'obtention de la
Maîtrise universitaire interdisciplinaire en droits de l'enfant

par

Luca Decroux

de

Lucerne

Mémoire No

Jury :

Frédéric Darbellay
Maude Louviot

SION

Mai 2018

Résumé

Lorsque les droits de l'enfant et l'islam sont abordés, la tradition coranique est largement mobilisée afin de renforcer un argumentaire ou accorder divers droits aux enfants, tels que notamment le droit à l'éducation ou le droit à l'allaitement. En partant du constat que le rapport de l'enfant vis-à-vis de ses droits dans l'islam est indissociable de la tradition coranique et des premiers siècles de l'Islam, cette recherche exploratoire adopte une démarche de recherche interdisciplinaire afin d'appréhender la notion d'enfance au sein de la tradition coranique. L'objectif de ce travail est, d'une part d'interroger la place qu'occupent les enfants au sein du Coran et ainsi mettre en exergue les droits que le livre sacré des musulmans leur accordent, et d'autre part, d'éclairer l'impact du contexte de l'Arabie préislamique sur la législation coranique des premiers siècles de l'islam ; illustrant ainsi les origines du droit coranique qui concerne toujours des enfants en 2018.

Glossaire[1]

Charia : Loi de l'Islam, ensemble des prescriptions et des règlementations auxquelles le musulman doit se soumettre et qui portent à la fois sur la vie cultuelle et sur les relations sociales. La connaissance de cette Loi est le fiqh.

Compagnons : Nom générique attribué comme un titre aux musulmans de la première génération, convertis du vivant du Prophète Mohammed dont ils partagèrent l'existence et considérés ensuite comme des autorités en matière de hadith.

Coutume : notion à laquelle on se réfère souvent dans les pays d'islam sous un double aspect, celui de la Sunna d'une part, et celui du droit coutumier, ou local, qui en se combinant aux exigences musulmanes put enrichir le fiqh.

Ecoles juridiques : Les écoles juridiques furent élaborées dès les premiers temps de l'Islam pour préciser les fondements de la Loi ainsi que le détail de ses conditions d'applications.

Fiqh : ou droit musulman, terme technique arabe qui a pour sens premier « science, compréhension » et qui après s'être appliqué à l'origine à toute espèce de connaissance, a rapidement pris en islam une valeur religieuse, pour désigner la connaissance et l'étude de la Loi de l'Islam ou Charia.

Hadith : Terme arabe désignant l'ensemble des récits qui relatent les propos ou les actes de Mohammed, constituant ce qu'on appelle aussi la Tradition ou base de la Sunna du Prophète. La Sunna est considérée comme une source du droit musulman ou fiqh.

[1] Ce glossaire a été élaboré sur la base du dictionnaire : Sourdel, J. et Sourdel, D. (2004). *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris, France : Presse Universitaires de France

Juristes : Ou jurisconsultes, en arabe *faqih* spécialistes de la science du droit musulman (*fiqh*), qui ont toujours joué un rôle de premier plan dans la vie sociale et politique de l'Islam. Après avoir dans les premiers temps participé à l'élaboration de la Loi, ils en sont devenus les interprètes tenant compte des variations qui existaient selon les écoles juridiques qui donnaient lieu en conséquence à des applications parfois délicates.

Sourate : Le Coran comprend un certain nombre de chapitres appelés sourates, chacune de ces sourates étant composée de versets répondant aux appels, injonctions et récits formulés depuis les débuts de la prédication à la Mecque vers 610, jusqu'à la mort de Mohammed en 632.

Sunna : Terme arabe signifiant de façon générale, « habitude, norme de conduite », ensemble des exemples normatifs empruntés à la vie de Mohammed. Sur cet exemple du Prophète, constitué pas ses dires et ses actes mais aussi ses silences, se fondent les jurisconsultes et les théologiens pour mieux préciser le contenu la Loi musulmane que nourrissent le Coran puis la Sunna, établie elle-même à partir de la littérature du hadith. Des discussions surgissent régulièrement sur la question de savoir si la Sunna peut, en cas de désaccord avec le texte du Coran, abroger une de ses prescriptions.

Tables des matières

1. Introduction 9

2. Théorie et processus d'analyse 11

2.1. Les droits de l'enfant : de l'élaboration de la Convention relative aux Droits de l'Enfant (CDE) à l'émergence d'un domaine d'études interdisciplinaires 13
2.1.1. La Convention relative aux Droits de l'Enfant (CDE) : historique 13
2.1.2. Les études en droit de l'enfant 15
2.1.2.1. L'enfance, une notion complexe 17
2.1.2.2. L'enfant de 2018 à la croisée des disciplines 18
2.1.2.3. De la nécessité de l'interdisciplinarité 20
2.2. Le Coran et le droit coutumier 21
2.2.1. Le Coran 22
2.2.2. Le droit coutumier 24

3. La tradition coranique mobilisée 25

3.1. Droit de l'enfant et islam, un passé présent 26
3.1.1. L'exemple du Maroc 26
3.1.2. L'exemple de la Tunisie 27

4. L'enfance au sein de la tradition Coranique 29

4.1. L'enfance et la famille en Arabie préislamique 30
4.2. L'enfance dans le Coran 34
4.2.1. Le terme enfant dans le Coran 34
4.2.2. Les versets normatifs et moraux 35
4.2.2.1. L'infanticide 36
4.2.2.2. L'adoption / L'orphelin 37
4.2.2.3. L'Allaitement 42
4.2.3. Les versets narratifs 44
4.2.4. Les versets contextuels 45
4.2.5. Les parents 46
4.2.6. La différence entre les sexes 48
4.2.6.1. L'exemple de l'héritage 48
4.2.6.2. L'exemple de l'infanticide 49

5. Le droit coranique 51

5.1. L'origine du droit coranique 51
5.1.1. La charia 52
5.1.2. Le Fiqh 53
5.2. Les sources du droit 55
5.2.1. Le Coran 56
5.2.2. La sunna 58
5.2.3. Sources de droits secondaires 61
5.3. Les différentes écoles juridiques 62
5.3.1. L'école Hanafite 63
5.3.2. L'école Malékite 63
5.3.3. L'école Chaféite 64
5.3.4. L'école Hanbalite 64

6. Les étapes de l'enfance selon la tradition coranique 65

6.1. L'enfant avant sa naissance 65
6.2. De la conception jusqu'à la naissance 66
6.3. De la naissance à sept ans 67
6.3.1. Le droit à la filiation 68
6.3.2. La circoncision 70
6.3.3. Le droit à l'allaitement 71
6.3.4. Le droit au repos, aux loisirs, pour tous les enfants 72
6.3.5. L'exemple de la garde de l'enfant 72
6.3.5.1. L'école Hanafite 73
6.3.5.2. L'école Malékite 73
6.3.5.3. L'école Chaféite 74
6.3.5.4. L'école Hanbalite 74
6.4. L'âge du discernement, entre l'âge de sept ans jusqu'à la puberté 75
6.4.1. Le droit à l'enseignement 75
6.4.2. L'éducation morale 76
6.5. De la puberté jusque à l'âge de la majorité 79

7. L'enfance au sein d'ouvrages pédiatriques et juridiques arabes médiévaux 82

7.1. L'enfance au sein des textes juridico-religieux médiévaux 82
7.2. L'enfance au sein des ouvrages arabes médiévaux de pédiatrie 85
7.2.1. Le paradigme médical dans la tradition arabo-musulmane 87
7.2.2. L'importance des écrits grecs 88
7.3. Médecin ? Juriste ? Philosophe ? 89

8. Le médiéval rencontre le contemporain 91

8.1. L'origine de la discorde 93
8.2. À propos de la complexité, de la connaissance 95
8.3. Relier les savoirs 96
8.3.1. Le contexte 97
8.3.2. Le global 97
8.3.3. Le multidimensionnel 98

9. Conclusion 99

Les Enfants

Et une femme qui portait un enfant dans les bras dit,
Parlez-nous des Enfants.
Et il dit : Vos enfants ne sont pas vos enfants.
Ils sont les fils et les filles de l'appel de la Vie à elle-même,
Ils viennent à travers vous mais non de vous.
Et bien qu'ils soient avec vous, ils ne vous appartiennent pas.
Vous pouvez leur donner votre amour mais non point vos pensées,
Car ils ont leurs propres pensées.
Vous pouvez accueillir leurs corps mais pas leurs âmes,
Car leurs âmes habitent la maison de demain, que vous ne pouvez visiter, pas même dans vos rêves.
Vous pouvez vous efforcer d'être comme eux,
mais ne tentez pas de les faire comme vous.
Car la vie ne va pas en arrière, ni ne s'attarde avec hier.
Vous êtes les arcs par qui vos enfants, comme des flèches vivantes, sont projetés.
L'Archer voit le but sur le chemin de l'infini, et Il vous tend de Sa puissance pour que Ses flèches puissent voler vite et loin.
Que votre tension par la main de l'Archer soit pour la joie;
Car de même qu'Il aime la flèche qui vole, Il aime l'arc qui est stable.

(Gibran, 1992, p. 38)

1. Introduction

> « Le véritable lieu de naissance est celui où l'on a porté, pour la première fois, un coup d'œil intelligent sur soi-même. » (Marguerite Yourcenar, 1951, p.18)

De multiples recherches mobilisent le Coran, la tradition coranique et ses valeurs afin de lutter contre les disparités et promouvoir l'enfance. Cependant, de nombreux pays de culture majoritairement musulmane ont émis des réserves quant à la Convention relative aux Droits de l'Enfant[2], en argumentant que certaines de ses dispositions sont incompatibles avec les principes fondamentaux de l'Islam. Ainsi, les droits de l'enfant dans l'islam ou le rapport de l'enfant vis-à-vis de ses droits dans l'islam sont indissociables du Coran, de la tradition coranique et des premiers siècles de l'Islam.

Afin de répondre à la question : « Quelle place occupent les enfants au sein de la tradition coranique ? », cette recherche exploratoire se base essentiellement sur l'analyse de la notion d'enfance au sein du Coran, mobilise une méthodologie propre au champ de recherches interdisciplinaires en droits de l'enfant et s'ancre dans le champ d'études interdisciplinaires en droits de l'enfant (2.1.2).

Ce travail d'exploration de la notion d'enfance au sein du Coran est effectué au travers d'une théorie libre qui mobilise et s'inspire d'auteurs provenant de divers courants disciplinaires, permettant, d'une part, de tisser ensemble des connaissances choisies et, d'autre part, d'étudier l'enfance sur différents niveaux en procédant à un décloisonnement géographique, disciplinaire et historique, qui en respecte la complexité et la multidimensionnalité.

[2] Convention du 20 novembre 1989 relative aux droits de l'enfant.

Cette recherche considère l'enfant comme un être biologique, psychique, social, affectif et rationnel, qui évolue au sein d'une société comportant des dimensions historique, économique, sociologique et religieuse (Morin, 2000). Dès lors, une multitude d'acteurs, d'institutions et d'organisations ont un effet sur l'enfant ; la façon de concevoir l'enfance et, dans le cas de cette recherche, la façon de concevoir l'enfance durant l'islam médiéval ; éclairant ainsi l'impact du contexte de l'Arabie préislamique sur la législation à venir et qui concerne toujours des enfants d'aujourd'hui. La prise en compte de l'enfance dans sa complexité et sa multidimensionnalité permet de répondre à l'hypothèse suivante : le Coran accorde des droits aux enfants et donne des indications précises quant à la manière de s'en occuper.

Dans un premier temps, ce travail contextualise le sujet, l'enfance dans le contexte de l'Arabie médiévale. Ainsi, cette recherche aborde les thématiques coraniques qui concernent l'enfance (4.2) mais également la famille en Arabie médiévale (4.1). Au sein du Coran, les versets coraniques normatifs et moraux constitueront la base de la législation islamique concernant l'enfance. Dès lors, le chapitre *droit coranique* aborde notamment ses origines (5.1), sources (5.2) et principes (5.3) afin de saisir sa constitution et son rôle dans l'organisation sociale des sociétés des premiers siècles de l'Islam. Malgré des divergences confessionnelles de fond, les différentes écoles juridiques sunnites convergent sur la notion d'enfance, s'accordant pour la plupart sur cinq étapes de l'enfance, depuis sa conception jusqu'à sa majorité, selon la tradition coranique. Ainsi, les étapes de l'enfance selon la tradition coranique (6), telles que notamment proposées par Nokkari (2008), constituent la troisième partie au sein de laquelle des liens seront tissés sur la base des chapitres précédents. Avant de conclure, et afin d'offrir un éclairage supplémentaire sur la notion d'enfance dans l'Arabie médiévale, ce travail traite de l'enfance au sein de compilations pédiatriques et de traités juridiques arabes médiévaux ; ce qui permet de proposer une réflexion transhistorique autour de la notion d'enfance et de complexité (8). Par cette mise en perspective, cette recherche souhaite rendre visible l'influence du contexte de l'époque médiévale sur les enjeux contemporains du rapport de l'enfant vis-à-vis de ses droits dans l'islam.

2. Théorie et processus d'analyse

> « Aucun Homme n'est une île, se suffisant à lui-même ; tout Homme fait partie du continent ; si une motte de terre est balayée par la mer, l'Europe s'amenuise, comme s'il s'agissait d'un promontoire, du manoir de tes amis ou du tien ; la mort de tout Homme m'amoindrit car je fais partie de l'humanité ; et ne fais donc jamais demander pour qui sonne le glas ; il sonne pour toi. » (Donne & Savage (S.S.J.), 1975)

Pour mener cette recherche, antérieurement à l'analyse de la notion d'enfance au sein du Coran, puis durant l'ensemble du processus de recherche, ce travail s'appuie sur un cadre théorique. Il souhaite rendre visible : le contexte, le global, le multidimensionnel, le complexe, situant ainsi les informations et les données, afin qu'elles prennent sens. « Pour prendre sens, le mot a besoin du texte qui est son propre contexte et le texte a besoin du contexte où il s'énonce. », écrit notamment Morin (Morin, 2000, p.40).

Par ailleurs, guidé par le principe de Pascal : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties », (Pascal, 2000, p.98), mon cadre théorique libre permet, dans ses limites, de penser le global, de mettre en évidence le caractère indissociable des droits de l'enfant dans l'islam avec la tradition coranique. En outre, il autorise aussi à interroger des thématiques spécifiques qui concernent l'enfance, comme, par exemple, le droit à l'allaitement (6.3.4).

En situant globalement ces thématiques au sein d'un ensemble plus large, en interrogeant les relations entre certaines thématiques spécifiques et en optant pour un cadre théorique qui permet de prendre en considération la complexité, le contexte, le multidimensionnel, le global, cette recherche plaide en faveur de l'interdisciplinarité (2.1.2.3).

Afin de répondre à la question de recherche (1), ce travail recourt à une démarche exploratoire qualitative. Pierre Paillé (2012) précise : « L'analyse qualitative est une activité de l'esprit humain tentant de faire du sens face à un monde qu'il souhaite comprendre et interpréter, voire transformer. » (Paillé & Mucchielli, 2012, p.28). Cette recherche s'appuie sur l'analyse de la notion d'enfance au sein du Coran, afin de remonter vers la théorie et le champ interdisciplinaire des droits de l'enfant, ce qui permet également l'éclosion d'une réflexion transhistorique (8). En ce sens, cette démarche se rapproche de la théorisation ancrée, (1994) une méthode d'analyse qualitative qui vise, selon Paillé, à : « […] générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et la mise en relation progressives et valides, de données empiriques qualitatives. » (Paillé, 1994, p.156).

Au travers de l'appréhension de la notion de l'enfance, lors d'une période où la morale tribale patriarcale rencontra la morale de l'islam, ce travail tend vers une posture réflexive et critique quant à la place qui était accordée aux enfants au sein d'une société en transformation profonde. En effet, concevoir pleinement les droits de l'enfant passe notamment par la compréhension qu'il n'y a aucune définition universelle des concepts d'enfant, d'enfance ou encore des droits de l'enfant. La notion d'enfant renvoie à un groupe particulier, au sein d'une société qui le distingue sur la base de son âge. De plus, ce qui constitue intrinsèquement l'enfant, n'est pas universellement partagé et dépend de variables sociales, économiques ou encore, de circonstances culturelles.
Interroger l'enfance au sein du Coran ou au sein de la famille arabe médiévale, permet modestement d'approcher le contexte de l'époque, ainsi que le système de valeur dans lequel les enfants évoluaient et qui reste aujourd'hui au cœur des débats, lorsque les droits de l'enfant dans l'Islam sont abordés. Tout système de droit ayant une histoire, la réflexion derrière la rédaction de ce mémoire ne peut être dissociée tant des droits de l'enfant, (considérés comme composés de deux pans : la Convention relative aux Droits de l'Enfants et les études en droits de l'enfant), que du droit coutumier islamique. La partie suivante mettra donc en lumière le processus historique, ainsi que les systèmes de valeurs, dont découlent les droits accordés aux enfants dans ces deux contextes, que l'on constatera comme étant contingents et historiquement situés.

2.1. Les droits de l'enfant : de l'élaboration de la Convention relative aux Droits de l'Enfant (CDE) à l'émergence d'un domaine d'études interdisciplinaires

2.1.1. La Convention relative aux Droits de l'Enfant (CDE) : historique

C'est dans un contexte d'après-guerre que la déclaration de Genève de 1924, qui a été rédigée par la fondatrice historique de la fondation *Save the Children*, Eglantyne Jebb, verra le jour. Les cinq articles qui la composent permettent d'appréhender la conception que la société de l'époque avait de l'enfant : un être à protéger.

Puis, suite à la fondation de l'Organisation des Nations Unies (ONU), sera adoptée (à l'unanimité de ses 78 pays membres), la Déclaration des Droits de l'Enfant de 1959. Si la protection de l'enfant et l'aspect paternaliste de la déclaration de 1924 sont encore considérablement présents, celle de 1959 marque un tournant vers l'accès à des prestations (éducation gratuite, loisirs) et une prise en considération, à certains égards, du bien-être de l'enfant qui devraient lui permettre de s'émanciper.

La fin des années 1970 opèrera une adaptation opportune décisive dans la prise en considération juridique du statut de l'enfant. En effet, l'Organisation des Nations Unies déclara en 1976 que l'année 1979 serait *l'année internationale de l'enfant*. Dès lors, en guise de préparatif, de nombreuses études ont été élaborées et passablement de travaux, présentés. La mobilisation fut sans précédent et l'opinion publique prit progressivement conscience d'une gamme élargie de problèmes reconnus, comme les enfants victimes de violation de divers droits de l'Homme (Hanson, 2012). C'est dans ce contexte que la Pologne, en 1978, présentera pour la première fois une convention des droits de l'enfant. Néanmoins, le texte proposé a été jugé très similaire à la déclaration de 1959 et si aucun pays n'a refusé la convention, de nombreuses critiques ont été émises.

Si l'Assemblée générale de l'ONU encouragea l'adoption de la convention proposée par la Pologne, le Conseil des Droits de l'Homme optera, lui, pour la création d'un groupe de travail ; ce qui lancera un processus de dix ans, ayant pour finalité, l'adoption, le 20 novembre 1989, par l'assemblée générale de l'ONU, de la Convention relative aux Droits de l'Enfant. Par la suite, le Comité des droits de l'enfant (soit l'organe de contrôle de la mise en œuvre de la Convention relative aux Droits de l'Enfant) élaborera quatre principes généraux devant être considérés comme transversaux à la CDE et traversant les autres droits (Hanson, 2012).

1. La non-discrimination (art. 2)
2. L'intérêt supérieur de l'enfant (art.3)
3. Le droit à la vie, à la survie et au développement (art. 6)
4. Le respect des opinions de l'enfant (art. 12)

L'adoption de la CDE, ainsi que la reconnaissance du respect des opinions de l'enfant, ont renforcé le mouvement d'interrogation profonde sur la place accordée à l'enfant dans nos sociétés et sur le regard porté par la société sur l'enfant, tant au niveau local qu'aux niveaux national et international (Hanson, 2008). Par ailleurs, cette convention affirme que « […] l'enfant est véritablement un sujet - et non plus seulement un objet de mesures de protection -, un acteur social, responsable à part entière et parfaitement capable d'exercer ses droits qui sont les droits fondamentaux de tout être humain. » (Hanson, 2008, p.94).

Enfin, dès le début des années 1990, soit une année après l'adoption de la Convention relative aux Droits de l'Enfant, des chercheurs, principalement rattachés aux centres de recherches et universités en Europe, aux Etats-Unis, au Canada, en Australie et en Nouvelle-Zélande, ont publié des travaux issus d'études en droit de l'enfant (Hanson, 2017).

2.1.2. Les études en droit de l'enfant

> *« Les études en droits de l'enfant sont un domaine d'études interdisciplinaires qui examine de manière critique les dimensions théoriques, empiriques et normatives du contenu, des origines et des conséquences des normes, pratiques et discours mondiaux, nationaux et locaux dans le domaine des droits de l'enfant, mettant l'accent sur la capacité des enfants et la dignité humaine. »* (Hanson, 2017, p.14)

Suite à l'élaboration de la Convention relative aux Droits de l'Enfant est apparu un champ de recherches dédié aux droits qui y sont mentionnés : les études en droits de l'enfant. Si les premières publications des recherches en droits de l'enfant approfondissaient pour la plupart des débats entre les défenseurs et les opposants de l'importance de reconnaître des droits aux enfants, depuis les vingt dernières années, le nombre de publications a considérablement augmenté ; elles abordent à présent un large éventail de sujet[3] (Hanson, 2017).

Afin d'analyser l'enfance au sein de contextes distincts ou en lien avec différentes problématiques, les sujets sont examinés à partir de diverses approches disciplinaires telles que : le droit et les sciences sociojuridiques, la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques, la psychologie, les sciences de l'éducation, la philosophie ou encore l'histoire (Hanson, 2017). Ainsi, l'objectif de la recherche scientifique en droits de l'enfant est de favoriser les démarches explicatives qui visent à les décrire, les comprendre mais aussi les évaluer (Hanson, 2017).

[3] Hanson (2017) évoque notamment les thématiques suivantes : la participation des enfants, la santé, le travail des enfants, l'éducation, les enfants dans les conflits armés, la protection de l'enfance, les enfants et le VIH, les enfants réfugiés et le droit de l'enfant à jouer et à se reposer.

Avant le XXIe siècle, les sciences sociales n'avaient que peu d'intérêt pour l'enfance (Sirota, 2006). Pour Suzanne Mollo-Bouvier, c'est l'absence de la reconnaissance d'un statut social propre à l'enfant qui a placé le sociologue face à une double incapacité : « Prendre en compte la place et le rôle des enfants dans la structuration et les transformations du champ social ; construire les paradigmes d'une sociologie de l'enfance. » (Mollo-Bouvier, 2006, p.37).

Les sciences de l'éducation et leurs aspects pluriels ont amorcé la prise de conscience de l'importance des enfants dans les sciences humaines. De plus, dans le courant des années 1990, à une période où de nombreux travaux sur la relation maître-élève paraissent, les sociologues ont jugé nécessaire d'étudier les relations réciproques entre les instances de socialisation (famille, école) (Mollo-Bouvier, 2006). Ils ont souhaité mettre en lumière les processus dynamiques qui composent l'espace social et ainsi sortir de l'idée consensuelle de l'époque, qui soutenait que la relation maître-élève est à sens unique. La notion de socialisation a notamment contribué à la compréhension que l'école n'est pas l'unique lieu d'éducation, mais également que les enfants ont un pouvoir d'agir sur l'organisation et la transformation de la société (Mollo-Bouvier, 2006).

Depuis lors, la sociologie de l'enfance et de l'éducation s'est évertuée à se constituer comme un nouveau champ de la sociologie. L'intérêt pour les actions menées par l'enfant acteur n'a cessé de croitre et l'adoption de la CDE a contribué à la légitimation de ce nouveau champ de recherches. Les sociologues de l'enfance ont développé leurs outils méthodologiques propres, leurs techniques d'enquêtes et leurs analyses de données, afin de suivre l'intérêt grandissant pour l'enfance. La redécouverte de l'enfance par les sciences sociales a permis la mise en lumière de la complexité inhérente à la notion d'enfance.

2.1.2.1. L'enfance, une notion complexe

Les apports théoriques de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie ou encore des études genre, ont permis l'éclosion de connaissances remarquables sur des domaines spécifiques qui concernent l'enfance. Toutefois, tout savoir opère par sélection de données significatives et procède au rejet de données jugées non – significatives. Pour Morin (2005), le monde contemporain vit sous l'emprise des principes de disjonction, de réduction et d'abstraction qui constituent, ensemble, le « paradigme de la simplification » (Morin, 2005, p.18). Si ce paradigme qui contrôle l'aventure de la pensée humaine occidentale depuis le XVII^{e} siècle et la pensée de Descartes a assurément permis une meilleure prise en considération des problématiques qui entourent l'enfance, le principe de disjonction inhérent à la pensée cartésienne a radicalement isolé les connaissances. À ce propos, le philosophe des sciences, Gaston Bachelard a précisé que le simple n'existe pas, il n'y a que du simplifié.

Mais alors, qu'est-ce qu'un enfant ? Un être vivant ? Un animal ? Un mammifère ? Un primate ? Lorsque Edgar Morin[4] (1994) interroge la nature humaine[5], il juge urgent de reconnaître que, malgré toutes les définitions possibles, l'Homo sapiens échappe non seulement à une définition simple mais également à une définition complexe ; cette recherche considère l'enfance comme étant modelée d'une diversité de traits qui se dispersent, se composent, se recomposent selon les sociétés, les moments, les contextes.

Afin d'appréhender la complexité inhérente à l'enfant, le champ de l'enfance est dorénavant devenu multidisciplinaire.

[4] Edgar Morin est philosophe et sociologue. Il élabore ce qu'il définit en 1982 comme la pensée complexe au travers notamment de son ouvrage majeur *La Méthode*.

[5] Voir notamment : Morin (1973) *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Le Seuil ; Morin & Piattelli-Palmarini (1974) : *L'unité de l'homme*. Paris ; Le Seuil ; ou Morin (1994) *La complexité humaine*. Paris : Flammarion

2.1.2.2. L'enfant de 2018 à la croisée des disciplines

Au-delà des disciplines instituées, Leena Alanen (2012) nous rappelle que le champ de l'enfance est désormais peuplé de toutes sortes de professionnels, de chercheurs provenant d'un large panel de disciplines. Les études sur l'enfance sont véritablement devenues multidisciplinaires (Alanen, 2012). Pour l'auteure, la reconnaissance progressive de la complexité propre à ce thème et la prise de conscience qu'une compréhension *entière* des enfants exigent coopération et communication entre des chercheurs provenant de disciplines annexes, sont à l'origine de ce dialogue interdisciplinaire (Alanen, 2012).
Vandenhole, Desmet, Reynaert, et Lembrechts (2015), quant à eux, identifient l'adoption par l'Organisation des Nations Unies (ONU) de la Convention relative aux Droits de l'Enfant (CDE) de 1989 comme étant l'événement qui a permis la prise en considération académique et multidisciplinaire des problématiques en lien avec l'enfance.

Le début des années 1990 marque un tournant ; un nouveau champ de recherches interdisciplinaires émerge progressivement afin de répondre aux interrogations suscitées par la place occupée et accordée aux enfants en tant qu'acteurs sociaux et sujets de droit dans la société (Hanson, 2008,). Ces questionnements ont éveillé l'intérêt du monde scientifique et les interrogations soulevées ont été partagées aussi bien dans les pays en voie de développement du sud que dans les sociétés postindustrielles du nord (Hanson, 2008). Dès lors, afin de mieux comprendre le monde des enfants et leurs réalités quotidiennes, diverses thématiques ont été abordées, essentiellement sous la forme d'organisation de colloques (Hanson, 2008). De nombreux domaines, notamment l'éducation, la santé, la justice et la famille ont ainsi été « […] examinées à partir de la mise en relation de connaissances et de perspectives diverses telles que la sociologie, les sciences de l'éducation, la psychologie, le droit et l'anthropologie. » (Hanson, 2008, p.95).

Ces dialogues entre chercheurs universitaires appartenant à diverses disciplines académiques et provenant de pays, de continents différents, ont permis la parution de travaux faisant état des conditions de vie des enfants, contribuant ainsi à une meilleure considération des questions les touchant directement et indirectement.

Par exemple, observons les travaux de Michel Bonnet : « Regards sur les enfants travailleurs. » (Bonnet, 1998) et « Que penser du travail des enfants ? » (Bonnet, 2001) dont il dit : « Ce n'est ni le sujet d'un débat théorique, ni un souvenir du passé : plus d'un enfant sur quatre est au travail. L'indignation, si juste soit-elle, doit prendre garde à ne pas masquer la complexité des situations. » (Bonnet, 2001, p.455), ou encore l'ouvrage de James, Jenks et Prout (1998) « Theorizing childhood » qui contient ce chapitre : « The Body and Childhood » consacré à la problématique du corps et de la santé en lien avec l'enfance. Ils exemplifient la prise de conscience académique, sociale et politique des conditions de vie des enfants ainsi que la volonté de pousser la réflexion vers des sujets de plus en plus préoccupants.

Comme les travaux cités précédemment, de nombreuses thématiques ont été abordées depuis le prisme des droits de l'enfant. Avec l'enfant pour centre, ces études, recherches, publications, ont progressivement permis l'intégration de notions provenant de champs d'études différents, au profit de recherches transversales qui concernent l'enfance. Ainsi, parallèlement aux recherches spécifiques qui ont considérablement approfondi notre compréhension particulière des enfants ainsi que de leurs droits, la prise de conscience progressive que l'appréhension de la période de l'enfance est complexe et demande la combinaison de perspectives disciplinaires différentes, a ouvert la voie à ces recherches interdisciplinaires.

L'adoption de la Convention relative aux Droits de l'Enfant a été accompagnée de la redécouverte de l'enfance par les sciences sociales. Depuis le début des années 1990, un nouveau domaine d'étude interdisciplinaire interroge l'enfance au sein de différents contextes et à partir de diverses approches disciplinaires complémentaires. Afin d'aborder la complexité inhérente à l'enfance ces nouvelles formes d'études adoptent une démarche interdisciplinaire.

2.1.2.3. De la nécessité de l'interdisciplinarité

> « C'est la conscience de ce qui mutile la connaissance et carence la pensée qui nous est nécessaire pour réformer notre pensée. » (Morin, 1994, p.315)

Afin d'appréhender les enjeux liés à l'enfance dans un monde médiéval multidimensionnel et complexe, cette recherche s'appuie sur une méthodologie interdisciplinaire. Pour Frédéric Darbellay (2011), l'interdisciplinarité se définit comme « Un mode de décloisonnement et d'articulation entre deux ou plusieurs disciplines. » (Darbellay, 2011, p.71). Darbellay (2011) précise que : « L'interdisciplinarité va au-delà de la simple juxtaposition de plusieurs points de vue disciplinaires, elle vise la collaboration entre spécialistes d'horizons disciplinaires différents et complémentaires, voire l'intégration entre les disciplines » (Darbellay, 2011, p.74).

Ce choix méthodologique permet, d'une part, de tisser ensemble des connaissances choisies et, d'autre part, d'étudier l'enfance sur différents niveaux, en procédant à un décloisonnement géographique, disciplinaire et historique, qui en respecte la complexité et la multidimensionnalité. En effet, si des avancées remarquables ont été effectuées dans le cadre des spécialisations disciplinaires au cours du XX^{e} siècle, ces progrès *des* connaissances ont suscité une régression de *la* connaissance, du fait que la spécialisation peut briser les contextes, les globalités et les degrés de complexités (Morin, 1999, 2005). Face à la disjonction, à l'hyperspécialisation qui empêchent la prise en considération du global, l'interdisciplinarité offre à l'esprit pourtant formé par les disciplines, la possibilité de retrouver son aptitude naturelle à contextualiser les savoirs et à les intégrer au sein d'un ensemble cohérent. En effet, l'interdisciplinarité, permet de rendre à la complexité son sens originel : *Complexus*, ce qui est tissé ensemble, en reconnaissant le caractère inséparable des éléments qui composent le tout et en validant l'interdépendance, l'interaction et le caractère systémique de la relation, entre l'objet d'étude et son contexte.

2.2. Le Coran et le droit coutumier

Dans ce sens, aborder la notion d'enfance au sein du Coran demande résolument l'adoption d'une démarche de recherche interdisciplinaire. En effet, les versets coraniques s'enracinent au cœur d'un contexte, d'un système de valeurs, au sein desquels divers acteurs ont eu un impact sur l'enfance. Dès lors, cette recherche mobilise des travaux de disciplines complémentaires qui sont mises au service de mon objet d'étude, afin de contextualiser et offrir un éclairage spécifique.

En adoptant une posture de recherche issue du champ de recherches interdisciplinaires en droits de l'enfant, cette réflexion se base essentiellement sur l'analyse de la notion d'enfance au sein du Coran qui constitue le point d'ancrage de ce travail. Dès les premiers siècles de l'islam, des jurisconsultes[6] musulmans avaliseront des versets coraniques en lien avec l'enfance, afin d'élaborer la loi islamique qui est destinée à être appliquée dans la vie sociale des musulmans, liant ainsi le Coran au droit coutumier. C'est en ce sens que cette partie développera deux points théoriques, l'un concernant le Coran et l'autre, le droit coutumier.

En Français, la première traduction du Coran remonte à la période 1647 – 1649 et est l'œuvre de l'orientaliste André du Ryer (Chebel, 2013). Par la suite, plusieurs traductions verront le jour, notamment celle de Claude Etienne Savary en 1783 ou encore d'Edouard Montet, professeur et recteur de l'université de Genève de 1910 à 1912 en 1929 (Chebel, 2013). Puis, Régis Blachère en partant d'une double lecture, étymologique et historique, des versets coraniques, introduit une valeur nouvelle quant à la compréhension de la matière coranique ; il tente en effet, de « rétablir » le sens des versets et leur continuité, en suivant l'usage qui s'était déjà imposé en Allemagne et en Angleterre (Chebel, 2013). La traduction de Blachère inspirera les traducteurs du XX^{e} siècle tels que, notamment : Denise Masson (1901 -1994), Hamza Boubakeur (1912 – 1995), Jacques Berque (1910 – 1995) ou Malek Chebel (1953 – 2016).

[6] Les jurisconsultes sont les théologiens des premiers siècles de l'islam.

Afin de mener cette recherche, deux traductions coraniques ont été mobilisées, la première, du Coran de 2009 de Chebel[7] ainsi que la deuxième, celle de Masson[8] (1967).

2.2.1. Le Coran

Comme texte fondateur de l'islam, le Coran désigne : « La récitation, la dictée, la lecture et la parole même de Dieu, telle que transmise par Allah à Mohammed par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Le Coran est considéré par les musulmans comme le livre saint par excellence. » (Sfeir, 2012, p.43)

Récité par le Prophète Mohammed de son vivant, le message coranique a été reçu par les compagnons[9] les plus fidèles. Ils ont commencé la mise par écrit, surtout à la mort du Prophète, afin de constituer la base fondamentale de la doctrine et de la loi musulmane ainsi que des sciences religieuses islamiques (Sfeir, 2012; J. Sourdel, Quadrige, & Sourdel, 2004). Cependant, ce n'est qu'avec le troisième successeur de Mohammed, le calife Othman[10], que le Coran prendra sa forme définitive, en 652, soit vingt ans après la mort du prophète ; Il est à la fois sacré et invariable. Françoise Briquel Chatonnet[11] (1991), insiste sur le rôle fondamental du Coran : « Le grand changement qui se produit au VII^e^ siècle au Proche-Orient avec l'irruption de l'islam n'est certes pas l'arrivée pour la première fois de populations arabes dans la région mais l'accès de la langue et de la culture arabe au rang de culture dominante, grâce au poids du texte sacré. » (Briquel Chatonnet, 1991, p. 43).

Le Coran comporte 114 chapitres ou sourates qui regroupent au total 6226 versets qui sont chacun considérés comme un signe de Dieu. Par ailleurs, le Coran est le premier livre de la langue arabe classique, ce qui donne à cette langue un caractère sacré pour les musulmans, renforçant ainsi ses valeurs d'inimitabilité et de perfection, il est la parole divine et de ce fait incréé (Sfeir, 2012).

---

[7] Malek Chebel est un spécialiste de l'islam, anthropologue des religions et philosophe.
[8] Denise Masson est une islamologue française.
[9] Voir glossaire.
[10] A ce propos, la version définitive du Coran est également appelée la « vulgate othmanienne ».
[11] Françoise Briquel Chatonnet est directrice de recherche au CNRS et directrice adjointe de l'unité mixte de recherche Orient et Méditerranée.

Le Coran s'articule autour de deux grandes périodes de la prédication ; celle de la Mecque de 610 à 622 et celle de Médine de 622 à 632. Les versets de la période mecquoise traitent des relations de l'Homme avec le Créateur : « La teneur est spirituelle, intemporelle et aborde la question essentielle de l'unité de Dieu et du jugement dernier. » (Sfeir, 2012, p.43). Les versets de la période médinoise, quant à eux, abordent les relations de l'Homme avec ses semblables : « Les missions successives du prophète apparaissent clairement ; messager, dépositaire de la parole divine et chargé de la transmettre, arbitre, législateur, administrateur, guerrier. » (Sfeir, 2012, p.43)

Le Coran, qui contient un ensemble de dispositions[12], est la première source du droit musulman. En effet, comme évoqué ci-dessus, dès les premiers siècles de l'islam, des jurisconsultes musulmans avaliseront des versets coraniques afin d'élaborer la loi islamique qui est destinée à être appliquée dans la vie sociale des musulmans. Ainsi, les versets coraniques qui concernent l'enfance s'inscrivent pleinement dans la continuité de l'Arabie préislamique. Ils constituent un héritage historique croisé, une rencontre qui a eu lieu au VII^{e} siècle, entre la morale tribale patriarcale et la morale de l'islam.

Certains versets coraniques émanent directement du lien de tradition des sociétés, antérieures à l'islam. La coutume constitue l'un des fondements d'un *droit coutumier* ou *local* qui, en se combinant aux exigences musulmanes, enrichit le droit musulman (J. Sourdel et al., 2004). La notion de droit coutumier permit notamment de justifier diverses mesures qui, tantôt reposaient sur d'anciens usages, tantôt correspondaient aussi à des situations nouvelles (J. Sourdel et al., 2004).

[12] Ces dispositions recouvrent notamment le domaine dogmatique, le domaine de la pratique cultuelle, le domaine des valeurs morales et le domaine juridico-social.

2.2.2. Le droit coutumier

Si le Coran reste la première source du droit musulman, le droit coutumier, utilisé selon les sociétés comme complément, voire égal, de la loi islamique, a favorisé dans certaines régions du monde arabo-musulman, la « […] formation de sociétés musulmanes particularisées grâce au maintien d'anciennes pratiques, et ce, sous la responsabilité de juristes considérant de façon générale que tout usage non contraire à la Loi peut être autorisé. » (Sourdel et al., 2004, p.225).

En effet, au fil des siècles, certaines sociétés de culture majoritairement musulmane ont vu naitre une sorte d'amalgame entre la loi à proprement dite et les usages locaux, notamment dans le domaine de la famille qui contient des particularités différentes d'un pays à l'autre. Dans certains cas, la pratique du droit coutumier a été reconnue à côté de la loi, parfois il l'a remplacée. La détection des apports qui constituent le fond, d'habitude coutumier, régulièrement observés dans telle ou telle région est difficile à mener (Giliot, 2012 ; J. Sourdel et al., 2004).

Par exemple, il n'est pas aisé de définir, dans le contexte des parties berbères du Maroc ou de l'Algérie, quel est l'apport du berbère primitif au droit islamique. Certaines habitudes berbères ont été abolies au Maghreb après l'indépendance des pays concernés, sans qu'il fût tenu compte de leur nature complexe qui a pénétré, influencé, au cours des siècles, le droit islamique (Sourdel et al., 2004).

3. La tradition coranique mobilisée

Au sein de son rapport de 2005, « Investir en faveur des enfants du monde islamique », l'*United Nations of International Children's Emergency Fund* (UNICEF) aborde les nombreux défis qui nécessitent d'être relevés en matière de promotion, d'éducation et de protection des enfants[13]. En matière d'éducation par exemple, l'écart entre les sexes au sein des sociétés de culture majoritairement musulmane est pointé du doigt : « Les filles, en particulier, doivent faire face à la discrimination et à des conditions qui les empêchent de fréquenter l'école ou d'étudier efficacement. » (Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), 2006, p.13). En effet, elles constituent la majorité des enfants qui ne sont pas scolarisés (54%) et pour l'UNICEF, les disparités entre les sexes au sein du *monde islamique* proviennent notamment des traditions culturelles fortement enracinées, du sexisme dans les familles ou de la prévalence du travail des enfants (Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), 2006). Dès lors, afin de promouvoir la parité des sexes, le rapport de l'UNICEF mobilise une parole du prophète Mohammed : « L'éducation est le devoir religieux de tout musulman. » (Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), 2006, p.14)

La tradition coranique est ainsi mobilisée en faveur de la parité des sexes et d'un accès à l'éducation pour tous : « L'éducation est la condition première du développement économique et de la lutte contre la pauvreté, et le Coran accorde une priorité élevée à l'éducation des filles et des garçons » avance notamment le rapport (Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), 2006, pp.2-3).

Sous le slogan, « Les enfants d'abord. », le rapport de l'UNICEF mobilise, au travers de références au Coran, les supposées valeurs de la tradition coranique qui sont mises en lien avec les défis restant à relever, en matière de promotion, d'éducation et de protection des enfants.

[13] Sur la thématique des enfants et l'Islam, l'UNICEF a notamment publié six rapports depuis mars 2001.

Tout comme le rapport de l'UNICEF « Investir en faveur des enfants du monde islamique. », de nombreuses recherches et publications relatives aux droits de l'enfant, dans l'islam, évoquent le Coran ou la tradition coranique afin de consolider leurs argumentaires.

Enfin, si la quasi-totalité des états du monde ont ratifié la Convention relative aux Droits de l'Enfant[14], certains pays, de culture majoritairement musulmane, ont émis des réserves. En effet, pour ces pays concernés, « […], certaines des dispositions de la convention sont incompatibles avec les principes du droit musulman. » (Rchid, 1997, p.83).

3.1. Droit de l'enfant et islam, un passé présent

Pour la plupart des pays de culture majoritairement musulmane, le fondement central des droits de l'enfant prend racine sur le Coran et s'appuie ensuite sur les constitutions nationales (Rchid, 1997). Dès lors, Moulay Rchid (1997) stipule au sein de l'ouvrage, *Les droits de l'enfant dans les conventions internationales et les solutions retenues dans les pays arabo-musulmans,* que de nombreuses règles juridiques, en vigueur dans ces pays, défient les valeurs onusiennes (Rchid, 1997).

3.1.1. L'exemple du Maroc

Le Maroc a émis une réserve sur l'article 14, « La liberté de pensée, de conscience et de religion », de la Convention relative aux Droits de l'Enfant pour les motifs suivants : « Le gouvernement du Royaume du Maroc, dont la constitution garantit à chacun l'exercice de la liberté de culte, formule une réserve concernant les dispositions de l'article 14 qui reconnaît à l'enfant le droit à la liberté de religion, puisque l'islam est religion d'État. » (Rchid, 1997, p .83).

[14] Seuls les Etats-Unis n'ont pas ratifié la convention. Le Soudan du Sud, la Palestine et la Somalie sont les derniers signataires en date.

Typiquement, pour Zhour Al Horr[15] (2008), les droits de l'enfant, en droit marocain, sont une adaptation, d'une part, à la législation musulmane en tant que référence nationale et source essentielle pour légiférer en matière de droits de la famille et de l'enfant (l'aspect religieux) et, d'autre part, aux conventions et traités internationaux ratifiés par le Maroc en tant que référence internationale (l'aspect laïque).

3.1.2. L'exemple de la Tunisie

La Tunisie a été invitée par le Comité des droits de l'enfant à fournir des renseignements suite à l'examen de son troisième rapport périodique de 2008 sur ses mesures prises afin d'éliminer les « dispositions discriminatoires, à l'égard des filles, relatives aux droits de succession », qui vont à l'encontre du principe général de non-discrimination de la CDE (art.2) (Nation Unies - Comité des droits de l'enfant, 2010). Toutefois, comme le stipule Ben Achour : (2008) « Aucun texte, en droit tunisien, ne fait référence au droit musulman, ni pour interpréter les dispositions de la loi, ni pour combler ses lacunes[16]. » (Ben Achour, 2008, p.279). En effet, le Code du statut personnel Tunisien de 1956 est novateur et s'écarte des solutions traditionnelles du droit musulman (Ben Achour, 2008).

Cependant, malgré son application, la question de savoir si, au sein de la justice quotidienne, le droit musulman constitue une source de droit, n'a pas été élucidée et soulève de nombreuses interrogations en Tunisie[17]. En effet, malgré les réformes : « C'est toute la philosophie du système juridique tunisien qui pose problème. » (Ben Achour, 2008, p.280).

---

[15] Zhour Al Horr est une juge Marocaine. En 1979, elle devient la première femme juge au Maroc.

[16] L'exemple tunisien est unique dans le monde arabo-musulman. Le code algérien de la famille de 1984 ou le code marocain de la famille de 2004 se réfèrent, tous les deux, au droit musulman. Selon l'article 222 du Code algérien de la famille : « En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la charia. » Selon l'article 400 du Code marocain de la famille : « Pour tout ce qui n'a pas été expressément énoncé dans le présent Code, il y a lieu de se référer aux prescriptions du rite malékite et/ou aux conclusions de l'effort jurisprudentiel, aux fins de donner leur expression concrète aux valeurs de justice, d'égalité et de coexistence harmonieuse dans la vie commune que prône l'Islam » (Ben Achour, 2008, p.279).

[17] Voir notamment : Ben Achour (1974) : *Islam et constitution* ; Ben Halima (2000) *Religion et statut personnel en Tunisie*.

Pour Yahd Ben Achour[18] (2008), la difficulté vient du fait que le législateur a gardé le silence sur des questions essentielles, notamment en ce qui concerne les droits successoraux des enfants. Afin de combler les lacunes laissées par les nouvelles réformes, la justice tunisienne oscille entre une politique qui se positionne dans le sillage de celle, législative et réformatrice et une autre forme qui se raccroche aux sources sacrées ; certaines décisions juridiques font preuve d'un grand libéralisme mais d'autres se montrent plus conventionnelles.
A ce propos, malgré une réponse encourageante du gouvernent Tunisien au comité des droits de l'enfant sur le sujet des dispositions discriminatoires à l'égard des filles, aucun changement législatif n'est intervenu et les enfants de sexe féminin souffrent toujours de mesures discriminatoires en matière de droits de succession. L'héritage des enfants nés hors mariage[19] et des enfants adoptés[20] est également problématique (Ben Achour, 2008).

Enfin, d'autres pays comme l'Arabie Saoudite ou La République islamique d'Iran ont émis une réserve générale à la Convention relative aux Droits de l'Enfant, exigeant la supériorité de leur législation nationale islamique vis-à-vis de la CDE. Ainsi, malgré la ratification de la Convention relative aux Droits de l'Enfant et de ses principes généraux[21], ces pays scandalisent régulièrement la communauté internationale notamment par leurs politiques sur la peine de mort pour les mineurs.

[18] Yahd Ben Achour est un juriste et un professeur d'université en Tunisie.
[19] Les tribunaux tunisiens ne se sont pas prononcés clairement sur la question (Ben Achour, 2008).
[20] La loi de 1956 garde le silence sur la question de la succession des enfants adoptés et les tribunaux ne se sont pas clairement positionnés sur la question (Ben Achour, 2018).
[21] 1.) La non-discrimination (art.2) ; 2) L'intérêt supérieur de l'enfant (art. 3) ; 3) Le droit à la vie à la survie et au développement (art. 6) 4) Le respect des opinions de l'enfant (art.12).

4. L'enfance au sein de la tradition Coranique

Les versets coraniques qui concernent l'enfance s'inscrivent pleinement dans la continuité de l'Arabie préislamique (Benkheira, Giladi, Mayeur-Jaouen, & Sublet, 2013; Bianquis, 2005; Chebel, 2009a, 2013).

L'Arabie du VIe et VIIe siècle connaît des bouleversements majeurs. Le processus de sédentarisation des tribus nomades qui la peuplaient avait débuté et fut accompagné de nombreux troubles urbains, dus notamment aux principales appartenances tribales. Par exemple, lorsque Mohammed quitte la Mecque en direction de Médine en 622[22], les nombreuses crises économiques, politiques, climatiques et sanitaires ont engendré sur quelques décennies, non seulement l'effritement des royaumes tribaux, mais également, un renouveau de la prédominance tribale. (Robin, 2012).

Pour Jacqueline Chaabi (2016), il s'agit justement de l'ascendance tribale de Mohammed qui rend son existence incontestable. En effet, les sources actuelles permettent de définir avec certitude que le prophète de l'islam faisait partie de la tribu des Qoraychites qui résidait dans la ville de La Mecque (Chabbi, 2013, 2016). Chebel (2013), quant à lui ajoute qu'il s'agit de la capacité de Mohammed à « […] embrasser aussi largement que possible les croyances locales tout en passant outre les inhibitions et les blocages sociaux, […] », qui permis au prophète de l'islam de s'imposer aux Mecquois comme un possible continuateur des prophètes du Moyen-Orient ancien (Chebel, 2013, p.37).

La notion d'enfance et les thématiques qui concernent l'enfant au sein du Coran sont indissociables du contexte de bouleversements majeurs de l'Arabie du VIe et VIIe siècle. Dès lors, cette recherche revient sur la famille en Arabie préislamique, ses caractéristiques spécifiques et la place qui était accordée aux enfants.

[22] 622 est l'année de l'hégire. Mohammed est persécuté par les Mecquois qui sont hostiles à sa prédication ; il s'installe alors à Médine avec ses compagnons

4.1. L'enfance et la famille en Arabie préislamique

Antérieurement à l'avènement de l'Islam et l'arrivée de Mohammed, les familles qui peuplaient l'Arabie ancienne étaient nomades et polythéistes[23] (Benkheira et al., 2013; Bianquis, 2005; Chebel, 2013). De plus, les habitants de l'Arabie préislamique étaient païens, superstitieux. Ils étaient soumis à toutes formes d'influences pastorales ainsi qu'aux religions déjà en place, notamment le judaïsme, le nestorianisme, le zoroastrisme (Chebel, 2013). Les divinités étaient nombreuses et le paganisme représentait une croyance à part entière. Les individus avaient pour habitude de vénérer une entité qui pouvait être autochtone, voire familiale. En effet, l'Arabie ancienne « […] était acquise aux idées primitives, croyait aux pierres sacrées, aux eaux stagnantes, aux flores mystérieuses et aux augures. » (Chebel, 2013, p.39).

Par ailleurs, les inscriptions découvertes en Arabie ont apporté de nombreux renseignements quant à l'organisation sociale et aux institutions politiques de cette société. Ces vestiges « […] racontent l'histoire d'une société structurée en « royaumes » - en fait, des fédérations de tribus de Bédouins nomades – chacune dirigée par un personnage portant le titre de *Malik*, « roi » » (Robin, 2012). Les études actuelles évoquent des populations relativement modestes, la plus grosse ville découverte à ce jour étant Marib, qui ne comptait pas plus de 50 000 habitants.

Au sein de ces royaumes, l'organisation sociale reposait sur des liens de sang. En effet, pour Thierry Bianquis[24] (2005), « Le Bédouin, nomade ou semi-nomade, vivant dans un milieu naturel presque stérile, survit grâce à sa force et à sa résistance physique, sa science des ressources de la steppe, la solidarité totale de ses contribules, et son absolue liberté d'action envers celui auquel ne le lient, ni le sang, ni une alliance. » (Bianquis, 2005, p.26).

[23] A l'instar d'une idée globalement répandue, la péninsule Arabique n'était pas un désert aride peuplé de tribus nomade guerrière, mais a connu une histoire politique, culturelle et religieuse d'une grande richesse jusque à la fin du V^{e} siècle (Robin, 2012).
[24] Thierry Bianquis (1953 – 2014) est historien et spécialiste de l'islam médiéval.

L'union de la tribu, quant à elle, reposait, d'une part sur l'identité sociale et l'appartenance tribale, qui s'exprimaient par l'égrainage de la suite des noms propres des ancêtres masculins, jusqu'à un ancêtre commun par la généalogie « X fils de X, fils de X » et, d'autre part sur une solidarité par alliance en cas de conflit (Benkheira et al., 2013). La parenté constitue la base de l'ordre tribal car son lien assure la transmission de l'identité du groupe. Dès lors, la naissance des garçons jouait un rôle fondamental : « Tout se passait comme si la famille conjugale ne se fondait pas lors du mariage, ni même lors de la naissance d'une fille, mais lors de la naissance du premier garçon, futur guerrier de la tribu. » (Bianquis, 2005, p.27). En effet, lors de la naissance d'un garçon, son père était assuré d'une place au conseil de la tribu et sa mère devenait, « une mère d'un garçon ». En outre, si la mère était une esclave, la venue d'un nouveau-né masculin l'affranchissait de sa condition.

Au sein des sociétés tribales patrilinéaires, la naissance des filles était considérée comme un « investissement à fond perdu » (Benkheira et al., 2013, p.285). En effet, le mode de vie de ces structures qui évoluaient en contexte hostile, considérait la protection de la chasteté féminine comme un fardeau et privilégiait les enfants de sexe masculin (Benkheira et al., 2013). A ce propos, certains prénoms féminins de l'époque expriment la déception éprouvée par des parents lors de la naissance de leur fille, notamment : *Kifāya* (« Suffisant »), *Kāfī* (« Assez »), *Khātima* (« Finis ! ») (Benkheira et al., 2013, p.285).

L'infanticide et l'abandon des enfants de sexe féminin a été pratiqué dans le contexte des sociétés préislamiques, comme dans d'autres civilisations à la même époque ou ultérieurement (Ariès, 1975; Giladi, 1990, 1992). En effet, pour Avner Giladi[25] (1992), l'abandon des enfants a été pratiqué dans diverses civilisations, ce fut l'un des principaux outils de réglementation de la taille de la famille et l'abandon d'enfants a été utilisé comme dispositif pour éliminer les illégitimes, les descendants d'unions incestueuses. L'abandon n'était pas nécessairement destiné à causer la mort ; en fait, dans certains cas, les parents espéraient que leur enfant soit trouvé et adopté pour mieux vivre. Néanmoins, il est probable que beaucoup d'enfants délaissés, que peu de familles souhaitent adopter, en particulier ceux qui ne sont pas sains et déformés, soient morts en raison de cet abandon (Giladi, 1990, 1992).

[25] Avner Giladi est professeur émérite au département d'histoire du Moyen – Orient de l'université de Haïfa. Il interroge notamment au sein de ses ouvrages l'histoire de l'enfance en islam.

La morale patriarcale tribale rencontra au VII^e siècle la morale de l'islam qui est basée sur une « […] soumission absolue à Dieu et à ses décrets ; sur une sanctification de la vie humaine ; sur la compassion et les soins octroyés aux faibles ; enfin sur le mépris exprimé envers l'admiration tribale pour la richesse et le grand nombre de guerriers mâles. » (Benkheira et al., 2013, p. 286). En effet, dès la fin du V^e siècle, les royaumes les plus puissants annexent progressivement les plus faibles qui abandonnent alors leurs croyances spécifiques et leurs langues au profit des coutumes du dominant. En outre, à la même époque, de nombreuses guerres favoriseront la venue ainsi que l'expansion de l'islam. Citons notamment celle entre l'Ethiopie et le Yémen qui reflète le conflit entre la Perse et Byzance et l'arrivée de la peste en Egypte en 541 ; elle ravagera notamment le tiers de la population de Constantinople, à raison de 10 000 morts par jour en 542, avant de s'abattre sur l'Europe[26].

Ainsi, au VI^e siècle en Arabie, ni la morale tribale, ni l'organisation sociale reposant sur la solidarité de sang, ni le culte qui était dédié aux divinités, ne permettaient de répondre aux nombreux conflits qui surgissaient. Par ailleurs, le processus de sédentarisation de certaines tribus était en cours : « La prédication de l'islam avait été contemporaine d'un mouvement d'urbanisation de certaines tribus arabes, mettant en cause les valeurs traditionnelles liées à la survie dans un milieu hostile. » (Bianquis, 2005, p. 52).

L'évolution de l'Arabie au VI^e siècle, le contexte géopolitique, les transformations profondes de l'économie et de la société, le processus de sédentarisation en cours et l'avènement de l'islam ont bouleversé les familles, leurs valeurs et la place qui était accordée aux enfants. Par exemple, antérieurement à cette éclosion, l'identité sociale était synonyme d'appartenance tribale et s'exprimait uniquement par l'énumération des noms propres ancestraux. En contexte urbain islamique, à ce nom personnel utilisé pour identifier l'enfant dans certains milieux (familial, social), sera ajouté l'origine géographique (nom du quartier de naissance, de la ville ou de la région) ainsi que divers surnoms pouvant apparaître tout au long de la vie et qui font référence à des opinions religieuses, des voyages ou encore des métiers exercés (Benkheira et al., 2013, ; Bianquis, 2005).

[26] La peste de Justinien (541 – 767).

Ainsi, la famille arabe médiévale s'est progressivement transformée, devenant moins large que le groupe tribal (Bianquis, 2005). En outre, lors du processus de sédentarisation, de nombreuses familles nomades se sont regroupées, formant progressivement des villages, puis des villes. Les tentes et la volonté de conjuguer solidarité tribale et autonomie de la lignée ont progressivement été abandonnées et les familles ont construits des maisons[27] avant d'en prendre possession.

C'est dans ce contexte de bouleversements et lors du processus de sédentarisation des tribus nomades que Mohammed a vu le jour en 570 ou 571 à la Mecque. La transmission orale du Coran débuta en 610 à la Mecque et la législation coranique régira bientôt avec un soin particulier les rapports sociaux entre individus, notamment les conflits d'intérêts devant être résolus contractuellement. En effet, la législation islamique aborde « […] les problèmes du mariage, de l'adultère, du divorce, de l'héritage, de la solidarité familiale, face à un crime de sang. » (Bianquis, 2005, p.13).

Par ailleurs, le Coran est traversé massivement par des références juives et chrétiennes, et reprend bon nombre de thèmes qui apparaissent dans la Bible[28]. L'influence judéo-chrétienne de l'époque est à relever ; le Coran s'ancre pleinement dans l'univers des religions Abrahamiques[29] de la fin de l'Antiquité, tout en s'inscrivant dans la continuité de l'Arabie préislamique (Giladi, 1992).

[27] Les études pluridisciplinaires menées sur ses habitations de l'époque ont permis de relever les noms donnés aux différentes pièces et leurs usages, donnant accès à la compréhension de l'espace qui était dévolu aux femmes et « […] celui ouvert aux hôtes de passage dans la demeure d'un notable ou la nature des frontières entre les appartements affectés aux familles nucléaires dans une grande maison patriarcale. » (Bianquis, 2005, p. 15) Voir notamment : Staeval Van, J.-P (2012) Débats autour de la "ville musulmane". Evolution des paysages urbains et de l'économie.

[28] L'eschatologie notamment : Voir Jacqueline Chaabi (2013) : *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Paris : Cnrs et Jacqueline Chaabi (2014) : *Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie*. Paris : Cerf

[29] Les religions Abrahamiques sont les religions monothéistes apparues dans l'héritage d'Abraham : le judaïsme, le christianisme, l'islam.

4.2. L'enfance dans le Coran

Avec le Coran, Mohammed bouscula les certitudes des puissantes familles mecquoises, par la remise en question de l'organisation sociale et la proposition d'un pacte d'égalité, d'équité et de réciprocité à tous les habitants de la Mecque, dans tous les usages de la vie quotidienne (Chebel, 2013, p.37). En effet, l'ascension progressive de Mohammed au sein d'une société en voie de sédentarisation où cohabitaient des populations urbaines, rurales et nomades, a été notamment possible car ses paroles et son action politique répondaient à cette attente diffuse (Bianquis, 2005).

Le Coran se montre spécialement sensible à la question des enfants en réaction aux défis de l'évolution structurelle que présentait le polythéisme de l'Arabie ancienne et sous l'influence judéo-chrétienne.

4.2.1. Le terme enfant dans le Coran

Au sein du Coran, plusieurs termes sont utilisés pour désigner l'enfant. En effet, l'arabe possède environ quarante termes qui décrivent les nourrissons, les enfants, les adolescents ainsi que de nombreux phénomènes en lien avec leur développement physique ou psychologique (Benkheira et al., 2013). Salim Daccache[30], (2013) précise les appellations les plus courantes :

1. Le mot *walad* et son pluriel *awald* est un terme générique couramment utilisé sans distinction de sexe. Il existe quatre autres termes génériques qui ont des connotations spécifiques.
2. Le mot *saghir* et son pluriel *sighar* désigne l'enfant en bas âge ou plus spécifiquement « […] enfant jusqu'au septième jour de sa naissance ». (Benkheira et al., 2013, p. 261).
3. Le mot *sabiy* désigne l'enfant jeune qui n'a pas encore atteint l'âge de la puberté.
4. Le mot *Ibn* désigne le fils alors que *bint* désigne la fille.

[30] Salim Daccache est doyen de la faculté des sciences religieuses de l'université Saint –Joseph à Beyrouth.

Plusieurs auteurs tels que Daccache (2013), Giladi (1992), Nokkari[31] (2008), mobilisent la richesse du champ lexical de l'enfance dans le Coran afin de confirmer l'importance qu'accordent ce livre sacré et les auteurs musulmans médiévaux à l'égard de l'enfance et de ses états spécifiques[32].

Au sein du Coran, trois types de versets concernent les enfants. Les premiers, les passages normatifs et moraux, s'inscrivent dans la continuité de l'Arabie préislamique et constituent la base des lois et de l'éthique islamique en ce qui concerne l'enfance.

4.2.2. Les versets normatifs et moraux

Ces thématiques, normatives et morales, abordent essentiellement : l'infanticide, l'adoption, les orphelins et l'allaitement. Ces versets apportent des réponses aux défis structurels de l'époque (Chebel, 2009a).

[31] Mohammed Nokkari est juge et professeur de droit à l'université de Beyrouth. Auparavant, il était directeur du principal organisme de la direction des affaires religieuses sunnites au Liban.
[32] Par exemple : faṭīm (« sevré »), raḍīʿ (« qui suce, qui tète »), iṯṯaġara (« il – un enfant – poussa ses dents de lait centrales »), daraġa (« commencer à marcher »), ġafara « commencer à grandir ») (Benkheira et al., 2013, p.261).

4.2.2.1. L'infanticide

> « Ils sont perdants, ceux qui, dans leur folle ignorance, ont tué leurs enfants en interdisant ce qu'Allah leur accorde comme subsistance, et cela au nom d'une vaine spéculation. Les voilà bien égarés, et ils ne sont plus de ceux qui sont bien orientés. (VI, 140) » (Le Coran, 2009b, p. 151)

Le Coran réfute le concept préislamique selon lequel l'enfant est propriété du père et reconnaît aux enfants « […] un droit spécifique à la vie, qu'il considère comme sacrée. » (Benkheira et al., 2013, p. 251). Par conséquent, il définit l'infanticide comme un crime gravissime et l'interdit totalement, qu'il soit « […] motivé par la misère et le dénuement, par la déception éprouvée par les pères à la naissance d'une fille ou bien par le désir des Arabes non-musulmans de sacrifier à leurs idoles des enfants aimés et précieux ». (Benkheira et al., 2013, p. 251). Ce recueil sacré dénonce l'infanticide au sein de plusieurs versets dont notamment :

> « Et c'est ainsi que ces divinités ont embelli le meurtre d'enfants aux yeux de beaucoup de polythéistes, de façon à dénaturer leurs croyances et à détruire leurs convictions. Mais si Dieu voulait, ils ne le feraient pas ! Laisse – les donc à ce qu'ils manigancent. (VI, 137) » (Le Coran, 2009b, p. 150).

> « Dis : Venez : que je vous récite la liste des interdits que votre Seigneur vous a prescrite : ne rien Lui associer, être bienveillants à l'égard de vos père et mère, ne pas assassiner vos enfants parce que vous êtes dans le dénuement – Nous sommes leurs pourvoyeurs, et les vôtres. […] (VI, 151) » (Le Coran, 2009b, p. 153).

Malek Chebel (2013) insiste sur la prohibition de l'infanticide par le Coran. Cet acte meurtrier est sévèrement condamné s'il est volontaire ; il demande réparation s'il est involontaire. Par ailleurs, le Coran évoque les nombreux infanticides dont étaient victimes les nouveau-nés féminins et condamne cette pratique :

> « Fuyant son entourage de peur de répondre à cette mauvaise nouvelle. Que fait-il ? Garde-t-il la fille malgré le déshonneur ou l'enterre-t-il dans la poussière ? Quel mauvais jugement que voilà ! Ceux qui ne croient pas à la vie future relèvent de ce qui est le plus vil. Allah est l'exemple supérieur. Il est le plus puissant, le plus sage. (XVI, 59 – 60) » (Le Coran, 2009b, p. 281)

4.2.2.2. L'adoption / L'orphelin

Au sein de la coutume tribale préislamique, l'adoption prend deux formes contractuelles (Rude-Antoine, 2008). La première permet à l'orphelin d'être assimilé à une autre famille en lui conférant une filiation qui se substitue à l'ancienne (Rude-Antoine, 2008). La seconde, notamment utilisée par les familles aisées, consiste à commuer contre rétribution une filiation en une autre (Rude-Antoine, 2008). Le Coran, quant à lui, établit une frontière entre enfants légitimes et adoptifs qui ne peuvent devenir des enfants ordinaires, rendant dès lors l'adoption interdite :

> « Dieu n'a pas placé
> deux cœurs dans la poitrine de l'homme ;
> Il n'a pas fait
> que vos épouses, que vous pouvez répudier
> soient pour vous comme vos mères,
> ni que vos enfants adoptifs soient
> comme vos propres enfants…. (XXXIII, 4) » (Le Coran, 1967, p. 514)

Toutefois, cette prescription coranique ne s'inscrit pas dans le contexte sociologique de l'époque, l'adoption était en effet largement pratiquée par les sociétés tribales préislamiques (Rude-Antoine, 2008). L'interdiction d'adoption a notamment été justifiée par la vie du prophète Mohammed qui se serait épris de la femme de son fils adoptif Zaïed ; ce dernier répudia son épouse afin que son père, Mohammed, puisse l'épouser. Mais le peuple est scandalisé car le mariage ressemble à un inceste. Dès lors, le prophète aurait révélé que l'adoption ne crée pas de liens de filiation et ainsi pas d'empêchements à un mariage (Rude-Antoine, 2008). Cependant, malgré l'interdiction d'adopter, le Coran insiste quant au bon traitement et à la protection qu'il s'agit d'apporter à l'orphelin, « […] la fraternité de la religion doit soutenir la faiblesse de l'orphelin aussi bien qu'un lien familial artificiel le ferait. » (Rude-Antoine, 2008, p.56). Le recueil d'un enfant orphelin est un acte particulièrement méritoire.

Ainsi, au sein du Coran, l'orphelin bénéficie d'un statut à part ; plusieurs versets permettent de saisir l'importance qui lui était accordée. Par exemple, les enfants adoptés doivent connaître leurs parents biologiques ainsi que leurs noms. Les parents adoptifs ont la charge de leur annoncer la situation, en temps voulu. (Chebel, 2013)

> « Appelez-les [les orphelins] des noms de leurs pères, c'est ce qu'il y a de plus juste auprès d'Allah. Si vous ne connaissez pas les noms de leurs pères, prenez les noms de vos frères en religion ou celui de vos affidés. Mais il ne vous sera tenu aucune rigueur si vous vous trompez, dès lors que vos cœurs auront été de bonne foi. Allah est Celui qui pardonne, le Miséricordieux. (XXXIII, 5) » (Le Coran, 2009b, p.447)

La traduction du Coran, par Denise Masson (1967) apporte un autre éclairage :

> « Appelez ces enfants adoptifs du nom de leurs pères ;
> ce sera plus juste auprès de Dieu-
> mais si vous ne connaissez pas leurs pères,
> ils sont vos frères en religion ;
> ils sont des vôtres.
>
> Il n'y a pas de faute à vous reprocher
> au sujet des actions que vous commettez par erreur,
> mais seulement pour celles que vous avez préméditées
> en vos cœurs
> Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux (XXXIII, 5) »
> (Le Coran, 1967, p. 514).

Par ailleurs, le Coran aborde le droit des orphelins à l'héritage qui est garanti par plusieurs versets et protégé moralement :

> « Donnez leurs biens aux orphelins et ne leur substituez pas de mauvais biens et ne les mélangez pas aux vôtres au risque de les consommer ensemble, car cela serait un grand péché. (IV, 2) » (Le Coran, 2009b, p.85)
>
> « A chacun, Nous avons associé un tuteur qui héritera des parents, des proches, et toute personne asservie : donnez-leur leur part, Allah est de toute chose le meilleur témoin (IV, 33) » (Le Coran, 2009b, p.90)
>
> « Ne vous approchez pas des biens de l'orphelin qu'en ayant de bonnes intentions, et cela jusqu'à ce qu'il atteigne la majorité nécessaire. Soyez juste dans vos mesures et votre balance quand vous êtes amenés à partager. Nous ne chargeons une âme que du poids qu'elle peut porter. Quand vous dites quelque chose, soyez mesurés, même si vous le dites à un proche. Soyez fiables quant à la promesse que vous faites à Allah, c'est de cela qu'Il vous a chargés. Peut-être vous souviendrez-vous ! (VI, 152) » (Le Coran, 2009b, p. 153)

Ainsi, au sein du Coran, l'orphelin bénéficie d'un statut singulier et plusieurs versets font état de la nécessité d'être bon[33], de faire preuve de piété[34] envers eux. Par ailleurs, la patience dont doivent faire preuve ces enfants-là en attendant leur majorité[35], les conditions de mariage des orphelines[36], les dépenses faites à leur profit[37], sont de nombreux aspects de leur vie que le Coran aborde avec précision, ce qui confirme l'importance qui leur était accordée.

Au sein de son article : *À la recherche d'une autre famille : la famille nourricière, cas du droit tunisien*, Bel Haj Hamouda[38] (1997) présente diverses solutions qui ont permis, dès les premiers siècles de l'Islam, de contourner la prohibition de l'adoption. L'auteur évoque notamment[39] la pratique du *Mrebbi* qui consiste pour les familles aisées à prendre en charge des jeunes enfants, filles ou garçons, et à s'engager à les élever moyennant des avantages en nature de leur part (entretien ménager par exemple) (Bel Haj Hamouda, 1997).

Afin de protéger l'enfant, moralement et matériellement, le droit musulman permet en plus, dès les premiers siècles de l'Islam, la *kafala*, la pratique du recueil légal de l'enfant. Cette institution vise à mettre fin à des situations d'injustice à l'égard des enfants déshérités ou abandonnés, qui faute de statut, sont exclus de la société musulmane. En effet, la *kafala* est « […] une mesure de protection par laquelle une personne, nommée *kafil*, s'engage à prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection d'un enfant mineur au même titre que le ferait un père pour son fils. » (Rude-Antoine, 2008, p.57).

[33] Voir : II, 83 ; II, 220 ; IV, 36
[34] Voir : II, 177 ; LXXXIX, 17
[35] Voir : IV, 6 ; IV, 8 ; XVII, 34
[36] Voir : IV, 127
[37] Voir : II, 215
[38] Bel Haj Hamouda est professeur à la faculté de droit et des sciences politiques de l'université de Tunis.
[39] Pour l'article complet, voir A. Bel Haj Hamouda (1996) : *A la recherche d'une autre famille : la famille nourricière, cas du droit tunisien*, Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales.

La *kafil* doit être musulman, de bonne moralité, sain de corps et d'esprit, l'âge du *kafil* doit être supérieur à celui de l'enfant recueilli qui peut être indifféremment de sexe masculin ou féminin ; il est ainsi placé sous la tutelle de la personne qui l'a recueilli (Rude-Antoine, 2008). Cette institution se rapproche de l'adoption par le recueil d'un enfant tiers dans la famille. Son action rejoint aussi la filiation légitime par le fait que l'enfant doit être traité comme « […] le ferait un père pour son enfant, sans pour autant acquérir la filiation de ce dernier. » (Rude-Antoine, 2008, p.57). L'obligation d'entretien est effective jusqu'à la majorité pour les garçons et jusqu'au mariage pour les filles. (Rude-Antoine, 2008)

Enfin, Il est intéressant de noter l'accent que le Coran met sur le devoir de prendre soin de l'orphelin en termes socio-économiques, tout en ignorant le sens psychologique que comporte pour un enfant la perte de ses parents, en particulier sa mère (Motzki, 1986). En effet, au sein du Coran, cet aspect précis n'est pas considéré. Le Coran souligne uniquement les conséquences économiques et sociales de la perte d'un père.

4.2.2.3. L'Allaitement

> « Nous avons recommandé à l'Homme de s'occuper de ses deux parents. Sa mère l'a porté en subissant fatigue sur fatigue. Il a été sevré au bout de deux ans. Sois reconnaissant à Mon égard et à l'égard de tes parents. A moi, le retour ! (XXXI, 14) » (Le Coran, 2009b, p. 438).

Le Coran aborde l'allaitement, dans de nombreux versets, établissant d'emblée sa durée à deux années pleines :

> « Les mères allaiteront leurs enfants deux années pleines, [pour celles] qui veulent aller jusqu'au bout de l'allaitement. Le père assure la nourriture et les vêtements, selon l'usage et dans les limites de ses moyens. Ni la mère, ni le père ne doivent souffrir de l'arrivée de leur enfant. Il en va de même pour le tuteur héritier. Si [au bout d'un certain nombre de mois] les parents décident de sevrer l'enfant, il ne leur sera fait aucun reproche. Pas de tort non plus pour les parents qui, moyennant rétribution convenable, désirent placer leur enfant chez une nourrice. Craignez Allah, et sachez qu'Allah regarde de très près ce que vous faites. (II, 233) » (Le Coran, 2009b, p. 45).

Au sein du Coran, l'allaitement est établi à deux années pleines, ce qui correspond à l'allaitement complet. Pour Chebel, « […] le sevrage peut intervenir avant ce terme, si le père et la mère le décident d'un accord commun et dans l'intérêt de l'enfant. » (Chebel, 2009a, p.31).

En outre, le verset « II, 233 » évoque le recours à une nourrice. Cette pratique est fort ancienne, Mohammed aurait été placé de nombreux mois chez « […] une nourrice du nom de Halima, une Bédouine qui vivait dans le Hedjaz ». (Chebel, 2009a, p.31).

Par ailleurs, certains versets qui concernent l'allaitement visent à protéger les femmes répudiées qui allaitent encore ainsi que leurs nourrissons ; un soutien économique de la part du père de l'enfant était garanti durant au moins deux ans et si nécessaire, un allaitement non-maternel était autorisé (Benkheira et al., 2013).

> « Laissez celles qui sont répudiées habiter là où vous demeurez vous-mêmes et selon vos moyens. Ne les contraignez pas à vivre dans des réduits. Si certaines sont enceintes pour la première fois, continuez à dépenser pour elles normalement jusqu'au terme de leur grossesse. Si elles allaitent votre progéniture, vous devez leur accorder un défraiement. Conduisez-vous entre vous de manière conforme aux usages, mais si vous ne vous êtes pas mis d'accord, faites allaiter vos enfants par une autre femme. (LXV, 6) » (Le Coran, 2009b, p. 632)

Aucune distinction n'est effectuée entre les femmes, toutes sont tenues d'allaiter indépendamment de leur statut social. Par ailleurs, lors de l'allaitement, le mari doit, en fonction de ses capacités, assurer l'entretien de la famille, l'alimentation et l'habillement. En cas de décès du père, l'obligation d'entretien est léguée à son hériter. En outre, en cas de sevrage avant les deux années pleines, le père et la mère doivent communément s'accorder.

L'infanticide, l'adoption, les orphelins et l'allaitement constituent les principales thématiques qui fondent la base des lois et de l'éthique ultérieure de l'islam concernant l'enfance. Comme évoqué précédemment, en réaction aux défis, aux évolutions de l'Arabie du VII^{e} siècle, le Coran se montre sensible à la question des enfants (Benkheira et al., 2013 ; Bianquis., 2005).

Toutefois, une seconde catégorie de versets, des textes narratifs, traversés par des références juives et chrétiennes, qui ancrent l'islam dans la continuité des religions Abrahamiques, abordent l'enfance, notamment par la narration de récits de la vie saints ou de la vie des prophètes.

4.2.3. Les versets narratifs

L'exemple de L'enfance des saints

Les versets normatifs demandent à être lus à la lumière des versets narratifs afin de reconstituer le message coranique tel qu'il était perçu par les musulmans (Chebel, 2009a). Par exemple, la naissance de Marie :

> « Lorsqu'elle accoucha, elle dit : Ô mon dieu, j'ai mis au monde une fille. Mais Dieu savait ce qu'elle avait mis au monde. Le garçon n'est pas la fille ! Je l'ai appelée Marie et la mets tout de suite sous Ta bénédiction, elle et sa descendance, de façon à la prémunir contre Satan, le lapidé. (III, 36) » (Le Coran, 2009b, p. 62)

La naissance, l'enfance et la jeunesse de nombreux saints ou prophètes seront ainsi abordées[40], ce qui permet notamment à Mohammed, sur des questions d'éthique familiale de rattacher, avec l'aide du Coran, les croyances locales aux traditions juives et chrétiennes antérieures.

[40] La naissance, l'enfance et la jeunesse de Moïse est largement abordé, notamment aux versets : XX, 37-39 ; XXVIII, 7-13.

4.2.4. Les versets contextuels

Les comportements envers les enfants

L'enfance est largement abordée au sein d'une troisième forme de versets qui reflètent des concepts typiques d'une société patriarcale sur le sujet et son comportement vis à vis des enfants (Chebel, 2009a). Dès lors, les enfants sont un don de dieu[41] :

> « Il vous accordera beaucoup de biens et des enfants, vous pourvoira de jardins et de rivières. (LXXI, 12) » (Le Coran, 2009b, p. 653).

> « C'est alors que Zacharie invoqua son Seigneur : Ô mon dieu, accorde-moi une bonne et saine descendance, Tu es Celui qui exauce les prières. Les anges l'appelèrent alors qu'il se tenait debout en prière dans le sanctuaire : Dieu t'annonce la naissance de Jean en confirmation de la parole de Dieu. Il sera un chef, un homme chaste et un prophète parmi les plus accomplis (III, 38 - 39) » (Le Coran, 2009b, pp. 62–63).

Les enfants sont considérés par le Coran comme un plaisir de la vie, un privilège mais également comme une tentation à laquelle il s'agit de résister afin d'être rétribué par Dieu :

> « Sachez que vos biens et vos enfants sont une mise à l'épreuve, alors qu'auprès d'Allah vous attend une récompense magnifique. (VIII, 28) » (Le Coran, 2009b, p. 186).

> « Vos biens et vos enfants sont certes une tentation, mais la plus grande récompense est auprès d'Allah (LXIV, 15) » (Le Coran, 2009b, p. 629)

[41] Également XVI, 72 ; XXVI, 133 ; LXXIV 12.

Ainsi, avec un Dieu créateur et protecteur sur lequel les musulmans doivent s'appuyer, le Coran s'inscrit en rupture face au paganisme qui était généralisé antérieurement à l'avènement de l'Islam et qui s'appuyait sur une forme de pouvoir temporel :

> « La fortune et les enfants ne sont qu'une parure de la vie ici-bas. Seules demeurent les bonnes œuvres engrangées, car elles seront récompensées de la meilleure manière auprès de ton Seigneur, et par une grande espérance. (XVIII, 46) » (Le Coran, 2009b, p. 308).

Le Coran met en garde le mauvais croyant qui tente d'échanger ses enfants afin de rejoindre le paradis :

> « Le mécréant voudra ce jour-là se racheter d'un tourment extrême en livrant ses [propres] enfants, sa compagne, son frère, et même le clan qui lui a assuré sa protection (LXX, 11-12) » (Le Coran, 2009b, p. 649).

4.2.5. Les parents

> « Incline vers eux l'aile de l'humilité et de la grâce, et dis : « Seigneur, accorde leur Ta miséricorde comme ils m'ont élevé alors que j'étais petit. (XVII, 24)[42] » » (Le Coran, 2009b, p. 292)

Plusieurs versets du Coran évoquent les parents. Pour Malek Chebel (2009a), les parents sont solidaires dans le Coran, leur place y est sanctuarisée, « […] Ils héritent l'un de l'autre et se soutiennent quant à l'éducation des enfants. Ils ont la faveur du Ciel et nul ne peut leur manquer de respect, pas même leur progéniture ». (Chebel, 2009a, p. 373). En effet, le Coran souligne le caractère à la fois patriarcal et nucléaire de la famille. Ce faisant, le Coran atténue « […] l'importance de groupes plus larges comme les tribus et les clans. » (Benkheira et al., 2013, p.251).

[42] Denise Masson propose la traduction suivante : « Incline vers eux, avec bonté, l'aile de la tendresse et dis : « Mon Seigneur ! Sois miséricordieux envers eux, comme ils l'ont été envers moi, lorsqu'ils m'ont élevé quand j'étais un enfant. » (Le Coran, 1967, p. 343)

Deux types de parents sont très nettement distingués, les croyants et les non croyants. À ce propos, dans le Coran l'enfant n'est pas tenu d'obéir à ses parents si ces derniers croient en d'autres dieux que celui de l'islam.

> « Nous avons recommandé à l'Homme de s'occuper de ses parents, mais s'ils te forcent à M'associer d'autres dieux dont tu n'as pas connaissance, ne leur obéis pas. A votre retour, Je vous informerai de ce que vous faisiez. (XXIX, 8) » (Le Coran, 2009b, pp. 423–424).

Toutefois, le verset coranique appartenant à la Sourate « Le voyage nocturne » définit clairement le comportement attendu de l'enfant envers ses parents croyants :

> « Ton Seigneur a établi de ne pas adorer d'autres dieux que Lui, d'être bon envers son père et sa mère. S'ils vieillissent auprès de toi, les deux ou séparément, ne leur dis pas : Fi[43] ! Ne les repousse pas brusquement et tiens-leur des propos respectueux. (XVII, 23) » (Le Coran, 2009b, p. 292).

De nombreux versets évoquent le lien des enfants aux parents[44] mais abordent également la reconnaissance dont l'enfant doit faire preuve envers sa mère qu'il l'a porté lors de la grossesse[45]. Au sein du Coran, les parents espèrent trouver en leur progéniture quelque réconfort :

> « Ceux qui disent à Dieu : « Ô Seigneur, donne-nous la joie des yeux dans nos épouses et dans nos enfants et fais de nous des guides pour ceux qui craignent Dieu. » (XXV, 74) » (Le Coran, 2009b, p. 386)

[43] Pour Chebel, « Fi » est une expression exprimant le dépit (Le Coran, 2009b).
[44] Notamment les versets : II, 83 ; II, 180 ; II, 215 ; IV, 36 ; IV, 135 ; VI, 151 ; XVII, 23-25, 28.
[45] Voir : XXXI, 14 ; XLVI, 15.

4.2.6. La différence entre les sexes

Au sein du Coran, le fils jouit d'un traitement plus explicite que la fille et le frère est mieux défini que sa sœur (Chebel, 2009a). Toutefois, le statut particulier de la fille se manifeste avec beaucoup de précision, « […] dans les versets qui codifient les parts d'héritage dues à l'un et à l'autre des enfants ». (Chebel, 2009a, p.178).

4.2.6.1. L'exemple de l'héritage

Le Coran stipule que la fille reçoit la moitié de l'héritage que reçoit l'enfant masculin. (Chebel, 2009a) :

> « Pour vos enfants, Allah vous recommande le partage suivant : pour le garçon, une part égale à celles de deux filles. Si le nombre de filles dépasse deux, elles héritent des deux tiers de ce qui a été légué. Mais s'il n'y a qu'une seule fille, elle hérite de la moitié. Ses parents, père et mère, héritent du sixième de l'héritage, dès lors que le défunt a laissé un enfant. Mais si le défunt n'a pas laissé d'enfants, et que ses parents héritent de lui, il faut savoir que la mère hérite du tiers. Mais s'il y a des frères, la mère n'hérite que du sixième. Il faut d'abord rembourser toutes les dettes contractées, ainsi que vos engagements oraux. Vous ne savez pas qui sera le plus proche de vous et le plus utile parmi vos pères et vos enfants. Telles sont les directives d'Allah. Allah est le plus sage. (IV, 11) » (Le Coran, 2009b, p. 86).

Typiquement, en ce qui concerne les questions d'héritage, le Coran conserve les principes généraux, les règles en vigueur au sein de la société préislamique qui s'étendaient en Arabie mais également dans tout le bassin méditerranéen (Chebel, 2009a, p.178).

En cas de décès d'un père et de partage des biens entre ses enfants, les garçons obtenaient une part égale de l'héritage alors que les filles quant à elles obtenaient une demi – part (Chebel, 2009a). Eva de Vitray-Meyerovitch[46] (1991) précise néanmoins ceci : « […], dans le droit musulman, le mariage se fait toujours sous le régime de la séparation des biens. Si le mari fait faillite, la femme n'est pas tenue de contribuer. Si elle travaille, si elle reçoit des héritages ou des cadeaux, elle peut en faire ce qu'elle veut. […], prenez un exemple : des parents meurent en laissant une fille et un garçon. La fille n'aura que la moitié de ce que recevra son frère. Mais elle pourra disposer de sa part comme elle l'entendra. Elle ne sera tenue à rien. Son frère au contraire, devra lui verser une pension. Il devra également aider les autres membres de la famille qui en auront besoin. » (De Vitray-Meyerovitc, 1991, p. 127).

La thématique de l'héritage évoque la réalité de l'époque précédant l'Islam et apporte un exemple de la volonté d'implanter un nouveau système qui ne soit pas en totale opposition avec la tradition passée.

4.2.6.2. L'exemple de l'infanticide

La seconde thématique qui renvoie à une différentiation fille / garçon dans le Coran est l'infanticide. Comme évoqué précédemment (4.2.2.1), le Coran interdit le meurtre d'enfants qu'ils soient féminins ou masculins. Les versets 8 et 9 de la sourate 81 (« L'obscurcissement ») offrent un exemple de la prise de conscience de l'époque sur la discrimination dont les filles étaient victimes à la naissance ; les cas d'infanticides :

> « Et que l'on demandera à la fillette enterrée vivante
> Pour quel mal elle a subi ce sort. (LXXXI, 8 – 9)[47] » (Le Coran, 2009b, p.682)

[46] Eva de Vitray-Meyerovitch (1909 – 1999) professeur de philosophie, docteur en islamologie.
[47] Denise Masson (1967) propose la traduction suivante : « Lorsque l'on demandera à la fille enterrée vivante pour quel crime elle a été tuée » (LXXXI, 8 – 9) (Le Coran, 1967)

Si ce verset exemplifie la conscience de l'époque d'une discrimination à l'égard du sexe féminin, ce verset évoque également le jugement dernier : un récit eschatologique, teinté des religions juive et chrétienne qui inscrit l'islam dans la continuité des religions Abrahamiques. Les promesses du paradis et les menaces de l'enfer étaient étrangères aux croyances bédouines pour lesquelles la réalisation terrestre représente l'objectif à suivre.

Toutefois, malgré l'interdiction du meurtre des nouveau-nés, les cas d'infanticides sur les nourrissons de sexes féminins offrent « […] un excellent exemple du fossé qui sépare les intentions originales, présumées, du texte coranique et la façon dont ce dernier fut lu et interprété. » (Benkheira et al., 2013, p. 253). En effet, dès les premiers siècles de l'Islam, des commentateurs du Coran se livreront à diverses interprétations des sourates qui concernent l'infanticide. Par exemple, Giladi (1992) rapporte l'interprétation apportée par Ibn Kaṯīr (1300 – 1373), pour lequel, au travers de la pratique de l'infanticide, le Coran aborde uniquement la pratique de l'avortement.

Ainsi, sous l'influence juive et chrétienne et en réaction aux défis que représentent l'évolution de l'Arabie dès la fin du V^{e} siècle, le contexte géopolitique, les transformations profondes de l'économie et de la société et le processus de sédentarisation des structures tribales, le Coran se montre sensible à la question des enfants.

En outre, les versets normatifs et moraux, qui renvoient aux problèmes de l'infanticide, de l'allaitement, de l'adoption et des orphelins, constituent la base des lois et de l'éthique ultérieures de l'Islam (Benkheira et al., 2013). En effet, au cours des siècles, le droit coranique de la famille s'est forgé à partir des textes sacrés, le Coran et la Sunna du prophète, complétés ensuite par d'autres écrits plus généraux qui concernent le destin humain et la morale que l'Homme doit suivre (Rude-Antoine, 2008).

5. Le droit coranique

> « Dis : Je suis convaincu de la preuve venue de mon Seigneur, mais vous l'avez traité de mensonge. Je ne dispose pas de ce pour quoi vous marquez tant d'empressement. Le jugement est entre les mains d'Allah : Il est Celui qui édicte la Vérité, étant aussi le meilleur des juges. (VI, 57) » (Le Coran, 2009b, p. 140).

5.1. L'origine du droit coranique

La conception de la loi pour les musulmans est semblable à la conception juive[48]. En effet, pour ces deux religions Abrahamiques, la loi est d'origine divine, en tant qu'émanation de la divinité, directement à travers la révélation transmise à un prophète (Abu-Sahlieh, 2006). Ainsi, le message de Mohammed constitue « […] un retour à la conception biblique de la loi, dont il reprend de nombreuses normes. » (Abu-Sahlieh, 2006, p.16). Par exemple, le Coran aborde au sein de plusieurs versets[49] la nécessité de croire à tous les prophètes qui ont précédé Mohammed [50].

Toutefois, l'origine divine de la loi n'est pas sans conséquence, notamment en matière de démocratie. En effet, selon cette affirmation, la législation ne peut être considérée en tant qu'émanation de la communauté. Dès lors, la position musulmane a pour corollaire « […] l'absence du concept de la souveraineté de son peuple, concept clé pour toute démocratie ». (Abu-Sahlieh, 2006, p. 18).

Dans ce cas, l'Etat a la tâche d'appliquer le droit musulman que Dieu a ordonné de suivre. En outre, la loi étant d'origine divine et révélée, les états ne peuvent abroger le droit musulman, qui ne peut alors, l'être, que par une nouvelle révélation. (Abu-Sahlieh, 2006).

---

[48] Pour les juifs, la loi se trouve dans la Bible, notamment dans les cinq premiers livres attribués à Moïse. Ce dernier était un chef d'Etat qui devait, à ce titre, gérer la société. Moïse ne gouvernait pas en son nom, mais au nom de la divinité qui lui inspirait la loi. Cette loi révélée s'impose au croyant juif en tout temps et en tout lieu. (Abu - Sahlieh, S., 2006)

[49] Voir notamment XVI, 36 ; XVII, 15 ; XXVI, 208 – 209.

[50] En plus de Mohammed, le Coran nomme 24 prophètes que Dieu envoya à l'humanité.

Actuellement, même si de nombreux pays majoritairement musulmans ont abandonné ce droit, le risque est sous-jacent de le voir réapparaitre au premier plan, comme cela fut notamment le cas au XX^{e} siècle pour le Soudan, l'Egypte, le Nigeria ou la Somalie. Aujourd'hui, entre quinze et vingt pays de culture majoritairement musulmane l'appliquent graduellement et ne distinguent pas la religion de l'Etat (Abu-Sahlieh, 2006). Léna Gannagé[51] (2008) précise : « Les liens qu'entretiennent les droits étatiques avec le droit musulman restent en effet bien réels, mais ils sont désormais très variables d'un État à l'autre, parce qu'ils dépendent en réalité de la place que, chacun d'entre eux, entend réserver au droit musulman dans son système juridique. » (Gannagé, 2008, p. 419).

5.1.1. La charia

> « Il a décrété pour vous une religion de celle qu'Il a décrétée à Noé, de celle qu'Il a décrétée à Abraham, à Moïse et à Jésus. Observez la religion et ne vous divisez pas à ce sujet[52]. Ce, à quoi tu appelles les Hommes, dépasse les forces de ceux qui associent d'autres dieux à Dieu. Allah choisit et oriente qui Il veut parmi les croyants qui viennent à Lui (XLII, 13) » (Le Coran, 2009b, p. 525).

Le terme charia est employé pour désigner le droit coranique (Abu-Sahlieh, 2006). Qasim, professeur droit musulman, définit la charia comme étant : « Les normes transmises par la révélation à Mohammed qui améliorent l'état des gens en ce qui concerne leur vie terrestre et l'autre vie, que ce soit des normes d'ordre dogmatique, culturel et éthique. » (Qasim cité par Abu-Sahlieh, 2006, p. 23). Etymologiquement, la charia signifie : « Le chemin qui mène à l'abreuvoir, le courant d'eau qui ne dessèche pas. » (Abu-Sahlieh, 2006, p. 23). Sous différentes formes, le Coran fait référence à la charia quatre fois afin d'indiquer les prescriptions, la législation[53].

[51] Léna Gannagé est doyenne de la faculté de droit et de sciences politiques à l'université de Saint – Joseph de Beyrouth.
[52] Denise Masson proposera la traduction suivante : « Acquittez-vous du culte ! Ne vous divisez pas en secte ! » (Le Coran, 1967)
[53] Voir : V, 48 ; XLII, 13 ; XLII, 21 ; XLV, 17-18.

Durant l'islam médiéval, la charia était largement inconnaissable car elle se référait à la règle de Dieu, la loi divine. Dès lors, toute personne qui prétendait la connaître osait ainsi s'élever au rang de Dieu et commettait de la sorte, le péché, et le crime d'associationnisme[54] ; le terme charia était un bien de valeur (Gleave, 2014). La connaissance de la charia est le *fiqh*.

5.1.2. Le Fiqh

> « Les croyants ne doivent pas tous s'élancer dans la bataille. Pourquoi ne pas déléguer un petit groupe de chaque section de façon à leur permettre de bien intérioriser les règles de leur religion, et d'avertir les leurs en retour ? Peut – être seront-ils sur leurs gardes ! » (IX, 122) » (Le Coran, 2009b, p. 209).

Sur la base du Coran et de la Sunna, complétés si nécessaire par des sources supplémentaires (5.2.3), les jurisconsultes, les théologiens des premiers siècles de l'islam, ont édifié par un travail d'analyse et de déduction, le *fiqh*. Au sein du Coran, ce terme et ses dérivés apparaissent vingt fois.

Ce droit, développé durant les premiers siècles de l'islam, désigne la « compréhension » de la charia, à savoir, le droit positif qui regroupe tous les aspects de la vie, religieux, politiques et privés. Etymologiquement, le terme *fiqh* désigne : la compréhension, la connaissance (Abu-Sahlieh, 2006). Chez les juristes musulmans, « […], le *fiqh* désigne le savoir par excellence, le savoir religieux qui consiste à connaître les droits et les devoirs de l'Homme. » (Abu-Sahlieh, 2006, p. 23). Par exemple, le code ottoman définit le fiqh comme suit : « La connaissance des questions pratiques du droit musulman. » (Abu-Sahlieh, 2006, p. 23).

[54] Lorsqu'ils évoquaient la charia, la plupart des savants musulmans parlaient de leur « opinion » à l'égard de ce que la loi de Dieu pourrait être, même s'il s'agissait d'une opinion très majoritaire (Gleave, 2012).

Le savant religieux qui s'occupe du droit musulman s'attache aux aspects temporels de la vie des croyants (comme les transactions), mais également aux aspects religieux (tel l'accompagnement dans la prière) (Abu-Sahlieh, 2006). Le Coran incite les gens à s'instruire et à instruire autrui en matière de religion[55].

Tel qu'évoqué précédemment (5.1), le droit musulman est d'origine divine (Abu-Sahlieh, 2006). Dès lors, il s'ancre sur des bases *extérieures* à l'Homme, indépendamment de sa volonté ; elles sont Le Coran ainsi que la Sunna (Abu-Sahlieh, 2006). Toutefois, ces deux sources ne couvrent pas l'ensemble des actes religieux et temporels de l'être humain et ne comportent, à l'origine, pas de textes systématisés et ordonnés. Ce travail de systématisation et de développement des normes contenues dans ces deux fondements fut l'œuvre des juristes musulmans des premiers siècles de l'Islam à travers la déduction et non la législation[56] (Abu-Sahlieh, 2006).

Dès les premiers siècles de l'Islam, chaque région du monde islamique a reçu un corpus de droit musulman ; pour Rude – Antoine (2008), les textes du fiqh s'adressent initialement à des populations arabes profondément enracinées dans un modèle de famille patriarcale. Mais, par la suite « […] avec la diffusion de l'islam, les ouvrages qui représentent l'exposé autorisé des solutions du droit musulman, telles que reçues dans les différentes écoles, s'imposent aux populations méditerranéennes. » (Rude-Antoine, 2008, p. 47).

Ainsi, le système de l'Islam reprend, au VII^{e} siècle, dans un droit écrit, la conception de la famille patriarcale et maintient la prééminence du père dans la cellule conjugale. A ce propos, la répudiation, la polygamie, le statut déplorable de la femme, l'ombre écrasante de pères tyranniques, constituent : « […], quelques-unes des idées toutes faites qui ressurgissent périodiquement, sans que l'on sache toujours ce qu'il y a de propre à l'islam là-dedans, ou aux sociétés arabes ou moyen-orientales, ou à tout autres sociétés. » (Benkheira et al., 2013, p. 9).

[55] Voir notamment : IX, 122

[56] C'est notamment en partant de ce fait historique que des auteurs musulmans contemporains tentent de distinguer la charia du fiqh. Pour ces derniers, la charia se limite aux seules normes prévues par le Coran et la Sunna, alors que le fiqh est tout ce que les juristes ont développé comme normes à partir de ces deux sources. L'objectif pour ces auteurs est de réduire la portée du droit musulman et d'attribuer à l'Homme plus de liberté dans l'établissement des normes qui le régissent (Abu - Sahlieh, 2006).

En effet, ces nombreux clichés proviennent tous du système tribal antérieur à l'islam et aucun de ces traits n'est propre à l'islam (Benkheira et al., 2013). Ils affichent pour thèmes principaux : la filiation patrilinéaire (le patriarcat), l'asymétrie systématique entre l'homme et la femme (l'inégalité) et l'idéologie quasi nataliste, la procréation, que la famille a pour unique mission (Benkheira et al., 2013). Toutefois, comme le rappellent les auteurs, tous ces clichés ont été avalisés et même renforcés par la loi islamique, dont le pivot central est constitué par la filiation patrilinéaire. (Benkheira et al., 2013)

5.2. Les sources du droit

> « Ô vous les croyants, obéissez à Allah, obéissez au Prophète, obéissez à ceux qui parmi vous détiennent l'autorité. S'il vous arrive de vous disputer à quelque sujet, remettez l'affaire entre les mains d'Allah et de Son prophète, si toutefois vous croyez en Dieu et au Jour dernier. C'est véritablement le meilleur choix que vous puissiez faire (IV, 59) » (Le Coran, 2009b, p. 94)

Ce verset qui appartient à la sourate IV, « les femmes », établit une hiérarchie distincte entre les diverses sources de droit musulman. En effet, Dieu prescrit au musulman « […] d'obéir en premier lieu au Coran, et ensuite à Mohammed, son messager, et enfin à ceux qui détiennent l'autorité (c'est à dire les connaisseurs en matière de religion, et non pas forcément l'autorité étatique). » (Abu-Sahlieh, 2006, p. 57).

A ce propos, Abu-Sahlieh[57] rapporte une célèbre discussion entre le prophète Mohammed et Ibn – Jabal (? – 639), un compagnon du prophète, avant que ce dernier soit envoyé pour exercer la fonction de juge et enseigner la religion au Yémen : « Mohamet lui demanda comment il entendait donner ses sentences. Il répondit : « D'après le livre de Dieu ». Et si tu n'y trouves rien ? Il répondit : « je suivrai la Sunna du messager de dieu ». Et si tu n'y trouves rien ? Il répondit : « Je m'efforcerai autant que possible de raisonner. » » (Abu-Sahlieh, 2006, p. 57).

[57] Sami A. Aldeeb Abu – Sahlieh est professeur de droit arabe et musulman à l'Institut suisse de droit comparée de l'université de Lausanne. Il aborde dans ses ouvrages des thèmes qui relève du droit musulman et des droits de l'homme. Voir notamment Abu Sahlieh, 1994, *Les musulmans face aux droits de l'homme*, Winkler, Bochum.

Le Coran et la Sunna constituent les deux sources principales du droit coranique. Lorsque la loi ne fournit pas la solution, deux sources complémentaires peuvent être mobilisées.

5.2.1. Le Coran

Le Coran représente la source de la Loi de l'islam dans sa forme originelle (Blanc, 2007). Sur cette origine première de la religion musulmane sera constituée une doctrine de devoir envers Dieu et envers les Hommes (Blanc,2007). Pour François-Paul Blanc[58] : « La Loi de l'islam, comme la Loi de Moïse, réunit ainsi religion, morale et droit, il y a en Islam une liaison intime entre la naissance et la formation de la religion et le développement du droit ; il est impossible de les séparer. » (Blanc, 2007, p.10)

Le Coran revêt un caractère global, il ne s'agit ni d'un code, ni d'un recueil de textes juridiques conçu comme tel, il aborde tous les comportements du croyant qui sont indivisibles et indissociables (Blanc, 2007). Pour Pansier et Guellaty[59] (2000), le Coran présente quatre caractères qu'il s'agit de considérer comme le fondement de l'islam :

1. Le Coran est définitif et immuable ; la parole de Dieu ne peut être mise en doute. Dès lors, les commentateurs ne pourront que préciser certains versets et les législateurs s'abstiendront de le modifier.

2. Ce n'est ni un code ni un ouvrage doctrinal juridique ; sur 6226 versets, 500 environ contiennent des règles de droit. Le Coran constitue un ensemble de préceptes qui concerne tous les aspects de la vie du croyant (morale, religion, famille, vie sociale etc.)

[58] François-Paul Blanc est professeur de droit à l'université de Perpignan. Il aborde dans ses ouvrages les systèmes juridiques des pays du Sud, notamment le Maghred.
[59] Frédéric - Jérôme Pansier est chargé d'enseignement en droit à l'université de Paris I. Karim Guellay est juriste. Leur ouvrage expose les principes fondamentaux du droit musulman mais également son évolution et ses fondements théoriques.

3. Le Coran revêt un caractère pragmatique ; il dicte des règles qui s'appliquent sans discussions théoriques à des cas d'espèces. Blanc (2007) avance à ce propos : « De tout verset du Coran naît une décision analogue à un jugement qui est une règle légale particulière. La loi de l'Islam n'a pas pris naissance dans des principes mais dans des décisions isolées, intervenant à point nommé pour résoudre une difficulté, mettre fin à un litige. » (Blanc, 2007, p.10).

4. Le Coran consacre la légitimité et l'autorité du prophète et de ses successeurs, dépositaires de la parole de Dieu.

Comme l'évoque le verset « IV, 59 », cité ci-dessus, le Coran ne permet pas à lui seul l'intelligence de l'islam (Blanc, 2007, p.10). En effet, suite au décès de Mohammed, il a fallu régler la vie de la communauté, apporter des réponses adéquates.

Désireux d'élever sur la religion un système de gouvernement, les premiers dirigeants vont se tourner vers Mohammed et rechercheront sa volonté, exprimée par ses dires, ses actes, ses comportements. Dès lors, apparaît à côté du Coran une deuxième source de droit, la Sunna, qui est un premier développement de la Loi écrite, « […] source qui n'est plus de révélation, mais source sacrée cependant car d'inspiration divine. » (Blanc, 2007, p.10).

5.2.2. La sunna

> « Lorsque Mohammed ne fut plus là, pour régler les difficultés du quotidien, il fallut poursuivre l'organisation posée par lui pour les sociétés d'Arabie, pour l'adapter aux développements de la vie interne à l'Islam et aux légalisations des pays conquis, on rechercha les solutions nécessaires dans l'exemple du prophète de l'islam, en poussant aussi loin que possible l'interprétation de sa pensée. » (Blanc, 2007, p. 12).

Le caractère restreint des données coraniques en matière juridique[60] a conduit les premiers jurisconsultes de l'Islam à rechercher des principes qui permettent de justifier les solutions aux questions que le Coran laisse sans réponse (Rude Antoine, 2008). Antérieurement à l'avènement de l'Islam, le terme Sunna était utilisé par les sociétés tribales, il désigne la coutume. Pour Rude- Antoine, la Sunna, « C'est le *mos maiorum* des Romains, la coutume des ancêtres. Passé dans la société musulmane, elle deviendra la coutume suivie par le prophète et ses compagnons » (Rude Antoine, 2008, p.46)

La Sunna, seconde source du droit coranique, signifie étymologiquement, « conduite, comportement ». Au sens propre, il s'agit de la conduite permanente du prophète Mohammed (Nokkari, 2008). Elle est constituée de l'ensemble des hadîths, transmis par une chaine ininterrompue de rapporteurs, choisis eux-mêmes, de telle manière qu'il soit impossible qu'ils se soient concertés afin de convenir d'un mensonge (Nokkari, 2008).

Les juristes musulmans utilisent le terme Sunna afin de désigner l'ensemble des dires, des faits et des approbations implicites ou explicites, attribué au prophète Mohammed, voire également à ses compagnons (Abu-Sahlieh, 2006). Les hadîths, ainsi réunis, forment la Sunna qui donne une image globalisante et normative du prophète de l'islam.

[60] Sur 6226 versets, 500 environ contiennent des règles de droit.

Ses compagnons, les témoins de sa vie, qui ont consciencieusement observé sa conduite, s'appliquèrent à recueillir, consigner puis communiquer la tradition orale le concernant ; un recueil faisant office de « tradition » (Blanc, 2007 ; Pansier & Guellaty, 2000).

Ainsi, une importante quantité de notations, y seront réunies. Elles permettront de préciser, expliquer et compléter le Coran (Blanc, 2007 ; Pansier & Guellaty, 2000). Par exemple, le verset du Coran qui détermine la part de l'héritage revenant aux enfants, n'évoque pas la possibilité qu'un enfant puisse tuer son père[61], alors qu'une parole de Mohammed exclut de l'héritage toute personne qui commet un parricide : « Celui qui commet un parricide n'a pas le droit à la succession. » (Nokkari, 2008, p.34). Dans ce cas, la Sunna spécifie et précise le champ d'application du Coran en faisant valoir la parole du prophète sur un verset (Nokkari, 2008). Toutefois, c'est également sur la base de la Sunna, que dans certain contexte, certaines écoles juridiques, reconnaissent au père ou à son représentant, de marier, dès leur naissance, ses enfants mineurs. Ce droit est rattaché à la parole du prophète : « Mariez vos enfants quand ils sont encore jeunes. » (Rude-Antoine, 2008, p.47).

Au cours des siècles, dans les différentes régions de l'empire Arabo-musulman, des écoles juridiques se sont développées (5.3). Elles ont suscité de nombreuses réflexions intellectuelles qui sont porteuses d'opinions parfois semblables, parfois divergentes. En effet, les juristes des premiers siècles de l'Islam « […] scrutent les données scripturaires pour trouver des solutions sur toutes les situations qui leur sont soumises. » (Rude-Antoine, 2008, p.46).

Dès lors, certains savants s'appuient sur les hadiths, afin de donner la voie à suivre, alors que d'autres contestent leurs véracités ; Il existe une profonde divergence au sein de la communauté musulmane autour de la question de la Sunna, notamment entre sunnites et chi'ites.

[61] Voir : IV, 11

En effet, à la mort du prophète, sous l'influence d'Umar, issu comme Mohammed de la tribu des Qoraychites, Abu – Bakr, père d'Aicha, femme du prophète, a été désigné premier calife[62], écartant de la sorte 'Ali, cousin, gendre et mari d'une des filles de Mohammed. Abu – Bakr décède de mort naturelle en 634. Umar lui succède. Il aurait été le premier à avoir encouragé la mise par écrit de la Sunna, en demandant à son gouverneur de Médine de rassembler les notes prises par les compagnons de Mohammed ; les deux premiers recueils ont disparu, les trois plus anciens recueils conservés[63] sont : Le *Musnad*, attribué à l'imam Zayd (? – 740), Le *Muwatta'* attribué à l'imam Malik[64] (? -795) et le *Musnad* attribué à Ibn – Hanbal[65] (780- 855).

Toutefois, ces ouvrages ne sont reconnus que par les sunnites, les chi'ites disposant de leurs propres recueils qui comportent uniquement les récits rapportés par la famille de 'Ali[66] (v. 600 – 661). La divergence est profonde entre sunnites et chi'ites en ce qui concerne la Sunna. Généralement, chacun des deux groupes se limite à citer ses propres recueils « […] accusant l'autre d'avoir inventé des récits attribués à Mohammed pour appuyer ses vues politiques ». (Abu-Sahlieh, 2006, p.109).

---

[62] Littéralement : successeur

[63] Il s'agit-il des trois recueils les plus anciens et hautement estimés par les musulmans sunnites, mais ces derniers accordent une importance particulière à six autres recueils thématiques : Recueil d'Al – Bukhari (? – 870), Recueil de Muslim (? – 874), Recueil d'Abu-Da'ud (? – 888), recueil d'Al – Tirmidhi (? – 892), recueil d'Al-Nasa'i (? – 915), Recueil d'Ibn – Majah (? – 886) (Abu – Sahlieh, 2006)

[64] L'imam Malik est le fondateur de l'école malikite. Au sein de ce recueil, les normes légales établies le seront presque exclusivement à partir des seules paroles de Mohammed et ne citent que très rarement le Coran (Abu - Sahlieh, 2006).

[65] Ibn – Hanbal est le fondateur de l'école hanbalite.

[66] Suite à la mort de Mohammed en 632, les musulmans se sont divisés quant à son successeur. Abu – Bakr, père d'Aicha, femme du prophète, a été désigné premier calife, écartant de la sorte 'Ali, cousin, gendre et mari d'une des filles de Mohammed. Abu – Bakr décède de mort naturelle en 634. Umar lui succède mais est assassiné en 644. 'Uthman lui succède mais est également assassiné en 644. Ali est dès lors nommé calife (le quatrième) mais doit faire face à de nombreux conflits et est assassiné en 661. La déception éprouvée par 'Ali lors de sa première éviction, ainsi que les revendications de ses descendants suite à son assassinat, sont à l'origine des conflits sanglants entre les sunnites (ceux qui suivent la tradition orthodoxe de Mohammed) et les chi'ites (les partisans d'Ali). Par ailleurs, le conflit entre les sunnites et les chi'ites a généré un troisième groupe nommé les kharijites, les sortants. Ce groupe s'est refusé à l'arbitrage visant à mettre fin au conflit. Actuellement, ce groupe est au pouvoir à Oman (Abu - Sahlieh, 2006).

L'enfance au sein de la Sunna

Au sein de la Sunna, de nombreuses thématiques en lien avec l'enfance ou la famille sont traitées. Pour des raisons de traductions, d'accès aux sources mais également parce qu'elle est mise en doute, (notamment car, de l'aveu même d'auteurs musulmans, la distinction entre les paroles authentiques et apocryphes est difficile), cette recherche n'aborde pas directement, au sein de la Sunna, la notion d'enfance. Toutefois, dans le chapitre (6), certains passages concernant l'enfance seront mobilisés afin de donner du sens ou un éclairage spécifique quant à une situation précise.

5.2.3. Sources de droits secondaires

Lorsque la loi formelle, tirée du Coran et de la Sunna, ne fournit pas la solution au problème rencontré, deux sources complémentaires de règles normatives peuvent être mobilisées.

1. L'Idjimâ : Le consensus de la communauté, provient du verbe actima « être d'accord, s'entendre sur quelque chose ». Ce n'est pas une source de droit de premier niveau, cependant, ce terme désigne un usage, une règle de droit, un fait juridique acquis aux débats car il fait l'unanimité auprès des juristes : « Il s'agit d'une garantie accordée à une solution par les savants qui ont tiré de la loi les applications pratiques, qui sont valables sur un plan général. » (Pansier & Guellaty, 2000, p.28).

2. Le qyya : Ce terme est un dérivé du verbe gaya « comparer ». Il désigne le raisonnement par analogie, appliqué à partir du Coran et de la Sunna, « […] pour résoudre un problème nouveau, auquel est étendue la règle de la charia relative à une situation semblable ou voisine ». (Pansier & Guellaty, 2000, p.28)

5.3. Les différentes écoles juridiques

> « Ces écoles qui ont pris forme peu à peu autour de quelques savants, ont contribué à l'élaboration affinée de la science des sources et ont permis l'investigation du domaine juridique. Les écoles produisent des manuels qui s'imposent selon le schéma habituel, à la suite d'un « consensus » qui s'est dégagé peu à peu. Ils seront la base de l'enseignement dans les écoles de droit. » (Rude-Antoine, 2008, p.46)

Dès les premiers instants de l'Islam, en s'appuyant sur le Coran puis sur la Sunna, les juristes musulmans ont systématisé, parfois sur la base du raisonnement analogique[67] et du consensus[68], le droit musulman (Sfeir, 2012). Puis, à la mort du prophète, les prescriptions juridiques découlant du Coran et de la Sunna ont donné lieu, en raison de contradictions, à la naissance de plusieurs écoles juridiques. (Pansier & Guellaty, 2000, p.41)

Progressivement des courants de pensées, appelés pour la plupart *madrasah* (école) se sont formés autour d'un représentant, dont les écoles portent le nom. Ces juristes proviennent pour la plupart de milieux géopolitiques différents, ce qui a contribué, selon Abu-Sahlieh (2006), à des opinions juridiques divergents. Ceci dans leurs compréhensions des normes coraniques et des récits, mais, ces divergences sont réduites « […] par le fait que tous tentent de suivre la même méthodologie, offerte par la science des fondements du droit, dans la déduction des normes » (Abu-Sahlieh, 2006, p.12).

A l'heure actuelle, il existe quatre écoles juridiques au sein de la mouvance sunnite et quatre autres courants juridiques au sein de la mouvance chi'ite. Les sunnites représentent entre 87 et 90 % de la population des musulmans, soit 1.4 milliard d'individus, alors que les chi'ites comptabilisent entre 10 et 13 % de ce peuple, soit entre 162 et 221 millions d'individus. La majorité des musulmans appartient à l'une des quatre écoles sunnites : l'école Hanafite, l'école Malékite, l'école Chaféite ou l'école Hanbalite. Cette recherche se consacre à la mouvance sunnite.

[67] Voir 5.2.3 : Le qyya
[68] Voir 5.2.3 : L'Idjimâ

5.3.1. L'école Hanafite

L'école Hanafite porte le nom d'Abou Hanifa (699 – 767) et a vu le jour à Kufa, en Irak. Dès son origine, elle se positionne fermement à l'égard de l'injustice des gouverneurs. Abou Hanifa est notamment connu pour son esprit large et ouvert, rendu visible au sein de cette célèbre sentence : « Ce que nous disons est une opinion, et c'est le mieux auquel nous sommes parvenus. Toute personne qui nous vient avec une opinion meilleure, son opinion sera plus exacte que la nôtre. » (Abou Hanifa, cité dans, Abu-Sahlieh, 2006, p.29). L'école d'Abou Hanifa était l'école officielle de l'État Abbasside[69] et de l'Empire ottoman. Actuellement, les hanafites se trouvent en Irak, en Syrie, au Liban, en Jordanie, en Palestine, en Egypte, en Turquie, en Albanie, parmi les musulmans des Balkans et du Caucase, en Afghanistan, au Bengladesh et parmi les musulmans d'Inde et de Chine. Il s'agit de l'école juridique majoritaire de l'islam. Toutefois, dans certains pays, si elle est officielle sur le plan juridique, elle est concurrencée par d'autres sur le plan populaire. C'est notamment le cas en Egypte dont la majorité de la population suit l'école Chaféite (Abu-Sahlieh, 2006).

5.3.2. L'école Malékite

L'école Malékite porte le nom de Malik Ibn-Anas (? – 795). Ce dernier admet comme source de droit, outre le Coran et la Sunna, le droit coutumier. Malik Ibn-Anas était réticent face aux insurrections contre le pouvoir en place, il estimait que le désordre est plus grave qu'un régime injuste et que chaque peuple a le régime qu'il mérite (Abu-Sahlieh, 2006). L'école Malékite est actuellement majoritaire dans les pays suivants : Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Mauritanie, Nigeria et d'autres pays d'Afrique subsaharienne. Elle a également des adeptes en Egypte, au Soudan, à Bahreïn, au Koweït, au Qatar, aux Émirats arabes unis et en Arabie Saoudite. Il s'agit de la deuxième école en nombre d'adeptes (Abu-Sahlieh, 2006).

[69] Le califat abbasside (750 – 1258) est une dynastie de califes arabes sunnites qui met fin au califat omeyade. C'est notamment sous le califat abbaside que Bagdad deviendra la capitale politique, culturelle et économique de l'islam (Sfeir, 2012).

5.3.3. L'école Chaféite

Le fondateur de l'école Chaféite est Al – Châfé'i (767 – 820) né à Gaza et originaire de la tribu des Qoraychites, comme le prophète Mohammed. Alors qu'il était fonctionnaire à Najran (Arabie - saoudite), il a notamment été persécuté et emprisonné sous prétexte qu'il soutenait la branche de 'Ali et critiquait les abbassides. Cette école a des adeptes en Egypte, en Jordanie, au Liban, en Syrie, en Irak, en Arabie saoudite, au Pakistan, au Bangladesh, en Inde, en Malaisie, en Indonésie et dans plusieurs régions de l'Asie centrale. Par ailleurs, le lien de parenté avec le prophète Mohammed au travers de son origine explique le fait qu'en matière de culte, cette école compte le plus grand nombre de musulmans dans le monde (Abu-Sahlieh, 2006).

5.3.4. L'école Hanbalite

L'école Hanbalite est généralement connue comme étant la plus conservatrice, rigoriste, parmi les écoles sunnites[70], elle porte le nom de Ibn – Hanbal (780 – 855). Violemment opposé aux écoles juridiques dites rationalistes et à toute interprétation spéculative, Ibn-Hanbal élabore sa doctrine sur le refus de toute innovation. (Sfeir, 2012). Sa pensée a notamment inspiré une série de théologiens traditionnalistes comme Mohammed Abdel Wahhab, qui institua en 1744 le wahhabisme[71], avant que le roi Ibn – Sa'ud ne déclare, en 1953, l'école juridique hanbalite, officielle du Royaume d'Arabie saoudite.

Malgré des divergences confessionnelles qui s'installent dès la mort du prophète, il existe entre les écoles de nombreuses similitudes, notamment sur la conception de l'enfant. En effet, les différentes écoles juridiques sunnites convergent quant à leur vision sur ce sujet, s'accordant, pour la plupart, sur les cinq étapes de l'enfance, depuis sa conception en passant par sa naissance jusqu'à sa majorité, selon la tradition coranique, telle que notamment décrite par Nokkari (2008).

[70] Le salafisme, une doctrine idéologique de la branche sunnite, qui se situe à l'interface du politique et du religieux, trouve ses racines au sein de l'école juridique hanbalite qui est principalement présente en Arabie saoudite (Sfeir, 2012).

[71] Le wahhabisme interdit le mysticisme dans l'islam, le chiisme schismatique mais également la philosophie, la musique, le théâtre, la poésie, le culte des saints ; toutes ces disciplines sont dénoncées comme des innovations inacceptables (Sfeir, 2012).

6. Les étapes de l'enfance selon la tradition coranique

Selon une célèbre parole attribuée à Mohammed, lors des sept premières années de vie d'un enfant, ses parents doivent le câliner, puis durant les sept années suivantes, ils doivent l'éduquer ; entre l'âge de 14 ans et de 21 ans, ses ascendants doivent le considérer comme un ami ; suite à cela, les parents doivent prendre de la distance et laisser le jeune adulte développer son autonomie (Nokkari, 2008). Ainsi, tout au long de son enfance, l'enfant dispose de plusieurs statuts qui correspondent à différentes étapes.

6.1. L'enfant avant sa naissance

> « Nous avons créé l'Homme d'une goutte de sperme composite[72], en vue de l'éprouver. Nous l'avons doté d'ouïe et de vue (LXXVI, 2) » (Le Coran, 2009b, p.667).

Lorsqu'il évoque la fécondation, le Coran aborde la création de l'enfant à partir de mélange de liquides qui déterminent ses traits physiques et psychiques en fonction du code génétique de son père et de sa mère (Nokkari, 2008). Dès lors, la tradition coranique insiste quant à la responsabilité dont doivent faire preuve les pères et mères sur le choix de leur partenaire. A ce propos, Nokkari (2008) revient sur deux faits spécifiques. La tradition coranique laisse, d'une part, bénéficier l'enfant à naitre d'un droit à l'encontre de son futur père, quant au fait de bien choisir sa future mère. D'autre part, elle conseille à l'homme de choisir, pour sa propre progéniture, une lignée génétique éloignée de la sienne, afin que « […] le patrimoine génétique de ses descendants ne soit pas appauvri par des mariages consanguins. » (Nokkari, 2008, p.37).

Par ailleurs, pour Daccache (2013), la période qui précède la naissance de l'enfant est également celle de la décision des parents de se marier. Dès lors, l'enfant à naître dispose du droit d'avoir des parents qui sont liés par un mariage légal (Daccache, 2013).

[72] Denise Masson propose la traduction suivante : « Nous avons créé l'Homme pour l'éprouver, d'une goutte de sperme et de mélanges. Nous lui avons donné l'ouïe et la vue. » (Le Coran, 1967).

De plus, afin de transmettre aux enfants des qualités physiques, mais surtout morales, la tradition coranique insiste quant à la moralité et la religiosité des parents. Ainsi, la femme est choisie pour sa beauté, sa lignée, sa richesse et avant tout sa droiture. Les mêmes suggestions sont faites aux femmes concernant les hommes. L'interdiction d'adultère vise, pour Nokkari (2008) et Daccache (2013), à la sauvegarde du droit des enfants futurs. En effet, les commentaires des versets coraniques qui évoquent l'adultère mettent l'accent sur le danger d'avoir des enfants privés d'une vie familiale *normale*, donc dépourvus de tendresse et d'une bonne éducation, auxquelles ils ont droit.

6.2. De la conception jusqu'à la naissance

Le principal intérêt porté par la tradition coranique à cette première étape de vie qui concerne le fœtus, se traduit par la reconnaissance du droit de ce dernier à poursuivre son évolution normale jusqu'à l'accouchement. Le Coran insiste sur le fait que le fœtus est une création par Dieu lui-même :

> « De quoi a-t-il été créé ?
> Il l'a créé d'une goutte de sperme et a fixé [son destin]
> En lui montrant le cheminement [73]
> (LXXX, 18 – 20) » (Le Coran, 2009b, p.680)

Dès lors, afin de garantir le droit du fœtus d'accéder à la vie, l'avortement est strictement interdit. Par ailleurs, la tradition coranique reconnaît au fœtus, dès la fécondation, un droit à la possession de biens et à la succession (Daccache, 2013).

[73] Les savants musulmans croient trouver au travers du cheminement, l'enchaînement constitutif de l'embryologie : ovulation, fécondation, nidation, formation de l'embryon, etc. (Le Coran, 2009b)

6.3. De la naissance à sept ans

Des cérémonies qui concernent l'enfance

Dans l'islam, la naissance, puis la transition d'un stade de vie à l'autre, est marquée par diverses cérémonies qui trouvent leurs origines au sein des sociétés tribales préislamiques (Giladi, 1992). L'attribution du nom de l'enfant constitue la première étape de son incorporation au sein de la société, l'islam lui reconnaît le droit d'avoir un prénom qui ne lui porte pas de préjudice moral (Nokkari, 2008).

Par ailleurs, Giladi (1992) et Daccache (2013) rapportent qu'à la naissance, la tradition coranique recommande de réciter la formule utilisée pour l'appel à la prière, l'*adhan*, ainsi que de chanter le Coran dans l'oreille du nouveau-né, plus spécifiquement les deux *shahada*[74], afin qu'il entende les versets divins. Cette cérémonie prend racine dans la société arabe préislamique au sein de laquelle des formules étaient récitées aux nourrissons (Giladi, 1992). A cette époque, ces récitations revêtaient un caractère magique, elles étaient censées protéger les enfants des forces du mal (Giladi, 1992).

Suite à l'attribution du nom, plus précisément le septième jour qui suit la naissance d'un enfant, sa première coupe de cheveux est un rituel significatif, symbolique de sa séparation d'avec son précédent environnement. Il est généralement accompagné de sacrifices et tire également son origine des sociétés tribales préislamiques (Giladi, 1992). Lors de ce rituel, le père exprime sa gratitude pour cette venue au monde ; en exécutant la cérémonie, il confirme en public sa paternité et donc sa responsabilité envers l'enfant (Giladi, 1992).

[74] La shahada est la profession de foi de l'islam. Elle constitue le premier des cinq piliers de l'islam : « J'atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Mohammed est son prophète. » (Sfeir, 2012)

6.3.1. Le droit à la filiation

Dès sa naissance, l'enfant a un droit immuable à la filiation, ce qui est la conséquence du mariage. En outre, si le Coran admet que physiquement et psychologiquement l'enfant tient de ses deux parents, y compris sur le plan moral, le droit islamique considère une conception patrilinéaire de la filiation (Benkheira et al., 2013). En effet, seule la lignée du père compte, l'enfant est rattaché à la filiation paternelle, « X fils de X, fils de X ».

A ce propos, Rude – Antoine (2008), au travers d'une analyse ciblée sur le statut de l'enfant en droit musulman[75], avance qu'il est au père et à la famille paternelle. En effet, si le rattachement maternel peut résulter de la naissance ou de l'inscription du nom de la mère sur les registres de l'état civil, le nouveau-né est rattaché à son père par le fait d'une préemption de paternité dans le cadre de la filiation légitime, par la mention du nom du père sur l'état civil ou par la reconnaissance de l'enfant par le père (Rude-Antoine, 2008). Maurice Borrmans[76] (1977) précise : « Que l'on fût homme ou femme, c'est toujours par référence à l'ascendance paternelle que l'on se définissait et que l'on se nommait. La généalogie permettait seule d'établir l'identité de chacun en énumérant la chaine de ses ancêtres [masculins]. » (Borrmans, 1977, p.14).

Dès lors, la filiation ne s'établit que dans le cadre de la légitimité et par les liens de sang ; pour la loi religieuse musulmane, il n'y d'enfants que légitimes, c'est à dire des enfants engendrés ou présumés engendrés, par les rapports licites que la loi coranique prévoit et organise (Rude-Antoine, 2008). Salima Mernissi (1999), professeur de droit à l'université de Rabat, ajoute que : « L'organisation de la filiation en droit musulman repose sur trois principes fondamentaux : elle ne s'établit véritablement qu'à l'égard du père, elle ne s'établit que dans le cadre de la légitimité, elle ne s'établit que par les liens de sang. » (Mernissi, 1999, p.119). Ainsi, en droit coranique, une asymétrie des filiations persiste entre le père et la mère.

[75] E. Rude – Antoine (2008) : *Les systèmes de droit musulman et le statut de l'enfant*. Paris : Société de législation comparée

[76] Maurice Borrmans (1925 – 2017) était professeur émérite de l'institut pontifical d'études arabes et d'islamologie de Rome. Il est considéré comme un expert du dialogue islamo-chrétien.

Enfin, la filiation engendre des droits et des devoirs parentaux ; l'enfant musulman est notamment soumis, dès sa naissance, à une triple tutelle : l'une concerne la personne de l'enfant, la deuxième relie à l'éducation, la troisième se réfère à ses biens. C'est au père d'exercer les prérogatives requises par ces tutelles, la mère et sa parenté ne peuvent exercer qu'un droit de garde sur l'enfant musulman (Rude-Antoine, 2008).

Le père est le tuteur légal de l'enfant

Ainsi, le père est le tuteur légal de l'enfant. En cas de décès de celui-ci, un tuteur est désigné sur la base de son testament. Il doit être majeur et jouir de toutes ses facultés mentales et morales. Par ailleurs, la mère peut être appelée à exercer la fonction paternelle en cas de déchéance totale ou partielle du père pour les droits qui lui sont retirés, « […], dans tous les cas où le père n'a plus la qualité de chef de famille, lorsqu'il se trouve dans l'impossibilité de manifester sa volonté pour quelque cause que ce soit, enfin, en cas de condamnation du père pour abandon de famille. » (Rude-Antoine, 2008, p. 51). Le père à tout pouvoir sur la personne de ses enfants, filles et garçons. Le verset de la sourate « L'interdiction », lui recommande de préserver sa famille :

> « Ô vous les croyants, protégez vos personnes et votre famille d'un feu qui sera alimenté par les impies et par les pierres. Ce feu sera gardé par une cohorte d'anges corpulents et puissants qui ne désobéissent pas à Allah pour ce qu'Il leur a demandé et qui, de toute façon, obéissent à l'ordre qui leur a été donné. » (LXVI, 6) (Le Coran, 2009b, p.635)

De plus, ce verset affirme que sa famille peut être préservée par l'obéissance à Dieu, degré de soumission que l'enfant ne peut atteindre que s'il est instruit de ce qu'il doit faire (Rude-Antoine, 2008). Replacée dans le contexte de l'époque, l'éducation consiste à assurer le développement de l'enfant en conformité avec le modèle reproduit au sein de la famille paternelle patriarcale (Rude-Antoine, 2008). De cette manière, la mère est exclue de ce devoir d'éducation car elle est considérée comme ne pouvant qu'en perturber le schéma en apportant des modèles éducatifs issus de sa propre famille (Rude-Antoine, 2008).

Le droit à l'héritage s'appuie sur le même principe, « […], si les filles d'un homme, voire ses sœurs, sont ses héritières, leurs enfants ne le sont pas, car ils appartiennent à une autre lignée et sont d'une certaine façon des étrangers, sauf en cas de mariage entre cousins paternels. » (Benkheira et al., 2013, p.179).

La négation de la lignée maternelle est à son apogée lorsque des enfants sont issus de concubines ; ces dernières étant des esclaves, leurs origines ne sont que rarement connues (Benkheira et al., 2013). Dès lors, si l'enfant dont la mère est une concubine ne constitue pas un problème, notamment dans l'accès aux hautes fonctions, il doit au préalable avoir été reconnu par le maitre de cette dernière qui devient alors son père (Benkheira et al., 2013).

Par ailleurs, si un enfant naît orphelin, compte tenu du fait que l'adoption est interdite en islam[77], il peut être confié à une famille d'accueil par le biais légal du *kafala*, jusqu'à ce qu'il soit autonome (Nokkari, 2008). Toutefois, comme évoqué précédemment, l'enfant doit conserver le nom de ses parents biologiques comme le précise notamment le verset « XXXIII, 5 »[78].

6.3.2. La circoncision

Dès la naissance, l'islam prescrit la circoncision pour les garçons. Pour Giladi (1992), la circoncision masculine dans l'islam est similaire à la conception juive et renvoie à une puissante symbolique d'appartenance à une communauté ; les individus mutilés s'extraient de la masse, grâce à un rituel de séparation qui les intègre de manière permanente au sein d'un groupe défini (Giladi, 1992).

[77] Voir notamment : XXXIII, 4

[78] « Appelez-les [les orphelins] des noms de leurs pères, c'est ce qu'il y a de plus juste auprès d'Allah. Si vous ne connaissez pas les noms de leurs pères, prenez les noms de vos frères en religion ou celui de vos affidés. Mais il ne vous sera tenu aucune rigueur si vous vous trompez, dès lors que vos cœurs auront été de bonne foi. Allah est Celui qui pardonne, le Miséricordieux. (XXXIII, 5) » (Le Coran, 2009b, p.447).

Toutefois, Il existe des désaccords entre érudits quant au moment où la circoncision devrait être effectuée. Un groupe minoritaire de penseurs avance qu'elle devrait avoir lieu le septième jour, afin de marquer le passage dans l'enfance, mais la grande majorité des érudits musulmans pense qu'elle doit avoir lieu plus tard, à l'âge de sept, dix ou treize ans. Dans le dernier cas, la circoncision est probablement un marqueur du début de l'adolescence (Giladi, 1992).

De plus, si la circoncision des enfants masculins est définie comme obligatoire par la grande majorité des écoles juridiques[79], qui l'explique comme une forme de purification et d'obéissance à Dieu autant qu'une marque d'appartenance à la communauté islamique, l'excision féminine, qui est recommandée, doit permettre de restreindre les désirs sexuels et maintenir la chasteté (Giladi, 1992).

La circoncision, comme la plupart, sinon la totalité, des cérémonies islamiques qui concernent les enfants nouveau-nés, prend racine dans les pratiques arabes de la période pré-islamique. La majorité des savants musulmans n'ont pas nié ces origines, mais ont souligné les changements, généralement d'importance symbolique, effectués par l'islam (Nokkari, 2008).

6.3.3. Le droit à l'allaitement

L'allaitement maternel constitue un droit pour les enfants ainsi qu'un devoir de la part des parents. En effet, le Coran évoque ce droit au sein de plusieurs versets et fixe la période de l'allaitement complet à deux ans[80]. En outre, il stipule que l'enfant doit bénéficier de nourriture, de vêtements et d'un logement[81].

[79] Certains juristes considèrent que la circoncision est un acte recommandé et non obligatoire (Abu-Sahlieh, 2006).
[80] Voir notamment : II, 233 ; XXXI, 14.
[81] Voir notamment : II, 233.

6.3.4. Le droit au repos, aux loisirs, pour tous les enfants

La tradition coranique accorde le droit à l'enfant de se reposer et de se consacrer à ses loisirs, aux jeux (Nokkari, 2008). En effet, dès leur plus jeune âge, elle demande aux parents d'aider et d'encourager les enfants dans ce sens. La Sunna aborde notamment un moment de jeu, entre le prophète et deux petits enfants, au cours duquel un compagnon lui dit qu'il a dix enfants et que jamais il ne les a embrassés ; le prophète lui répond : « Et quoi faire si Dieu a enlevé la tendresse de ton cœur ? Celui qui n'a pas de tendresse ne recevra pas de tendresse de la part des autres. » (Nokkari, 2008, p.46)

Au travers d'un autre récit de la Sunna, Nokkari (2008) souligne l'importance qu'accordait le prophète d'octroyer un traitement semblable à tous les enfants, à commencer par les filles : « Un homme était assis en compagnie du prophète lorsque son fils vint près de lui ; il l'embrassa et le fit asseoir sur ses genoux. Vint ensuite sa fille, il la prit et l'assit à côté de lui. Alors le prophète lui dit : « Tu n'as vraiment pas été équitable. » Le traducteur note que « […] non seulement il n'a pas embrassé sa fille comme il avait embrassé son fils, mais encore il ne l'a pas prise sur ses genoux : il lui a donc montré moins de tendresse. » (Nokkari, 2008, p.46).

Dès la naissance, les enfants bénéficient également d'un droit à la garde qui leur assure une protection matérielle et psychologique. Il s'agit d'un devoir que doit accomplir la mère jusqu'à un certain âge ou jusque à la majorité, en fonction des avis des écoles juridiques (Nokkari, 2008).

6.3.5. L'exemple de la garde de l'enfant

La famille maternelle a une place incontestable car la mère a la garde de son enfant ; si la mère est défaillante, l'enfant doit être confié à une autre femme appartenant à la famille maternelle (Rude-Antoine, 2008).

A ce propos, si le Coran n'aborde pas le droit de garde à la mère, la Sunna rapporte qu'une femme a interrogé le prophète Mohammed à ce sujet. Ce dernier avait affirmé que la garde de l'enfant revient à la mère, qu'elle loge dans un endroit séparé de son mari ou même qu'elle soit répudiée (Rude-Antoine, 2008).

Dès lors, au fil des siècles, les juristes musulmans ont précisé que la garde devait revenir à la mère pour s'occuper de l'enfant dans le prolongement du devoir d'allaitement tel que prévu par le Coran. Ainsi, il est un devoir naturel que la mère accompli, une mesure de protection qui permet le fonctionnement des familles polygames ainsi que de la grande famille patriarcale (Rude-Antoine, 2008).

Afin d'illustrer la proximité des différentes écoles juridiques quant au droit de garde des enfants, Ala'Eddin Kharofa[82] (1996), a analysé la jurisprudence des quatre écoles sunnites afin de répondre à la question : « Pendant combien de temps un enfant doit-il rester avec sa mère ou avec une femme ? »

6.3.5.1. L'école Hanafite

Kharofa (1996) rapporte deux opinions au sein de l'école Hanafite, qui est fortement enracinée au Moyen – Orient et en Asie centrale et est considérée comme l'école juridique majoritaire en islam. Selon ses premiers juristes, l'enfant de sexe masculin doit rester auprès de sa mère jusqu'à ce qu'il puisse manger, boire et se laver seul ; qu'il acquière une certaine forme d'autonomie. La fille, quant à elle, doit rester auprès de sa mère jusqu'à ses premières règles. Par la suite, la plupart des juristes de l'école Hanafite évalueront l'âge de l'indépendance de l'enfant à sept ans tandis que d'autres le désigneront à neuf ans.

6.3.5.2. L'école Malékite

Pour l'Imam Malik (? – 795), fondateur de l'école Malékite, la garde du garçon doit continuer jusqu'à ce qu'il atteigne l'adolescence, alors que celle de la fille, doit se poursuivre jusqu'à ce qu'elle se marie.

[82] Ala'Eddin Kharofa a été juge en droit islamique en Irak (à Bagdad) durant 15 ans et a été professeur d'université en droit islamique.

6.3.5.3. L'école Chaféite

Le fondateur de l'école Chaféite, l'imam Al – Châfé'i (767 – 820), place l'opinion de l'enfant au centre de la question. Kharofa (1996) rapporte ses propos : « Si un enfant atteint l'âge de sept ou huit ans, il faut lui donner le choix entre laisser sa mère et aller avec son père, ou rester avec sa mère ou quiconque il aura choisi. Le juge doit agir en conséquence. » (Kharofa, 1996, p. 354).

6.3.5.4. L'école Hanbalite

Pour Ibn – Hanbal (780 – 855), fondateur de l'école Hanbalite, « Si l'enfant atteint l'âge de sept ans, il doit choisir entre ses parents. […] Par conséquent, s'il choisit son père, il peut aller avec lui jour et nuit afin qu'il puisse être élevé et éduqué par lui, mais personne n'a le droit d'interdire qu'il voie sa mère. Sinon, il s'en détournerait, ce qui est contraire à la religion islamique. Ainsi, s'il est malade, personne ne peut empêcher sa mère de le soigner » (Ibn – Hanbal, cité dans Kharofa, 1996, p.354).

L'imam ajoute : « Si l'enfant choisit sa mère, il peut lui être laissé pendant la nuit, et aller avec le père pendant le jour pour que ce dernier puisse lui apprendre une profession ou faire son éducation. Ensuite, si l'enfant a choisi le père à nouveau, il faut le donner à son père et ainsi de suite. Nous devons agir selon son désir, mais s'il est prouvé que ce qu'il choisit est motivé par son envie de jouer et faire des bêtises, et qu'il déteste par ailleurs celui qui lui apprend politesse et savoir, alors il faut ignorer son désir. S'il ne préfère aucun de ses parents ou les choisit tous les deux, nous déciderons au hasard entre les deux » (Ibn – Hanbal, cité dans Kharofa, 1996, p.354).

Ainsi, pour l'école Hanafite, si le choix du parent revient exclusivement à l'enfant, il peut préférer le parent qui lui permet de s'amuser plutôt que celui qui l'éduque.

Par ailleurs, selon ce courant juridique, suivre l'opinion des enfants et faire reposer des décisions, des jugements sur ceux-ci, est en contradiction avec le Coran, notamment le verset :

> « Ton Seigneur a établi de ne pas adorer d'autres dieux que Lui, d'être bon envers son père et sa mère. S'ils vieillissent auprès de toi, les deux ou séparément, ne leur dis pas : Fi ! Ne les repousse pas brusquement et tiens-leur des propos respectueux. (XVII, 23) » (Le Coran, 2009b, p.292)

6.4. L'âge du discernement, entre l'âge de sept ans jusqu'à la puberté

> « Les anges se soumettent à celui qui cherche à apprendre une science ; le savant vaut mieux que celui qui se consacre à l'adoration de Dieu. Sa place est comme la lumière diffusée par la pleine lune par rapport aux lumières des autres planètes. Les cieux, la terre et toutes les choses, même les baleines dans l'eau, implorent le pardon des savants. » (Daccacche, 2008, p. 248).

6.4.1. Le droit à l'enseignement

Dès sept ans commence véritablement la socialisation de l'enfant, il doit être préparé à devenir un individu responsable, il découvre les règles de la société auxquelles il doit se conformer (Benkheira et al., 2013). Pour ce faire, l'éducation offerte par ses parents est déterminante ; ils s'appliqueront à le soumettre à des lignes de conduite qui respectent l'islam et les valeurs morales véhiculées par la société islamique (Nokkari, 2008).

Durant cette période, la tradition coranique définit le droit à l'enseignement comme le premier droit de l'enfant. En effet, les versets coraniques et les textes de la Sunna sont nombreux à faire prévaloir l'enseignement sur toute autres chose (Nokkari, 2008). Par exemple, dans une parole de la Sunna, le prophète met l'accent sur le droit des enfants à l'enseignement car ils sont destinés à une autre époque, différente de celle de leurs parents.

En outre, durant cette période, la tradition coranique accorde de l'importance aux activités sportives comme moments éducatifs, le prophète favorisait notamment la nage, le tir à l'arc et l'équitation. A ce propos, la Sunna rapporte un récit au sein duquel Mohammed prend part à une compétition de tir à l'arc entre deux groupes d'enfants, il participe avec les deux camps et dit : « Tirez enfants d'Ismaël, votre père était tireur à l'arc. »[83] (Nokkari, 2008, p. 41).

L'importance qu'accordaient les Grecs à la psychologie et la pédagogie a influencé des érudits musulmans médiévaux tel que Miskawayh (932 – 1030) et Al – Ghazali (1058 – 1111) qui recommandent l'exercice physique afin que les enfants ne se laissent pas aller à la paresse (Benkheira et al., 2013). En effet, ces penseurs médiévaux sont pleinement conscients de l'importance des activités sportives : « […] empêcher l'enfant de jouer et mettre sans répit l'accent sur l'étude étouffe son cœur, émousse son intelligence et accable sa vie ; il cherchait à ruser pour échapper totalement [aux études] » (Al-Ghazâlî, cité dans Benkheira et al., 2013, p.274).

6.4.2. L'éducation morale

Dès sept ans, l'éducation morale de l'enfant est exigée. Cela débute notamment par sa préparation à accomplir ses pratiques religieuses, le jeûne et la prière. Une parole du prophète le mentionne : « Ordonnez à vos enfants de faire la prière lorsqu'ils atteignent leur septième année ; et contraignez-les à la faire lorsqu'ils atteignent l'âge de dix ans ; Donnez-leur aussi des lits séparés. » (Abû Dâwûd, cité dans Nokkari, 2008, p.41). L'éducation morale se poursuit, notamment au travers des règles de politesse et de discrétion imposées par le Coran.

La sourate de Loqman

La sourate coranique, qui concentre le plus de versets quant à l'éduction morale des enfants, est la sourate 31, intitulée « Loqman »[84] qui rapporte l'enseignement que Loqman dispensait à son fils.

[83] Ismael était le fils d'Abraham. L'islam se rattache généalogiquement à Abraham.

[84] Loqman est un personnage cité par le Coran comme symbole de piété et de sagesse. La tradition la plus accrédité rapporte qu'il s'agit d'un Nubien originaire de haute Egypte. Pour certains, il s'agit d'un prophète alors que pour d'autres, il s'agit d'un sage (Sourdel, 2004).

Tout d'abord, le verset 12 en confirme la sagesse : « Car nous avons doté Loqman de la sagesse, lui qui fut reconnaissant à Dieu […]. (XXXI, 12) » (Le Coran, 2009b, p.439).

Puis, le premier enseignement de Loqman à son fils intervient au verset 14 et concerne la reconnaissance dont doit faire preuve le fils envers Dieu et envers ses parents :

> « Nous avons recommandé à l'Homme de s'occuper de ses deux parents. Sa mère l'a porté en subissant fatigue sur fatigue. Il a été sevré au bout de deux ans. Sois reconnaissant à Mon égard et à l'égard de tes parents. A moi, le retour ! (XXXI, 14) » (Le Coran, 2009b, p.439)

Toutefois, le verset suivant fait référence aux parents non-croyants. Au sein du Coran, l'enfant n'est pas tenu d'obéir à ses parents si ces derniers croient en d'autres dieux :

> « S'ils militent pour que tu M'associes quelque autre entité dont tu n'as que faire, ne leur obéis pas et comporte-toi avec eux de manière amicale et conforme à ce qui se pratique ici-bas. Mais tu suivras le chemin qui t'amènera vers Moi. Car vous reviendrez à Moi et je vous informerai alors de ce que vous faisiez. (XXXI, 15) » (Le Coran, 2009b, p.439).

Une fois la distinction entre parents croyants et parents non croyants établie, Loqman enseigne à son fils que Dieu est attentif et bien informé de tous les actes du quotidien. Dès lors, l'enfant doit apprendre à bien se comporter par respect envers Dieu et non de peur que ses parents le punissent :

> « Ô mon fils ! à supposer que la chose que tu désires aie le poids d'un grain de moutarde et qu'elle se trouve dans une grotte, dans les cieux ou sur terre, Dieu est en mesure de te l'apporter. Dieu est subtil et très informé (XXXI, 16) » (Le Coran, 2009b, p.439).

La suite de l'enseignement de Loqman porte essentiellement sur le bon comportement à avoir en société, notamment au travers de la pratique de la prière et de bien se comporter, tout en restant modeste (Nokkari, 2008) :

> « Ô mon fils, fais tes prières, recommande le bien, interdit le mal et supporte [vaillamment] tout ce qui te touche, car telle est la meilleure des résolutions. Ne te détourne pas en présence d'autrui et ne te pavane pas de manière désinvolte sur terre, car Allah n'aime pas les vaniteux et les présomptueux. Retiens ta marche et baisse la voix lorsque tu parles, car la voix la plus grossière est celle des ânes. (XXXI, 17-19) [85] » (Le Coran, 2009b, p.440)

Les versets de la sourate de Loqman qui suivent incitent l'enfant à observer la nature qui l'entoure. De plus, le verset 20 demande aux enfants de faire preuve de rigueur scientifique, de se fier à ses propres observations et de ne pas accorder d'importance à ceux qui donnent leur opinion sur un sujet qu'ils ne maitrisent pas (Nokkari, 2008) :

> « Ne voyez-vous pas qu'Allah a rendu docile tout ce qui se trouve dans les cieux et sur terre, qu'Il vous a comblés de Ses bienfaits visibles et cachés ? il est des hommes qui tiennent des controverses sur Allah sans disposer de la science nécessaire, sans guidance propre et sans livre pouvant les éclairer (XXXI, 20) » (Le Coran, 2009b, p.441)

La sourate de Loqman représente les bases de l'éducation que les parents doivent apporter à leur enfant selon la tradition Coranique.

[85] Denise Masson propose la traduction suivante : « Ô mon fils ! Acquitte-toi de la prière ; ordonne ce qui est convenable ; interdis ce qui est blâmable ; supporte patiemment ce qui t'arrive : tout cela fait partie des bonnes résolutions. Ne détourne pas ton visage des hommes ; ne marche pas sur la terre avec arrogance. – Dieu n'aime pas l'insolent plein de gloriole - . Sois modeste en ta démarche ; modère ta voix : la voix la plus désagréable est la voix de l'âne. (XXXI, 17-19) » (Le Coran, 1967)

6.5. De la puberté jusque à l'âge de la majorité

Dès sa puberté, l'enfant devient une personne responsable de ses actes. En effet, la tradition coranique, au travers d'une parole attribuée au Prophète, reconnaît trois catégories de personnes comme étant exemptées de toute responsabilité :

1. L'individu qui est en état de sommeil jusque à son réveil.
2. L'aliéné jusqu'à ce qu'il soit guéri.
3. L'enfant jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de la puberté.

Ainsi, ayant atteint l'âge de la puberté, et au risque d'aller à l'encontre du Coran, l'enfant doit accomplir ses devoirs religieux, poursuivre ses études et agir de la meilleure façon avec ses parents [86].

En outre, le Coran distingue l'âge de la puberté durant lequel l'adolescent doit également se soumettre aux lois de la société et aux règes de politesse :

> « Et lorsque vos enfants atteignent l'âge de la puberté, qu'ils demandent l'autorisation d'entrer, comme elle a été demandée par ceux qui les ont précédés. C'est aussi de cette manière qu'Allah vous fait la démonstration de Ses signes. Allah est celui qui sait, celui qui est sage. (XXIV, 59)[87] » (Le Coran, 2009b, p.376)

De plus, la puberté permet à l'enfant d'administrer ses biens pour autant qu'il en ait la capacité intellectuelle et la maturité requise.

[86] Voir XVII, 23.

[87] Une parole du prophète explicite ce verset : « Demander la permission, c'est frapper à la porte ou appeler et attendre une réponse. Il est permis de frapper ou d'appeler à 3 reprises après quoi, si l'on n'obtient pas de réponse, il est de bonne manière de s'en aller » (Abu-Sahlieh, 2006)

En cas d'immaturité évidente, les parents continuent de s'occuper de ses biens, de la meilleure façon et cela jusqu'à sa majorité. Le Coran évoque notamment le cas d'un orphelin devenu majeur :

> « Eprouvez les orphelins jusqu'au moment où ils deviennent murs pour le mariage. Dès lors qu'ils auront acquis une aptitude que vous jugerez suffisante, remettez – leur, leurs biens. Ne consommez pas leurs héritages dans vos vétilles avant qu'ils n'en disposent au moment où ils grandissent. Si le parrain est riche, qu'il soit économe de ces biens ; s'il est nécessiteux, qu'il les utilise avec modération. Mais lorsque vous leur remettez leurs biens, entourez-vous de témoins, car Allah Se suffit pour les comptes. (IV, 6) » (Le Coran, 2009b, p. 86)

Ainsi, le passage à la puberté permet à l'enfant de se marier. En cas de mariage, c'est le père qui doit prendre en charge les dépenses ; la tradition coranique compte le mariage des enfants parmi les devoirs qui incombent au père, tout comme ce dernier a le devoir d'attribuer un prénom qui ne porte pas de préjudice moral à l'enfant et le devoir d'enseignement (Nokkari, 2008).

La fille qui atteint la puberté a, de la même manière que les garçons, le droit d'administrer ses biens (Nokkari, 2008). En outre, elle devient responsable de tous ses actes. Néanmoins, dès les premiers siècles de l'Islam, certaines écoles juridiques lui interdiront de contracter, par sa propre volonté, un mariage sans l'autorisation de son père alors que réciproquement un père ne peut pas forcer sa fille à se marier sans son consentement. Toutefois, les juristes de l'école Hanafite confèrent à la fille seule le consentement du mariage, sans le consentement du père. Pour ce faire, ils s'appuient sur plusieurs versets coraniques qui évoquent le mariage au sein desquels le père n'a pas son avis à donner.

Au sein de la tradition coranique, l'enfant dispose de plusieurs statuts en fonction des étapes de sa vie. Sur la base du Coran complété par la Sunna, les écoles juridiques sunnites s'accordent sur cinq étapes de l'enfance. Toutefois, le statut de l'enfant dans le contexte de l'Arabie médiéval ne peut se limiter au Coran ou à la tradition. En effet, à côté du Coran et de la Sunna s'ajoutent aussi les autres sources, en particulier celles qui sont liées aux activités intellectuelles des juristes comme la recherche de l'intérêt général. (Nokkari, 2008)

Les thématiques abordées au sein du Coran, seront largement reprises et commentées dans le contexte de sociétés arabes médiévales, notamment par les juristes et les médecins. Effectivement, le lien à l'enfant et sa famille – cela au travers de différents thèmes comme l'allaitement, l'éducation ou les liens de parenté - et sa corrélation avec le Coran, la religion – par le biais de l'éducation morale ou de l'adoption-, sont abordés au sein d'ouvrages pédiatriques et juridiques qui traitent de l'enfance.

7. L'enfance au sein d'ouvrages pédiatriques et juridiques arabes médiévaux

7.1. L'enfance au sein des textes juridico-religieux médiévaux

De nombreux auteurs contemporains, Benmakhlouf[88] (2015), Bianquis (2005) Giladi (1992) et Sourdel[89] (2008) abordent, au sein de leurs travaux, l'importance de la juridiction islamique qui régit, avec un soin particulier, les rapports sociaux entre individus, notamment les conflits d'intérêts devant être résolus contractuellement. En effet, comme évoqué précédemment, la législation islamique traite « […], les problèmes du mariage, de l'adultère, du divorce, de l'héritage, de la solidarité familiale face à un crime de sang » (Bianquis, 2005, p.13) et constitue une source pour l'histoire de l'enfance. A ce propos Giladi (1992) ou Lecompte (1954), ont compilé dans leurs recherches de nombreux ouvrages juridiques de l'époque arabe médiévale qui traitent de l'enfance au cœur de différents contextes. Pour Bianquis (2005), il est toutefois essentiel de relever la différence qui existe, et qui a toujours existé, entre la loi proclamée et son application quotidienne. En effet, nombreux sont les princes et gouvernants ayant toléré une dérive juridique, généralement aux dépens de la femme et de l'orphelin et en faveur des notables ou chefs de famille. Néanmoins, dès le IXe siècle, fleurissent en Islam des traités juridiques qui abordent des questions en lien à l'enfance.

Généralement présentés sous la forme de compilations, ces ouvrages représentent une source considérable qui favorise la compréhension de l'histoire de l'enfance durant les premiers siècles de l'Islam. En effet, les sources légales, le reflet de l'opinion des juristes, offrent un éclairage qui permet, d'une part, de mieux saisir le statut légal de l'enfant et sa responsabilité juridique mais qui, d'autre part, nous renseigne quant aux pratiques populaires en lien à l'enfance et à l'éducation. Par exemple, Sarakhsi (? – 1106), un juriste du XIe siècle qui appartient à l'école hanafite, aborde dans ses travaux le statut juridique de l'enfant mais donne également des indications quant à la manière de traiter, nourrir et habiller les nourrissons. (Sarakhsi, cité dans Giladi, 1992).

[88] Ali Benmakhlouf est professeur de philosophie à l'université de Paris Est Créteil Val de Marne ainsi qu'à l'université libre de Bruxelles.
[89] Dominique Sourdel (1921 – 2014) est un historien spécialiste de l'islam médiéval.

Tout comme lui, de nombreux juristes évoquent l'éducation, la structure familiale, la religion ou encore les comportements qui favorisent une éducation respectueuse du développement de l'enfant.

Cette diversité de thématiques dans des ouvrages juridiques est spécialement présente dans les travaux de l'Imam Shanoun, (776 – 854), un juriste malékite de l'école de Kairouan. Au IXe siècle, il a compilé divers avis juridiques au sein d'un recueil nommé *Le comportement des professeurs* (Gialdi, 1992), qui sera repris et développé au XXe siècle et deviendra *Le traité détaillant les conditions d'études et régissant les lois qui concernent les professeurs et élèves* (Giladi, 1992). Au sein de cette compilation, une attention particulière est portée sur les lois en vigueur qu'il s'agit de respecter dans les kuttâb[90]. Ces textes nous renseignent également sur les attitudes des professeurs envers les enfants, leurs méthodes éducatives ou les programmes scolaires.

Par ailleurs, dans d'autres écrits juridiques, les thématiques abordées sont très différentes. Un exemple significatif est l'ouvrage d'un juriste appartenant à l'école hanafite, Al- Asrushani, qui à la fin du XIIe siècle rédige un livre dans lequel il approche, de façon systématique, les règles légales touchant les enfants musulmans sur des points « […] de rituel, de soins aux enfants et de tutelle, par l'intermédiaire de problèmes liés aux mariages d'enfants, à leur responsabilité légale, par exemple en cas de contrats, ainsi que de la question de savoir s'ils sont justiciables du droit pénal ». (Giladi, 2004, p. 199).

L'ouvrage, *Présent pour les êtres chers : règles concernant l'éducation des enfants,* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292 – 1350), représente un autre exemple de traité juridique qui aborde divers aspects de l'enfance. En effet, ce juriste du XIIe siècle, originaire de Damas, communément appelé « le savant du cœur » en raison de son intérêt pour le comportement humain et l'éthique, dénonce le rejet des filles et plaide en faveur des familles nombreuses (Rosenthal, 1970).

[90] Ecole Coranique

Il considère également de nombreux rituels en lien avec l'enfance et propose plusieurs réflexions relatives à l'accouchement, à l'éducation d'ordre général et moral. Enfin, il propose également des questionnements sur le développement humain, retraçant le passage de la jeunesse à l'âge adulte (Giladi, 1992).

Actifs au sein de la cité et de son organisation, les juristes étudient de nombreuses thématiques en liaison avec l'enfance et ne cantonnent pas leurs écrits au simple droit. A ce propos, le philosophe Al – Fârâbi[91], dans son ouvrage *Le livre de la Religion,* démontre la proximité au cœur du champ sémantique, entre le législateur, le chef et le gouvernant qui commandent tout, en organisant les principes et la juridiction (Al-Fârâbi, 2007). La législation islamique a pour visée première d'organiser la vie au sein de la cité.

Sur ce sujet, Benmakhlouf (2015), insiste sur le caractère résolument contextuel du droit à cette époque. En effet, les sujets traités sont le reflet de préoccupations et d'interrogations des cités à une époque précise. Dès lors, afin d'y répondre, les juristes aborderont divers aspects de l'enfance en l'inscrivant dans l'histoire et en se référant aux précédents écrits, ce qui leur permet d'apporter des réponses appropriées et respectueuses de leurs contextes (Benmakhlouf, 2015). A ce propos, Jeanne Tugault-Lafleur[92] (2011) présente la législation islamique comme un corps de règles qui dès les premiers temps de l'Islam variaient en fonction des lieux et des différences géographiques spécifiques, ce qui témoigne également, pour la chercheuse, d'une « […] volonté d'implanter un nouveau système, mais celui-ci n'était pas totalement en opposition avec la tradition prévalant à l'époque, en Arabie. » (Tugault – Lafleur, 2011, p.13).

[91] Al – Fârâbi (872 – 950) est une figure majeure de la philosophie arabe médiévale.

[92] Jeanne Tugault-Lafleur a analysé comparativement le droit de l'adoption entre des régimes arabo-musulman, français et québécois lors de sa thèse de l'université de Montréal en 2011.

7.2. L'enfance au sein des ouvrages arabes médiévaux de pédiatrie

L'ouvrage non daté d'Ibn – Jazzar (? – 980), *De l'art de soigner les enfants et de les élever,* est considéré comme le premier et l'un des plus importants traités de pédiatrie (Giladi, 1992). Au sein de cet ouvrage de vingt-deux chapitres, les six premiers sont consacrés aux soins hygiéniques à apporter aux nourrissions, notamment les questions d'allaitement et de nourrice. Puis, les quinze suivants sont dédiés aux maladies infantiles et leurs méthodes de guérison. Enfin, le dernier concerne le caractère et l'éducation morale. Le médecin insiste au sein de ce chapitre sur les relations réciproques qui existent entre le corps et l'âme. Par ailleurs, il aborde la corrélation entre l'inné et l'acquis, la variabilité des dispositions naturelles, les ponts entre caractéristiques psychologiques et physiques, les différences entre enfants, mais aussi, les divers stades qui composent l'enfance. De plus, Ibn-jazzar fournit des explications précises quant à la manière de traiter un nourrisson. Il détaille ainsi dans son ouvrage la naissance, l'allaitement, la façon de préparer un berceau, la manière de laver et emmailloter un nouveau-né. Enfin, le médecin de Kairouan dispense des conseils quant à la façon de calmer son enfant lorsqu'il pleure et des recommandations sur les divertissements à proposer.

Parallèlement à ses nombreux conseils sur la manière de soigner les enfants, Ibn-Jazzar souligne l'importance pour les adultes de considérer les nourrissons comme méritant une compréhension et un traitement spécifique. A ce propos, le médecin représente l'enfant comme une branche coupée d'un arbre. Dans l'utérus de sa mère, il est protégé comme la branche lorsqu'elle est attachée. Puis, lorsque la branche est coupée, elle doit être spécialement sécurisée afin de pouvoir être transplantée ailleurs (Giladi, 1992).

Durant la même époque, mais dans d'autres lieux, deux autres traités de pédiatrie significatifs ont été rédigés. Le premier, *Le livre de la génération du fœtus et le traitement des femmes enceintes et du nouveau-né,* est un ouvrage qui décrit la conception, l'embryologie, la grossesse, la naissance et le développement des enfants (Giladi, 1992). Il a été rédigé par Al-Qurtubi (? – 1273). Dans son ouvrage, le médecin andalou aborde la question de l'allaitement, du choix d'une nourrice avant de revenir sur les manières de traiter différentes pathologiques qui apparaissent au cours de l'enfance.

Le second, *Traité d'hygiène des femmes enceintes et des nourrissons*, a été rédigé par le médecin obstétricien et pédiatre d'origine irakienne Al – Baladi (? – 990) (Giladi, 1992). Au sein de ce traité, un grand nombre de thématiques sont développées. Le médecin s'intéresse à l'embryologie, au traitement spécifique qu'il est nécessaire d'accorder aux femmes enceintes, à l'accouchement mais également à l'attention qu'il s'agit d'apporter aux enfants, autant d'un point de vue psychologique et physique qu'éducatif. Al – Baladi émet notamment l'hypothèse qu'il existe un lien de causalité entre l'état de santé de la femme enceinte, celui du fœtus et donc de l'enfant à naître. Dès lors, l'ouvrage s'occupe de la manière dont le fœtus évolue en fonction de symptômes que présente la femme enceinte. Par ailleurs, pour le médecin, il est élémentaire de différencier la prise en charge médicale en fonction de l'âge des enfants. Il considère en effet l'enfance comme une catégorie spécifique qu'il s'agit de traiter comme telle, mais qui se subdivise en étapes, qu'il faut respecter.

A ce propos, il identifie des phases dans le développement du jeune enfant. La première est l'âge de la tétée qui est considérée comme fondamentale. En effet, Al – Baladi souligne l'impact sur le long terme du traitement réservé au nourrisson durant sa première période de vie et qu'il qualifie de capital. En outre, Al – Baladi donne des instructions précises quant aux conditions environnementales qu'il s'agit de créer afin de favoriser le développement harmonieux du nouveau-né. Par exemple, l'auteur revient sur la température idéale du lieu de vie, la manière d'habiller son enfant, de le nourrir ou encore la façon de le laver. Une grande importance est également accordée aux attitudes qu'il est nécessaire d'apporter aux nourrissons et à la manière dont ces derniers doivent être traités.

Lorsqu'Al – Baladi aborde la deuxième phase dans le développement de l'enfant, il met en lumière les liens de causalité, entre les maladies physiques et les conditions psychologiques et environnementales au sein desquelles les enfants ont évolué. Enfin, le développement de la condition physique des enfants (les premières dents, la marche) est constamment relié à des aspects psychologiques. Ainsi, pour le médecin d'origine Irakienne, le développement harmonieux de l'enfant nécessite une prise en charge globale ; régulièrement, l'auteur relie dans ses propos le corps et l'esprit (Giladi, 1992).

La multitude des sujets abordés et les nombreuses observations, recommandations qui figurent dans les traités de pédiatrie attestent que les médecins musulmans des premiers siècles de l'Islam considéraient l'enfant comme étant au croisement de différentes sphères et que, par conséquent, leur prise en charge nécessitait une compréhension globale (Giladi, 1992).

7.2.1. Le paradigme médical dans la tradition arabo-musulmane

Au-delà de la pédiatrie, le paradigme médical, si présent dans la tradition arabo-musulmane, qui repose sur le souci de soi et le soin à prodiguer aux autres, s'est imposé grâce à des figures aussi importantes que Al-Râzi (865 – 925) (Benmakhlouf, 2015). Pour Benmakhlouf (2015), le point de départ se situe dans l'œuvre de Galien (129 – 199), qui a mis en conjonction, de manière intime, médecine, morale et philosophie et que Al – Razi a largement compilé, basant notamment une partie de son œuvre sur les troubles de l'âme, auxquels les excès du corps conduisent[93] (Benmakhlouf, 2015).

Ainsi, l'œuvre d'Al – Razi et le paradigme médical, d'où fleuriront les ouvrages pédiatriques, prennent racine sur une tradition pour laquelle le souci d'une santé du corps est pris dans un régime élargit au mode de vie qui est mené : « […] le soin apporté à la nourriture bien sûr, mais surtout le soin apporté la conduite de l'âme. » (Benmakhlouf, 2015, p. 132).

[93] Voir notamment : Al-Râzî (2003), *La Médecine spirituelle*. Paris : Flammarion

7.2.2. L'importance des écrits grecs

> « Il est évident que certains des concepts islamiques touchant l'enfance sont tirés de cultures anciennes - perse, grecque, juive et chrétienne avec lesquelles les musulmans avaient établi des contacts étroits. » (Giladi, 2004, p. 199)

L'influence des écrits grecs dans le monde musulman dépasse amplement le domaine de l'enfance et de la pédiatrie ; les chrétiens d'Orient ont à l'époque été les traducteurs de nombreuses œuvres grecques en syriaque puis du syriaque en arabe. Par exemple, Hunayn ibn Ishaq (808 - 873), un médecin assyrien de Bagdad, a traduit l'ouvrage attribué à Platon : *L'éducation morale des jeunes hommes*, qui évoque le lien entre maître et disciple, entre professeur et élève.

De nombreux travaux ont ainsi été traduits, commentés puis intégrés aux écrits arabes et sa tradition de commentaires. L'histoire de l'Islam repose dans une large mesure sur les notions que se faisaient les Grecs de la médecine, de l'éthique, de la psychologie ainsi que de la pédiatrie (Benmakhlouf, 2015). De plus, le déploiement des théories hellénistiques à partir du X^{e} siècle constitue un tournant majeur dans la culture musulmane. En effet, l'étude des recueils qui émanent des périodes précédentes démontrent que la place accordée à l'enfant reste marginale (Giladi, 2004). La large diffusion des textes grecs et leur adaptation aux sociétés citadines musulmanes attestent qu'ils exercèrent une certaine influence et qu'ils ne sont, en aucun cas, dénués d'importance (Giladi, 2004).

Pour Giladi (2004), cela confirme l'intérêt qu'attachaient les médecins musulmans des premiers siècles de l'Islam à l'enfance. En effet, les différents médecins musulmans s'appuient largement sur Hippocrate et Galien ; Giladi précise que « […], ces médecins musulmans attachaient une grande importance à la pédiatrie, plus peut-être que leurs prédécesseurs grecs. C'est dans ce contexte qu'il nous faut examiner la compilation de traités spécifiques de pédiatrie, qui ne constituaient apparemment pas une pratique courante dans le monde hellénistique et demeuraient inconnus en l'Europe médiévale antérieure au XIII siècle. » (Giladi, 2004, p. 200).

Par ailleurs, si l'héritage de la tradition grecque a constitué un terreau fertile ayant permis aux penseurs musulmans d'approfondir leur connaissance de l'enfant, les médecins de l'époque « […] possédaient un savoir riche et varié, impliquant une prise de conscience des caractéristiques spécifiques aux enfants, tant du point de vue physique que psychologique. » (Giladi, 2004, p. 200).

Le traitement réservé à l'enfance au sein des traités de pédiatrie offre un exemple de la manière dont les médecins musulmans ont traduit, intégrés puis transformés les concepts pédiatriques grecs en faveur de leur propre culture.

7.3. Médecin ? Juriste ? Philosophe ?

Les écrits juridiques représentent une source de l'histoire de l'enfance. Elle permet de saisir le statut légal de l'enfant, son évolution ainsi que sa responsabilité juridique, offrant ainsi la possibilité d'engendrer une réflexion sur l'image qu'une société s'en fait et de la place qu'il lui est accordée. En effet, pour Lecomte (1954) ou Giladi (1992) la législation islamique médiévale considère dans son ensemble les enfants comme des êtres vulnérables et dépendants qu'il s'agit de protéger corporellement et matériellement. Par ailleurs, la majorité était déterminée par la puberté sous une forme avancée, en l'absence de développement physique significatif, l'âge de quinze ans constituait généralement le passage de la minorité à la majorité pour les enfants des deux sexes. Enfin, l'enfant bénéficiait d'un statut juridique spécial qui le mettait en incapacité légale ou en interdiction, l'empêchant ainsi de signer un contrat et ne l'assujettissant pas pleinement au droit pénal (Giladi, 1992).

Les auteurs d'ouvrages juridiques considèrent divers aspects de l'enfance et ne cantonnent pas leurs écrits au simple droit. Pour Benmakhlouf (2015), cela s'explique par exemple par le fait que les juristes avaient, pour la plupart, suivi un enseignement en philosophie (Benmakhlouf, 2015). Dès lors, il s'agit de mettre en compatibilité « […], le discours extérieur, accessible à tous, et le discours intérieur, de la démonstration, unir le récit et le concept, l'épopée, le lyrisme de la poésie et la rigueur des abstractions conceptuelles » (Benmakhlouf, 2015, p. 118). Par ailleurs, l'idée d'un législateur, qui soit également philosophe, est défendue par Platon dont les œuvres ont été largement commentées par les philosophes arabes et pour qui le guide ne peut être, que, le philosophe.

De plus, l'existence de nombreuses sources pédiatriques permet de constater qu'une importance particulière est accordée par les médecins de l'époque à la pédiatrie. En effet, si le paradigme médical, qui reposait sur le souci de soi et le soin à prodiguer aux autres, s'est largement imposé en Islam médiéval, notamment grâce à des figures comme al – Râzi (865- 925), les médecins de l'époque accordaient une importance particulière à la pédiatrie et aux besoins spécifiques des enfants, tant sur des plans physiques et psychologiques, qu'éducatifs.

Par ailleurs, la méthodologie et les thématiques abordées sont très variées et s'inspirent de la richesse de l'héritage grec en la matière (Giladi,1992). Ainsi, reprenant la conjonction : médecine, morale et philosophie proposée par Galien (129 – 199), la médecine arabe médiévale réside dans la recherche d'un équilibre subtil ; la santé de l'âme ne se distinguant pas de la santé du corps.

Enfin, de la même manière que pour les juristes, les médecins de l'époque étaient pour la plupart philosophes et avaient suivi une formation que l'on qualifierait aujourd'hui de pluridisciplinaire. Par exemple, Ibn al-Jazzar, (878 – 980), un médecin de l'Ifriqiya (Tunisie actuelle), apprend tout d'abord le Coran puis la jurisprudence, les hadiths, la grammaire et la littérature arabe avant d'apprendre la médecine (Giladi, 1992). Cette méthodologie d'apprentissage pluridisciplinaire est en vogue dans le Kairouan de l'époque (Giladi, 1992).

Ainsi, il a rédigé des ouvrages d'histoire, de jurisprudences et de poésie, parallèlement à sa pratique de médecine. Au sein de ses traités de pédiatrie comme, *De l'art de soigner les enfants et de les élever*, le médecin tisse des liens entre santé, univers social et religion. À titre d'exemple, Ibn al-Jazzar associe le besoin de compréhension singulier de chaque enfant à des instructions, quant à la manière de nourrir l'enfant ou encore préparer son berceau (Giladi, 1992).

8. Le médiéval rencontre le contemporain

L'exploration de diverses sources juridiques et pédiatriques, en lien à l'enfance dans le contexte des sociétés arabo-musulmanes médiévales, permet de constater que les différents auteurs abordent l'enfance de manière globale, interrogeant non seulement l'enfance mais également une multitude de thématique le concernant. Au-delà de l'enfance, c'est le rapport à la connaissance qui est totalement différent de la catégorisation disciplinaire qui a débuté au XVII^{e} siècle, dans le sillage de Descartes.

Pour les théoriciens arabes médiévaux, l'accès à la vérité se fait par le savoir, la connaissance des choses. Frank Rosenthal, dans son ouvrage *Knowledge Triumphant : The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* nous invite à considérer le savoir de la philosophie arabe comme étant dans la continuité des Grecs, soit sans division aucune de la connaissance. En effet, la définition arabe de la connaissance englobe toutes ces dimensions, toutes les sciences, tous les savoirs. La connaissance des choses équivaut à une notion globalisante, une appréhension des sujets tels qu'ils sont. Ainsi, les philosophes arabes sont, pour la plupart, juristes ou médecins, des hommes de science pleinement ancrés dans la cité, à proximité des réalités vécues. (Benmakhlouf, 2015 ; Rosenthal, 1970)

Lorsque ces derniers s'intéressent à l'enfance, animés par la volonté de vérité, et de connaissance, ils procèdent à la relecture des ouvrages de l'antiquité, comme les œuvres de Galien ou de Platon. Ils les ont commentés, dans le souci de rendre les vérités de leurs auteurs, cohérentes entre elles. Averroès[94] écrit à ce sujet : « C'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs, parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. » (Averroès, 1996, p. 17).

[94] Averroès (1126 – 1198) est un médecin, un juriste, un philosophe et un théologien musulman originaire de Cordoue. Il est considéré comme l'un des plus grands philosophes arabes, notamment pour ces commentaires sur l'œuvre d'Aristote.

Pour les penseurs arabes médiévaux, c'est bien « […] la suite des générations et la continuité avérée entre différentes cultures […] » qui donne une image de la vérité (Benmakhlouf, 2015, p. 10). Benmakhlouf (2015) rappelle que les philosophes arabes portaient une attention fondamentale au processus civilisationnel. Il précise que la connaissance globale était au service de l'Homme au travers de l'élaboration d'un raisonnement argumenté. Son contenu provient également d'époques, de sources et - traitant de ce que l'on qualifierait aujourd'hui - de disciplines académiques différentes.

Durant le Moyen – Age, la philosophie en langue arabe a connu une progression inédite, voyant naître des personnalités comme Avicenne (980 – 1037), Averroès (1126 – 1198), Sohrawardi (1155 – 1191), Ibn – Arabi (1165 – 1240) ou encore Al – Ghazali (1058 – 1111). La grande variété et richesse de leurs travaux prennent pleinement part au développement intellectuel, au patrimoine commun de l'humanité. Par ailleurs, à la même époque de nombreux traités, compilations pédiatriques et ouvrages juridiques abordent l'enfance. Les médecins musulmans attachaient notamment une grande importance à la pédiatrie et, dès le IX^{e} siècle, fleurissent en Islam des traités juridiques qui soulèvent les nombreuses interrogations de cette période en lien à l'enfance.

Si en Occident le Moyen–Âge est généralement considéré comme *sombre*, les huit siècles médiévaux arabes, qui débutent au VII^{e} siècle avec l'avènement de l'Islam et se terminent au XV^{e} siècle, sont qualifiés par Ali Benmakhlouf comme « L'héritage oublié » (Benmakhlouf, 2015). En effet, entre anonymisation et occultation, les travaux ayant éclos de la pensée arabe médiévale connaissent toujours un déficit de visibilité qui apparaît dès le XIX^{e} siècle en Occident.

8.1. L'origine de la discorde

> « Nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du Moyen – Âge. »
> (Renan, 1949, p. 12*)*

Il existe dans la pensée occidentale une idée reçue, un préjugé, qui présente les travaux issus de l'Arabie médiévale comme étant une copie de la philosophie grecque que les penseurs musulmans de l'époque auraient simplement plagiée. Les normes et les coutumes des Arabes ont été également présentées comme trop éloignées, trop spécifiques, les rendant incomparables (Benmakhlouf, 2015).

Au XIX[e] siècle, le combat de la pensée rationnelle des Lumières contre le fanatisme religieux, la dualité foi – raison, est brûlant. Ernest Renan[95] écrivit à ce propos : « Quand Averroès mourut en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assurée pour au moins six cents ans » (Renan, 1949, p. 15).

A cette époque en Europe, le positivisme[96] est en plein essor. Les positivistes accusent la philosophie arabe de faire intervenir *un agent cosmique* au sein de son raisonnement et reprochent aux penseurs arabes médiévaux de ne pas circonscrire l'intellect au seul domaine de la psychologie (Benmakhlouf, 2015). En effet, pour Averroès, comme pour les philosophes, médecins, juristes et érudits abordant la question de l'enfance, la pensée n'est pas dans l'Homme ; l'Homme « […] se meut dans l'élément de la pensée, à hauteur de son effort pour penser les intelligibles » (Benmakhlouf, 2015, p. 24).

[95] Ernest Renan (1823 – 1892), grand officier de la Légion d'honneur, professeur au Collège de France.

[96] Le positivisme est une doctrine qui considère que toutes les activités philosophiques et scientifiques « […] ne doivent s'effectuer dans le seul cadre de l'analyse des faits réels vérifiés par l'expérience et que l'esprit humain peut formuler les lois et les rapports qui s'établissent entres les phénomènes et ne peut aller au-delà. » (Positivisme, Petit larousse, 2018)

Ainsi, antérieurement à la révolution cartésienne qui imposera subjectivement la raison en l'homme, *Je pense donc je suis*, l'intellect est une instance de pensée à laquelle prend part l'Homme mais qui n'est pas, d'abord, en lui.

De plus, la philosophie arabe est une tradition de commentaire[97], de compilation, d'énumération ; les philosophes commentent les anciens à la lumière de leurs savoirs. La connaissance, dans cette tradition se situe au niveau épistémique et épistémologique, considérée comme « […] un savoir cumulatif et énumératif qui réfute la sélection et le tri. » (Benmakhlouf, 2015, p. 27).

Toutefois, Benmakhlouf (2015) rappelle que la philosophie arabe doit être considérée comme une parole argumentée et non pas comme une parole inspirée. Averroès écrira notamment : « La source de la pensée est l'intellect. Avoir accès à la vérité c'est utiliser le raisonnement aristotélicien, le syllogisme. » (Averroès, 1996, p. 13).

En effet, comme évoqué lors du chapitre droit coranique (5), le raisonnement de la pensée arabe « […] se fait l'interprète des textes révélés d'où elle tire sa légitimité en invoquant certains versets. » (Benmakhlouf, 2015, p. 9). Il s'agit là d'une singularité propre aux religions juive et arabe qui situent toute vérité au regard de la loi divine : « Pour le juif et le musulman, la religion n'est pas, comme c'est le cas pour le chrétien, avant tout une foi formulée dans des dogmes, mais une loi, un code d'origine divine. » (Benmakhlouf, 2015, p. 10). Cette tradition est donc totalement différente du paradigme qui s'imposera avec Descartes et qui procède du simple au complexe, en évitant l'accumulation.

Le paradigme pré-cartésien, au sein duquel les théoriciens arabes médiévaux évoluaient, fait aujourd'hui la rencontre d'un nouveau courant de pensées, post-cartésien, qui évalue positivement l'accumulation et l'énumération et souhaite dépasser le schéma explicatif, la définition qui clôt explicitement après avoir écarté de la matière.

[97] On distingue trois types de commentaires, chaque type étant adapté au public auquel il s'adresse. L'abrégé est une façon d'apporter de la clarté sur le sujet sans aborder les arguments dans leurs détails. Le commentaire moyen est une paraphrase. Le grand commentaire est une vaste synthèse de l'œuvre étudiée qui rappelle les interprétations existantes (Benmakhlouf, 2015).

La pensée complexe, soit une méthode multifactorielle qui met en évidence la pluralité des causes, permet de proposer une alternative à l'idée communément admise depuis le XVII^{e} siècle, que le savoir équivaut à la certitude. Edgar Morin plaide notamment, depuis de nombreuses années, en faveur du paradigme de la complexité.

8.2. À propos de la complexité, de la connaissance

> « Il nous faut dissiper l'illusion qui prétend que nous serions arrivés à la société de la connaissance. En fait, nous sommes parvenus à la société des connaissances séparées les unes des autres, séparation qui nous empêche de les relier pour concevoir les problèmes fondamentaux et globaux, tant de nos vies personnelles que de nos destins collectifs. » (Morin, 2011, p. 145).

Pour Edgar Morin (1999), la formule de Descartes « le grand paradigme d'Occident », qui disjoint le sujet et l'objet, l'esprit et la matière, la philosophie et la science, le corps et l'âme, demeure actuellement le principe dominant en Occident. Toutefois, le philosophe et sociologue français plaide depuis de nombreuses années en faveur du remplacement du paradigme cartésien par celui de la complexité (Morin, 1999). La tâche de la complexité réside dans l'union, (la contextualisation et globalisation) et l'acceptation du défi de l'incertitude. La pensée complexe tisse et rapproche. Elle est une tentative qui a pour but d'éclairer, de mettre en lumière, d'entendre les parties qui composent le tout et représente ainsi, un défi majeur à la connaissance.

A l'heure actuelle, la connaissance s'arrime pleinement dans l'organisation disciplinaire qui s'est instituée au XIX^{e} siècle et développée au vingtième, avec l'essor de la recherche scientifique (Morin, 2003). L'histoire des disciplines académiques, que Morin (2003) considère comme « […] une catégorie organisationnelle au sein de la connaissance scientifique » s'inscrit aussi dans celle de l'université et donc, dans l'histoire de la société » (Morin, 2003, p. 4).

Les vertus des disciplines et de la spécialisation ont évidemment été démontrées et ne doivent pas disparaître. Toutefois, lors d'une approche disciplinaire, l'objet de la discipline est perçu comme « […] une chose en soi ; les liaisons et solidarités de cet objet avec d'autres objets, traités par d'autres disciplines, seront négligées ainsi que les liaisons et solidarités avec l'univers dont l'objet fait partie » (Morin, 2003, p. 5).

Typiquement, la notion d'enfant ne peut s'appréhender disciplinairement. L'enfant se situe, morcelé, entre différentes disciplines ayant des aspects multiples d'une même réalité complexe. Les études contemporaines en droit de l'enfant ont progressivement réalisé, dès le début des années 1990, qu'il est un objet d'étude, se situant au carrefour des disciplines en sciences sociales.

8.3. Relier les savoirs

Afin de mener cette recherche, dans le but de répondre à la question : Quelle place occupent les enfants au sein de la tradition Coranique ? Puis, répondre ainsi favorablement à l'hypothèse suivante : *le Coran accorde des droits aux enfants et donne des indications précises quant à la manière de s'en occuper*, ce travail tisse des liens entre différentes disciplines afin d'aborder l'enfance dans la tradition coranique de façon non parcellaire. En effet, comme évoqué lors de l'introduction (1) et au sein de la partie théorie et processus d'analyse (2), l'enfance est considérée comme une notion complexe, contingente, historiquement située, qui évolue dans un contexte où une multitude d'acteurs ont un effet sur l'enfance.

8.3.1. Le contexte

Cette recherche contextualise le sujet de l'enfance au cœur de l'Arabie médiévale. Ce travail d'encadrement mobilise des travaux d'historiens[98], d'islamologues[99], d'orientalistes[100], de chercheurs appartenant au département d'histoire du Moyen-Orient de diverses universités[101], de sociologues spécialisés dans l'étude de la famille dans le contexte de l'Arabie médiévale[102]. Cette recherche permanente de situation du sujet permet d'isoler les informations et les données dans le contexte de l'Arabie médiévale, afin qu'elles prennent sens.

Ainsi, la contextualisation permet notamment la compréhension que l'Arabie du VI^e^ siècle est traversée par des transformations profondes qui ont bouleversé les familles, les valeurs familiales et la place qui était alors accordée aux enfants (4.1). Par ailleurs, elle favorise le positionnement historique des versets coraniques en lien avec l'enfance. En effet, les thématiques coraniques qui concernent ce sujet sont indissociables du contexte et s'inscrivent dans la continuité de l'Arabie préislamique (4.2).

8.3.2. Le global

Parallèlement à la contextualisation, cette recherche met en évidence le caractère global des droits de l'enfant dans l'islam. En effet, cette question ne peut être abordée sans avoir, au préalable, analysé la notion d'enfant dans la tradition coranique ; la plupart des pays de culture majoritairement musulmane fondent leur législation nationale sur le Coran, avant de s'appuyer sur les constitutions nationales (3). Dès lors, aborder le droit coranique (5), notamment ses origines (5.1) et sources (5.2), permet de visualiser l'interdépendance, la corrélation, qui existe entre le VI^e^ et le XXI^e^ siècle ; notamment que les versets coraniques, avalisés par les premiers jurisconsultes musulmans, en lien avec l'enfance, s'appuient sur un modèle familial constitué par la filiation patrilinéaire.

---

[98] Notamment : Robin (2012) Sourdel (2008), Sourdel, D., Sourdel, J., (2004) Ariès (1975)
[99] Notamment : Chebel (2009a, 2013), Chaabi (2013, 2016)
[100] Notamment : Bianquis (2005 ,2012)
[101] Notamment : Giladi (1990, 1992, 2004)
[102] Notamment : Benkheira et al., (2013)

8.3.3. Le multidimensionnel

Cette recherche considère l'enfant comme un être multidimensionnel qui évolue au sein d'une société ou de multiples acteurs ont un effet sur lui (1). Dès lors, aborder les étapes de l'enfance selon la tradition coranique (6), au sein des textes juridico-religieux médiévaux (7.1) et d'après des ouvrages arabes médiévaux de pédiatrie (7.2), permet d'en offrir des éclairages spécifiques. Ils mettent en avant des dimensions diverses, mais néanmoins complémentaires, offrant ainsi la possibilité d'observer mon objet de recherche depuis des points de vue d'auteurs et de sources issus de disciplines et d'époques différentes.

Ce choix méthodologique permet de tisser ensemble des connaissances choisies et d'étudier simultanément l'enfance sur différents niveaux ; le tout, en procédant à un décloisonnement géographique, disciplinaire et historique, qui respecte la complexité et la multidimensionnalité de l'enfance.

9. Conclusion

La langue arabe possède environ quarante termes qui décrivent les nourrissons, les enfants, les adolescents ainsi que de nombreux phénomènes en lien avec le développement physique ou psychologique des enfants.

Au sein du Coran, une multitude de termes sont utilisés pour désigner l'enfant (4.2.1). La richesse de ce champ lexical atteste de l'attention portée à l'égard de l'enfance et de ses spécificités. De plus, dans ce livre sacré, l'enfant dispose de nombreux droits qui débutent, pour les premiers, avant même sa naissance (6.1). Puis, au fil des étapes de l'enfance (6), il dispose de ceux qui concernent notamment la filiation (6.3.1), l'allaitement (6.3.3) ou l'enseignement (6.4.1). Ainsi, au sein de la tradition coranique, l'enfant détient plusieurs statuts et droits qui s'adaptent à chacune des étapes de sa vie ; le Coran présente une série de dispositions qui régissent son parcours, avant sa naissance, et l'accompagnent, depuis la fécondation jusqu'à son émancipation (Nokkari, 2008).

Dès les premiers siècles de l'islam, le droit de la famille s'est forgé à partir des textes sacrés (5.1) ; il est un droit doctrinal (5.2.1) qui s'appuie sur l'autorité des sources révélées et ne peut être réduit à une simple technique gouvernant les relations sociales (Rude-Antoine, 2008). Le rôle des premiers jurisconsultes de l'Islam est considérable quant aux définitions et conceptions islamiques de l'enfant et de la famille ; sur la base du Coran et de la Sunna, ils ont progressivement édifié, au sein des écoles juridiques (5.3), le droit islamique de la famille, dont de multiples aspects demeurent une réalité pour de nombreuses familles et enfants en 2018.

Toutefois, il existe au sein de maints pays de culture majoritairement musulmane, un débat quant à l'interprétation du droit musulman (5) et des méthodes (5.1.2) qui doivent guider son application, mais également des sources de droit (5.2) ; le corpus de droit des écoles juridiques reprend au VII^{e} siècle, dans un recueil dédié écrit, la conception de la famille patriarcale et maintient la prééminence du père dans la cellule conjugale (5.1.2).

Dès lors, ce droit peut-il évoluer ? Etre modifié ou complété ? L'enjeu de ces réponses est crucial car elles offrent la possibilité, pour les règles du droit musulman, de s'adapter aux évolutions actuelles qui traversent les sociétés des pays de culture majoritairement musulmane. En effet, malgré un processus d'étatisation du droit qui a conduit certains pays à prendre de la distance avec le droit musulman (5), les liens qu'entretiennent les droits étatiques avec ce droit musulman restent avérés, mais sont désormais très variables d'un Etat à l'autre ; ils dépendent en réalité de la place que chaque Etat entend réserver au droit musulman dans son système juridique (Gannagé, 2008). Par exemple, le droit musulman est essentiel dans des pays comme la République Islamique d'Iran ou l'Arabie Saoudite, ambigu dans la constitution tunisienne (3.1.2), amoindri en Algérie ou au Maroc car il ne s'y applique qu'à titre subsidiaire, dans le silence de la loi étatique (Gannagé, 2008).

Au VII^{e} siècle, la morale tribale patriarcale rencontra celle de l'islam. Au XXI^{e} siècle, le droit musulman rencontre *les droits venus d'ailleurs*, les conventions internationales, comme la Convention relative aux Droits de l'Enfant, qui abordent dorénavant des questions, jusqu'à présent réservées, au droit musulman (Gannagé, 2008).

Pour Léna Gannagé (2008), doyenne de la faculté de droit et de sciences politiques à l'université de Saint – Joseph de Beyrouth, « Cette rencontre du droit musulman de la famille et des conventions internationales est à la fois difficile et passionnante. » (Gannagé, 2008, p. 420). Difficile, car sur la base d'un héritage historique croisé, la tradition musulmane appréhende l'enfant au sein d'un groupe, d'une communauté familiale dont la structure et l'histoire déterminent largement l'étendue et la nature des droits qui lui sont reconnus. Toutefois, elle demeure passionnante car en propulsant les droits fondamentaux des enfants sur le terrain du droit de la famille, la Convention Internationale des Droits de l'Enfant le considère comme un sujet de droit à part entière et fait abstraction de ses origines familiales ou de la communauté qui lui sert de cadre de vie.
L'enfant musulman se retrouve aujourd'hui tiraillé entre deux impératifs : le respect des particularismes culturels qui commande de rester fidèle à la tradition et à une certaine lecture du droit musulman face à la tentation de l'universel, qui conduit à prendre part au mouvement international des droits de l'enfant et à la reconnaissance de ses droits fondamentaux (Gannagé, 2008).

Remerciements

Je remercie chaleureusement le Professeur Frédéric Darbellay pour sa disponibilité et ses précieux conseils tout au long de ce travail.

Je remercie du fond du cœur mon père pour son soutien inconditionnel.

Je remercie Aurélia Platon pour son amitié, sa relecture et ses recommandations.

Je remercie particulièrement la directrice du Foyer de la Servette, Rosa Gonzalez, pour nos échanges qui ont largement contribués à mon épanouissement professionnel et pour sa confiance.

Je remercie l'équipe éducative du Foyer de la Servette : Anne Breitenstein, Charles Bruschi, Claudia Cousin, Léonie Dunand, Taimara Erias, Alex Gylser, Olivier Jacquier, Béatrice Marceau, Johanna Mino et Olivier Wepfer, qui ont scellé ma certitude de vouloir œuvrer en faveur de l'enfance.

Références

Abu-Sahlieh, S. A. A. (2006). *Introduction à la société musulmane : Fondements, sources et principes*. Paris: Eyrolles.

Alanen, L. (2012). Disciplinarity, interdisciplinarity and childhood studies. *Childhood*, 19(4), 419–422. https://doi.org/10.1177/0907568212461592

Al-Fārābī. (2007). *Philosopher à Bagdad au Xe siècle* (traduit par S. Diebler). Paris: Points.

Al Horr, Z. (2008). Les droits de l'enfant en droit marocain. Le Code de la famille comme modèle. In *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008*. Paris: Société de Législation Comparée.

Ariès, P. (1975). L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris: Le Seuil.

Averroès. (1996). *Discours décisif* (traduit par Marc Geoffroy). Paris: Garnier Flammarion.

Bel Haj Hamouda, A. (1997). A la recherche d'une autre famille : la famille nourricière (cas du droit tunisien). In *L'enfant et les familles nourricières en droit comparé*. Toulouse: Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse.

Ben Halima, S. (2000) *Religion et statut personnel en Tunisie*. Revue tunisienne de droit.

Ben Achour, S. (2008). Le statut de l'enfant en droit tunisien. In *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008*. Paris: Société de Législation Comparée.

Ben Achour, S., (1974). *Islam et constitution*. Revue tunisienne de droit.

Benkheira, M., Giladi, A., Mayeur-Jaouen, C., & Sublet, J. (2013). *La Famille en islam : D'après les sources arabes*. Paris: Les Indes savantes.

Benmakhlouf, A. (2013). Faire de la philosophie arabe aujourd'hui. *Le Philosophoire*, (40), 79–96. https://doi.org/10.3917/phoir.040.0079

Benmakhlouf, A. (2015). *Pourquoi lire les philosophes arabes*. Paris: Albin Michel.

Bianquis, T. (2005). *La famille arabe médiévale*. Bruxelles: Editions Complexe.

Blanc, F.-P. (2007). *Le droit musulman - 2e éd.: Connaissance du droit* (2e édition). Paris: Dalloz.

Bonnet, M. (1998*). Regards sur les enfants travailleurs : La mise au travail des enfants dans le monde contemporain, analyse et études de cas*. Lausanne; Genève: Cahiers libres.

Bonnet, M. (2001). Que penser du travail des enfants ? *Études, Tome* 394(4), 455–464.

Borrmans, M. (1977). *Statut Personnel Et Famille Au Maghreb de 1940 a Nos Jours*. Paris - La Haye: Mouton.

Briquel Chatonnet, F. (1991). Les Arabes en Arabie du nord et au Proche-Orient avant l'Hégire. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 61(1), 37–44. https://doi.org/10.3406/remmm.1991.1505

Chabbi, J. (2013). *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Paris: Cnrs.

Chabbi, J. (2016). *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*. Paris: Le Seuil.

Chebel, M. (2009a). *Dictionnaire encyclopédique du Coran*. Paris: Fayard.

Chebel, M. (2009b). *Le Coran* de Malek Chebel. Fayard.

Chebel, M. (2013). *L'Islam en 100 questions*. Paris: Edition la Boetie.

Collectif. (2017). *Le petit Larousse illustré 2018* (édition 2018). Larousse.

Daccache, S. (2013). *Quelle liberté religieuse de l'enfant dans la religion musulmane ?* Société, droit et religion, Numéro 3(1), 243–258. https://doi.org/10.3917/sdr.003.0243

Darbellay, F. (2011). Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité. *Nouvelles perspectives en sciences sociales : Revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, *7*(1), 65–87. https://doi.org/10.7202/1007082ar

De Vitray-Meyerovitc, E. (1991). *L'islam, l'autre visage*. Paris: Albin Michel.

Donne, J., & Savage (S.S.J.), E. (1975). *John Donne's Devotions Upon Emergent Occasions: A Critical Edition with Introduction & Commentary*. Institut für Englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg.

Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF). (2006*). Investir en faveur des enfants du monde islamique*. New York: United Nations Pubns.

Gannagé, L. (2008). L'enfant en droit musulman. In *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008*. Paris: Société de Législation Comparée.

Gibran, K. (1992). *Le Prophète*. Paris: Editions Gallimard.

Giladi, A. (1990). Infants, Children, and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations. *Social History of Medicine*, 3(3), 345–368. https://doi.org/10.1093/shm/3.3.345

Giladi, A. (1992). *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*. Houndmills et Londres: Macmillan.

Giladi, A. (2004). Sources arabes et histoire des femmes et de l'enfance dans les sociétés musulmanes médiévales. In *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*. (Vol. 113, pp. 197–202). Paris: École pratique des hautes études. Retrieved from https://www.persee.fr/issue/ephe_0000-0002_2004_num_117_113

Giliot, C. (2012). Débat contemporain sur l'islam des origines. In *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle*). De Muhammad aux dynasties autonomes. Presses Universitaires de France. Retrieved from https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00670778

Gleave, R. (2014). La charia dans l'histoire : ijtihad, épistémologie et « tradition classique ». In *La Charia aujourd'hui: Usages de la référence au droit islamique*. La Découverte.

Hanson, K. (2008). *Le défi de l'Inter- et Transdisciplinarité. In Le défi de l'Inter- et Transdisciplinarité. Concepts, méthodes et pratiques innovantes dans l'enseignement et la recherche*. Lausanne: Presses Polytechniques Universitaires Romandes (PPUR).

Hanson, K. (2012). Schools of Thought in Children's Rights. In *Children's Rights from Below* (pp. 63–79). Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1057/9780230361843_5

Hanson, K. (2017). Les études en droits de l'enfant : Un champ d'études interdisciplinaires à la croisée des études de l'enfance et des études en droit humains. In *À quelle discipline appartiennent les enfants ? Croisements, échanges et reconfigurations de la recherche autour de l'enfance* (Editions La Discussion).

James, A., Jenks, C., & Prout, A. (1998). *Theorizing Childhood*. Cambridge: Polity Press.

Khaïat, L., Marchal, C., & Collectif. (2008). *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008*. Paris: Société de Législation Comparée.

Kharofa, A. E. (1996). La garde de l'enfant dans la loi islamique et la Convention des Nations Unies relative aux droits des l'enfant. In *L'enfant et les conventions internationales*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Lecomte, G. (1954). Sur la vie scolaire à Byzance et dans l'Islam. *Arabica*, 1(3), 324–336. https://doi.org/10.1163/157005854X00339

Marguerite Yourcenar. (1951). *Mémoires d'Hadrien*. Paris: Plon.

Masson, D. (1967). *Le Coran de Denise Masson*. Paris: Gallimard.

Mernissi, S. (1999). La filiation de l'enfant en droit musulman. In *Islamic law an dits Reception by the courts in the West*. Von Bar.

Mollo-Bouvier, S. (2006). La sociologie de l'enfance : des premiers pas à la crise de croissance. In *Éléments pour une sociologie de l'enfance* (Sirota, R.). Presses universitaires de Rennes. Retrieved from http://books.openedition.org/pur/12506?lang=fr

Morin, E. (1973). *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris: Le Seuil.

Morin, E. (1986). *La connaissance de la connaissance*. Éditions du Seuil.

Morin, E. (1994). *La complexité humaine*. Paris: Flammarion.

Morin, E. (1999). *Relier les connaissances. Le défi du XXIe siècle*. Paris: Le Seuil.

Morin, E. (2000). *Les Sept Savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Le Seuil.

Morin, E. (2003, mai). Sur l'interdisciplinarité. *L'Autre Forum*.

Morin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Le Seuil.

Morin, E. (2011). *La Voie*. Paris : Fayard.

Morin, E., & Piattelli-Palmarini, M. (1974). *L'Unite de l'homme*. Editions du Seuil.

Motzki, H. (1986). Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelaters. In *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (pp. 391–441). K.A. Freiburg.

Nation Unies - Comité des droits de l'enfant. (2010). Liste de points liés à l'examen du troisième rapport périodique de la Tunisie (CRC/C/TUN/3). In *Convention relative aux droits de l'enfant - Comité des droits de l'enfant Cinquante-quatrième session*.

Nations Unies. (1989). Convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989. A/RES/44/25. Récupéré du site de le Haut-commissariat aux droits de l'homme : http://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/crc.aspx

Nokkari, M. (2008). Le statut de l'enfant dans le Coran et dans la Sunna. In *L'enfant*

en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008. Paris: Société de Législation Comparée.

Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, (23), 147–181. https://doi.org/10.7202/1002253ar

Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* Armand Colin.

Pansier, F.-J., & Guellaty, K. (2000). *Le Droit musulman*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.

Pascal, B. (2000). *Pensées*. Paris: Le Livre de Poche.

Ramos, R. (2013). Le paradigme de la complexité : une lecture sémiologique. *Sociétés*, (121), 53–63. https://doi.org/10.3917/soc.121.0053

Rchid, M. (1997). *Les droits de l'enfant dans les conventions internationales et les solutions retenues dans les pays arabo-musulmans*. Boston: Brill.

Renan, E. (1949). *Averroès Et l'Averroïsme: Essai Historique*. Calmann - Lévy.

Robin, C. (2012). Péninsule Arabique à la veille de la prédication muhammadienne. In *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes* (1st ed.). Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - PUF.

Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. BRILL.

Rude-Antoine, E. (2008). Les systèmes de droit musulman et le statut de l'enfant. In *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient) : Actes du colloque du 14 janvier 2008.* Paris: Société de Législation Comparée.

Sfeir, A. (2012). *Brève histoire de l'Islam à l'usage de tous* (édition revue et augmentée). Montrouge: Bayard Culture.

Sirota, R. (2006). *Eléments pour une sociologie de l'enfance*. Presses universitaires de Rennes.

Sourdel, D. (2008). *L'islam: « Que sais-je ? ».* Presses Universitaires de France.

Sourdel, J., & Sourdel, D. (2004). *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.

Tugault-Lafleur, J. (2011). Analyse comparative des conceptions de l'enfant et des institutions de l'adoption dans le monde arabo-musulman et en Occident : une réconciliation est-elle possible? Retrieved from https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5230

Vallejo-Gomez, N. (2008). La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques Entretien avec Edgar Morin. *Synergies Monde*, 4, 249–262.

Vandenhole, W., Desmet, E., Reynaert, D., & Lembrechts, S. (2015). *Routledge International Handbook of Children's Rights Studies. Routledge*.