

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



L'Islam et la Psychologie

Mahmûd al-Bostani

**Édition et traduction :
Abbas Ahmad al-Bostani**

Publication de la Cité du Savoir

Éditeur :

Abbas Ahmad al-Bostani
(La Cité du Savoir)
C.P. 712 Succ. (B)
Montréal, Québec, H3B 3K3
Canada

E-mail : abbas@bostani.com

Site web : www.bostani.com

Titre original (arabe): *Al-Islam wa 'Ilm al-Nafs*

Première édition: Novembre 2001

© Tous droits de reproduction et d'adaptation
réservés à :

Abbas Ahmad al-Bostani

ISBN : 2-922223-15-9

L'Islam et la Psychologie

Au Nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux

Introduction

La "psychologie" s'intéresse au comportement de l'être humain dans les différents domaines de son activité. Mais le domaine sur lequel il se concentre le plus c'est le processus de la "réaction" à un "stimulus" donné (psychologie de réactions).

Pour mieux saisir la signification de ces deux expressions "réaction" et "stimulus" prenons l'exemple suivant :

Lorsque quelqu'un nous fait un mal, nous réagissons par l'un des comportements suivants :

- 1- Nous répondons au mal par un mal semblable;
- 2- Nous contrôlons notre colère et nous nous taisons;
- 3- Nous répondons au mal par un geste de bienfaisance.

Dans tous ces cas nous sommes face à un stimulus, en l'occurrence, le mal, auquel nous répondons par

une “réaction” qui pourrait se présenter sous forme de l’action semblable, du silence ou de la bienfaisance.

Ce processus psychologique consistant en une “réaction” à un ou des stimulus a trait à deux aspects de la personnalité :

1- L’aspect conscient : lequel comprend la réflexion, l’imagination, la remémoration, l’oubli etc.

2- L’aspect affectif : lequel comprend la volonté, le désir, l’émotion etc.

Ainsi il nous arrive tous de nous souvenir d’un événement, d’en oublier certains détails, d’imaginer ou de nous représenter un aspect de ses réminiscences: auquel cas la remémoration, l’oubli ou l’imagination relève de l’aspect conscient de la personnalité. Quant à la sensation de détente, de crispation ou d’indifférence que suscite le rappel de cet événement, elle relève de l’aspect affectif de la personnalité. Mais dans les deux cas (l’aspect conscient et l’aspect affectif) le processus psychologique repose, comme nous l’avons dit, sur la “réaction” à un “stimulus”.

Tout le comportement humain s’articule toujours autour de ce processus psychique, lequel constitue la matière de la psychologie.

La psychologie traite donc du comportement humain en tant que processus psychique. Et cette espèce de connaissance ou de science (la psychologie) s’emploie à déterminer les sources des processus psychiques et s’efforce de les contrôler (les discipliner et les modifier).

Quant à nous, nous essaierons, à la lumière de ces deux tâches (la détermination et la régulation des processus psychologiques) dévolues à la psychologie, de présenter le point de vue islamique comparativement au point de vue laïc (c'est-à-dire celui des psychologues qui ne tiennent pas compte des principes de Dieu), dans le but de définir les points de convergence entre les deux en ce qui concerne certaines conclusions vraisemblables ou certaines expériences concluantes auxquelles sont parvenues les écoles laïques, et de souligner les aberrations dans lesquelles est tombée la recherche laïque, toutes tendances confondues. Il est à noter que nous ne sommes pas tenus de suivre la méthodologie de la recherche laïque relativement à la "matière psychologique", ni d'emprunter sa terminologie, ni de nous arrêter aux limites dans lesquelles elle assigne ses thèmes. Ainsi, tantôt nous dépassons volontairement ces limites pour toucher à celles de la sociologie et de la philosophie par exemple, tantôt nous réduisons certains de ses thèmes.

La raison de notre non-observation des règles des méthodes laïques tient au fait qu'elles interprètent les processus psychiques sans tenir compte et sans s'éclairer des Principes célestes. Elles traitent l'homme en tant qu'une existence réelle (entité indépendante), et non en tant qu'un être que le Ciel a créé en lui confiant la tâche de "lieutenance sur la Terre" (*khilâfat al-ardh*), et en adaptant sa structure psychique aux exigences de cette tâche.

En fait, le concept de "fonction d'adoration" (*al-*

muhimmah al-'ibâdiyyah) ou de “lieutenance” (*khilâfiyyah*) demeure pour nous la base principale de l’explication et de l’organisation des processus psychiques ou psychologiques, étant donné qu’Allah établit clairement:

«... Je vais désigner un lieutenant sur la terre». (Sourate al-Baqarah, 2: 30)

«Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent». (Sourate al-Thâriyât, 51: 56)

«Celui qui a créé la mort et la vie afin d'éprouver qui de vous est de plus belle oeuvre». (Sourate al-Mulk, 67: 2)

Cela signifie que la “lieutenance” ou l’“adoration” représentée par “la plus belle oeuvre” est le but que le Ciel recherche dans sa création des processus psychiques.

Le Ciel - comme nous le verrons dans les plis de la présente étude - nous définit les niveaux du comportement dans ses deux volets: normal et anormal, conformément aux conclusions auxquelles sont parvenues les recherches laïques dernièrement, mais Il les dépasse en ceci qu’Il définit des critères plus larges et plus globaux que les concepts découverts par les écoles laïques. Or l’émergence d’une telle différence entre les critères du Ciel et ceux de la recherche laïque conduit nécessairement à une différence dans leur conception et leur organisation des processus psychologiques, et ensuite à une différence, sur le plan méthodologique, dans leur objet, leur méthode et leur terminologie.

À la lumière de ce qui précède, nous nous devons de commencer dans les pages suivantes par la définition des “processus psychiques” et leur fondement primaire: l’“excitant” ou le “stimulus” essentiel de l’activité de l’être humain.

Première Partie :

**LES FONDEMENTS
PSYCHOLOGIQUES DU
COMPORTEMENT**



Chapitre 1

Les fondements moteurs du comportement

Il y a un “fondement” général du comportement que les chercheurs enjambent habituellement en le considérant comme une évidence courante. Il s’agit du principe de “la recherche du plaisir et de l’évitement de la douleur (ou du désagrément)” qui se trouve généralement à l’origine du comportement des êtres humains. Ainsi, lorsque nous avons faim par exemple, nous recherchons un plaisir, en l’occurrence le plaisir de la satiété, et nous voulons éviter une douleur, celle de la faim qui se traduit par la contraction des muscles de l’estomac. Et lorsque nous nous trouvons dans la solitude, nous recherchons le plaisir de la sociabilité et nous désirons éviter la douleur de la solitude et du dépaysement. Et même lorsque nous choisissons volontiers la solitude par exemple, nous recherchons le plaisir que nous procure le calme et nous évitons le désagrément des bruits et du vacarme etc...

Si nous passons sur cette évidence générale du comportement, nous nous retrouverons face à la recherche des fondements qui incarnent ce principe, pour savoir s’ils appartiennent au concept d’instinct, de besoins, de pulsions, de propensions, ou de mobiles, ou bien s’ils sont innés, acquis ou les deux à

la fois, ou encore s'ils sont vitaux (biologiques) ou psychologiques, principaux ou secondaires etc...

Le fondement selon lequel "l'instinct" représente l'incarnation du principe de "plaisir" est l'une des théories laïques qui tentent d'expliquer par lui (l'instinct) tous les processus psychologiques.

En effet, cette théorie (la théorie de l'instinct) affirme que l'être humain est le produit d'une série d'instincts qui le conduisent à se mouvoir et à agir ou réagir, tel que l'instinct de "la recherche de nourriture", "l'instinct sociable", "l'instinct de combat" etc... Ces instincts pourraient être d'origine vitale, tel que "l'instinct de recherche de nourriture" ou psychologique, tel que "l'instinct de combat". Mais dans les deux cas, ces instincts constituent un fondement inné qui se trouve à l'origine des activités de l'homme.

L'un des représentants de ce courant, William McDougall¹ a placé devant chaque instinct une réaction affective qui lui soit propre. Par exemple:

- L'instinct de nourriture: réagit à la faim;
- L'instinct social: réagit à la solitude;
- L'instinct de combat: réagit à la colère etc...

Cette théorie a fait l'objet de diverses objections,

¹ Mc Dougall (William): Psychologue américain (1871-1938). Sa conception de la psychologie sociale (science dont il fut un des fondateurs) repose sur la notion d'instinct. (cf.: "An Introduction to social Psychology").

dont celle selon laquelle une partie des instincts que ce chercheur avait mentionnés dans sa liste n'ont pas un fondement "vital" mais résultent de "l'acquis". Par exemple "l'instinct de combat" ne saurait être inclus sous la rubrique "Instincts", étant donné que l'homme n'est pas né avec l'inclination au combat, ou au contraire, l'inclination à la paix, lesquelles sont déterminées par le "milieu" (l'éducation) et non par "l'hérédité".

Ce qui a renforcé et réconforté ce courant opposé à la théorie de l'instinct, ce sont les recherches menées par les anthropologues auprès de peuples et de tribus primitifs, recherches qui ont montré que la tendance au combat, à la domination, à la possession et les autres penchants d'origines psychologiques sont inexistantes chez lesdits peuples et tribus, lesquels vivent en paix entre eux au lieu de se battre, s'effacent au lieu de rechercher la domination, et renoncent à leurs biens au lieu de s'attacher à la possession, ce qui signifie que les fondements psychologiques, comme nous l'avons signalé, sont déterminés par "le milieu" et non par "l'hérédité".

En fait, toutes les deux théories, celle de l'instinct et celle qui lui est opposée tombent dans la même erreur: la première, parce qu'elle confond entre deux types d'instincts (le vital et le psychologique) et les place sous un même et seul fondement, et la seconde, parce qu'elle renie radicalement le fondement instinctif.

L'erreur qui a enveloppé la première théorie consiste à ne pas faire la distinction entre un

fondement vital - tel l'alimentation - et un fondement psychologique - tel la domination, la possession etc. - alors que le premier relève d'un héritage inné dont la satisfaction est inévitable, sous peine de détruire l'être humain, contrairement au second, le fondement psychologique, lequel est tributaire de la nature du milieu qui le détermine: ainsi, lorsque nous sommes animés par un désir de combattre ou de posséder, nous pourrions modifier ou transformer ce désir en son contraire, la tendance à la paix et à la satisfaction avec la portion congrue en ce qui concerne les biens de ce monde. Toutefois cela ne signifie pas que le fondement psychologique n'est soumis à aucun organe inné, mais que sa soumission est en puissance, alors que celle du fondement vital est en acte.

Nous héritons, dans le cas de la faim par exemple, d'un organe inné qui débouche nécessairement sur une contraction musculaire de l'estomac, ce qui nous oblige à faire disparaître celle-ci en mangeant (et c'est cela que nous appelons en acte). Et par "en puissance" nous voulons dire que nous possédons une "prédisposition" ou une capacité héréditaire (héritée ou innée) à devenir un jour "pacifiques" ou "agressifs" par exemple.

Ainsi, "la prédisposition" ou "la capacité" constitue en elle-même un "héritage" inné, mais sa matérialisation ou sa transformation en "acte agressif" ou "acte pacifique" dépendra de l'environnement culturel qui nous conduit à être agressifs ou pacifiques.

De là, le fait de qualifier d’“instinct” l’attitude belliqueuse ou l’attitude pacifique est une erreur dans la mesure où nous ne naissons pas munis de ces attitudes, mais de la capacité à les avoir.

Quant à l’erreur qui enveloppe la théorie opposée (à celle de l’instinct), elle consiste, comme nous l’avons souligné, à ignorer la différence entre les deux formes de l’instinct (en puissance et en acte), en ne tenant pas compte du fait que la “pacificité” ou l’“agressivité” par exemple sont deux attitudes certes “acquises”, mais tributaires d’un fondement “inné”, qu’est la “capacité” de devenir agressif ou pacifique, et non “acquises” d’une façon absolue.

De ce qui précède nous pouvons induire que les fondements aussi bien vitaux que psychologiques sont soumis à un fondement “inné” ou “instinctif”, mais alors que le premier représente un héritage effectif ou en “acte”, le second incarne un héritage “en puissance” (latent).

Ceci dit, selon la conception islamique, toutefois, la recherche des fondements moteurs du comportement ne devrait pas se faire à travers la “théorie de l’instinct” ni à travers celle qui lui est opposée, mais par la recherche d’un fondement général qui précède la recherche des instincts ou leur classification en fondements vitaux et fondements psychologiques. Et c’est ce que nous essayons de faire maintenant. Référons-nous pour commencer à ce que l’Imam Ali (p) dit :

*«Allah a déposé chez les Anges le ‘aql (esprit, raison) sans le désir, chez les animaux le désir sans le ‘aql, et chez les êtres humains le ‘aql et le désir. Celui d’entre ces derniers, dont le ‘aql domine le désir est meilleur que les Anges, et celui dont le désir l’emporte sur le ‘aql est pire que les animaux».*²

Ce texte islamique définit le fondement moteur du comportement à travers un trait principal qui l’empreint : la dualité. C’est dire que l’être humain est tiraillé, dans sa tendance à rechercher le plaisir et à éviter le mal, entre deux pôles ou principes : “le ‘aql et le désir”, “le bien et le mal”, “l’objectivité et la subjectivité”, les commandements et les interdictions légaux (le légal et l’illégal).

Cette composition bipartite, innée dans l’homme incarne le côté affectif de l’héritage, et a pour pendant le côté “conscient” (réfléchi) : la conscience des principes du ‘aql et du désir à la fois. En d’autres termes, lorsque l’homme a été doté de “la prédisposition” ou de “la capacité” à pratiquer le bien et le mal (le ‘aql et le désir), il était doté en même temps de “la conscience” du bien et du mal, afin que son comportement soit tributaire du libre choix et non de la contrainte, ce qui engage sa responsabilité dans son comportement.

Le Coran a souligné clairement ce côté “conscient” dans le verset suivant :

² “Al-Wasâ’il” (Wasâ’il al-Chî’ah), Bâb 9, hadîth 2.

«Par l'âme et Celui qui l'a harmonieusement équilibrée; et lui a alors inspiré son immoralité de même que sa piété». (Sourate al-Chams, 91: 7-8)

L'énoncé : «... lui a alors inspiré son immoralité de même que sa piété» signifie la conscience des principes du désir (immoralité) et du 'aql (piété).

Ainsi, la structure bipartite que l'individu hérite et qui constitue le moteur du comportement est équilibrée par la "conscience" de cette dualité "le 'aql et le désir".

La question qui se pose maintenant est de savoir comment se définit la différence entre les deux composants de cette structure bipartite, et si le "plaisir" que le 'aql incarne est d'une force égale à celle du "plaisir" incarné par le désir ? Ou bien sont-ils de force inégale ?

La réponse à cette question se précisera nettement dans les chapitres à venir. Toutefois, nous sommes obligé de l'aborder ici, serait-ce d'une façon passagère, puisque nous traitons à présent du "fondement bipartite" du comportement humain.

Notons tout d'abord, que la différence entre le "plaisir" incarné par le 'aql et celui que le "désir" représente réside en ceci que le désir recherche la satisfaction absolue, sans la soumettre aux règles ou lois qui la régissent, alors que le 'aql opte pour une satisfaction relative ou assignée dans les limites qui lui sont fixées.

Évidemment, la satisfaction absolue est souvent impossible à réaliser en raison de la nature et des différentes circonstances de la vie qui y font obstacle (le cas par exemple d'un individu qui recherche la satisfaction absolue de sa pulsion de domination par l'accession au poste de chef d'état, ou de sa pulsion de possession par l'accumulation d'une fortune colossale, ou encore sa pulsion sexuelle, par l'accouplement avec la plus belle fille du monde etc...).

D'autre part, même lorsque la satisfaction absolue est réalisable dans des cas limités (lorsqu'on mange à satiété, ou jusqu'à réplétion, de nombreux plats très variés et très appétissants), elle pourrait provoquer une "douleur" et une maladie (la sensation de réplétion) au lieu d'apporter "le plaisir" recherché. Cela signifie donc que "la satisfaction absolue" ne réalise pas en vérité le but recherché, et que par conséquent, "la satisfaction relative" est la seule alternative pour l'être humain, et qu'elle est d'autre part à même de réaliser une plus grande satisfaction que "la satisfaction absolue". On peut illustrer cette affirmation en reprenant l'exemple de la satisfaction de la faim : si nous supposons que la satisfaction relative de l'appétit se réalise par la consommation d'un repas normal qui n'aboutit pas à la satiété totale, il s'ensuit que la santé corporelle que l'individu obtient de cette façon procure une satisfaction que "la réplétion" ne saurait réaliser, puisque celle-ci entraîne, au contraire, une maladie et un désagrément.

L'Imam Ali (p), faisant allusion à ce sujet dans un texte où il a établi une comparaison entre les principes

du *'aql* et ceux du désir, dit à propos du “désir” :

*«Les péchés (en l'occurrence le désir) sont (comme) des chevaux rétifs qu'on a chargés et débridés, et la “piété” ('aql) est comme des montures dociles sur lesquelles on a mis leurs propriétaires en leur confiant leurs laisses».*³

Ce texte indique que la recherche de “la satisfaction absolue est pareille à un cheval qu'on a débridé et qui conduit le cavalier à sa mort, et ce contrairement à “la satisfaction relative”, laquelle est pareille à quelqu'un qui enfourche une monture docile, en tenant bien sa laisse pour l'éloigner des sentiers périlleux.

Ceci montre qu'une telle satisfaction relative ou “satisfaction objective”, restreinte par les lois qui régissent l'être humain, ou par ce que l'Imam Ali (p) appelle le *'aql*, se caractérise par une plus grande satisfaction que celle que réaliserait le “désir”. Évidemment la réalisation de cette satisfaction dépend du processus de “l'ajournement” du “désir” ou de “la satisfaction immédiate” par lequel, comme le recommande l'Imam Ali (p), l'individu doit s'efforcer de favoriser la victoire du *'aql* sur le désir.

Mais là encore la question que nous avons posée précédemment à savoir: «Le plaisir incarné par le *'aql* et celui incarné par le désir sont-ils égaux quant à leur efficacité, ou bien l'un est-il plus efficace que

³ “Nahj al-Balâghah”, prône 15, p. 54, éd.: Manchûrât al-A‘lamî.

l'autre?» se repose encore, et la réponse y est le texte de l'Imam Ali qui montre que le premier est le plus efficace, d'après la comparaison qu'il établit entre le cheval débridé et la monture maîtrisée qui représentent respectivement, le désir et le *'aql*.

Mais cela n'empêche pas de penser que le plaisir de désir est plus "pressant" que le plaisir de *'aql*, quand bien même ce dernier est plus efficace, étant donné que la pratique de l'ajournement du désir implique qu'il soit plus pressant que le désir de *'aql*, autrement la recommandation de faire dominer le désir par le *'aql* n'aurait plus aucune raison d'être. Ainsi, celui qui recherche le plaisir sexuel, par exemple, ressent forcément que la pulsion sexuelle est plus intense que la pulsion de *'aql* en lui lorsqu'il décide soit de pratiquer ce qui est illégal pour se satisfaire sexuellement soit de résister à cette pulsion, en ajournant l'assouvissement et en renforçant le pouvoir du *'aql* au détriment du désir. Or dans les deux cas, il y a pression de la part du désir, qui l'oblige soit à s'y soumettre, soit à y résister.

Mais, comme nous l'avons remarqué, cette pression du désir ne signifie pas qu'il est plus puissant ou plus efficace que le pouvoir du *'aql*. Elle indique seulement qu'il est plus séduisant. Or cette séduction est appelée à perdre son effet dès lors que le sujet s'exerce à lui résister. Car, comme nous l'indique la fin du verset coranique : *«Les pièges du diable sont*

faibles»⁴. Et cet exercice conduirait même à renverser la situation : la répulsion pourrait se substituer à la séduction. Le Prophète (P) projette suffisamment de lumière sur ce phénomène, lorsqu'il explique que le processus de "l'ajournement" de la satisfaction du désir et le remplacement de celle-ci par le plaisir du 'aql (c'est-à-dire l'exercice au plaisir de 'aql), amène l'individu à abhorrer le côté voluptueux du plaisir : «*La persistance dans le bien conduit à la détestation du mal*»⁵.

Ce texte islamique riche en enseignements décèle une règle relative à l'aspect rationnel ('aqlî) du plaisir, que la psychologie laïque continue d'ignorer, à savoir la possibilité d'éprouver de la répugnance pour l'aspect voluptueux du plaisir à force de s'exercer au comportement objectif (c'est-à-dire un comportement régi par les lois et les règles qui lui sont fixées)... On pourrait même dire que le verset coranique précité qui établit qu'Allah a inspiré à l'âme l'amour de la foi, et la haine de la turpitude, du péché et de la mécréance, établit clairement la vérité psychologique selon laquelle "le plaisir régi"(restrictif, strict) ou "rationnel" est non seulement plus efficace et plus agissant que le plaisir débridé ou débridé, mais ce dernier peut se transformer en son contraire et devenir "douleur".

⁴ Sourate al-Nisâ', 4: 76.

⁵ "Al-Bihâr" (Bihâr al-Anwâr), Tom.1, p. 117: Al-'Aql wa-l-Jahl.

De là nous pouvons percevoir la différence entre la psychologie laïque et la conception islamique de ce phénomène. Certes, quelques courants laïcs s'accordent avec le point de vue islamique pour affirmer que l'aspect rationnel du plaisir est plus efficace que l'aspect voluptueux, puisque l'un des représentants contemporains de ce qu'on appelle le courant humaniste de la psychologie, professe que l'homme est bon de par sa nature, ou, tout du moins il a un fond neutre (ni bon ni mauvais), et que l'éducation ou le développement de ce fond le conduit vers la perfection. Mais les autres courants laïcs sont d'un avis tout à fait opposé, en concevant une grosse aberration scientifique, selon laquelle des deux principes qui tiraillent la nature humaine, celui qui recherche le désir est plus agissant et plus efficace que celui qui tente de le brider ou de le contenir, et ce lors même qu'il y aurait exercice et entraînement (pour contenir le désir).

Sans doute la théorie des structures de la personnalité de Freud incarne-t-elle le zénith de cette aberration à cet égard.

Cette théorie, comme on le sait, a divisé la personnalité en trois instances : "le ça", "le moi" et "le surmoi".

"Le ça" représente l'ensemble des "instincts" qui recherchent la satisfaction absolue, "le moi" a pour tâche de retenir les instincts (pulsions) du "ça" dans les limites de la réalité (la société), c'est dire qu'il régule les modes de satisfaction conformément aux exigences de la société (ses lois et ses critères). Mais

cette tâche fait partie d'une autre tâche qui a rapport à une autre instance, "le surmoi". En effet "le moi" essaie de concilier également entre ce "surmoi" et les exigences du "ça" et de l'environnement social. Ainsi, lorsqu'un individu est confronté à une pulsion sexuelle par exemple, le ça le pousse à la satisfaction absolue de sa pulsion, mais étant donné qu'il est doté d'un appareil de système de valeurs, "le surmoi", celui-ci l'empêche de réaliser la satisfaction absolue. D'autre part, l'environnement social l'empêche également de réaliser cette satisfaction absolue, lors même que l'on suppose que certains modes de satisfaction concordent avec ledit organe de système de valeurs.

Cela signifie que la tâche du moi représente les tentatives de conciliation entre les revendications de trois parties: "le ça," "le surmoi" et "la réalité sociale"⁶.

⁶ "Le ça", "le moi" et "le surmoi" (NdT)

Pour clarifier les découvertes complexes de l'exploration psychanalytique, Freud a élaboré deux modèles successifs de l'appareil psychique. A partir de 1920, le modèle freudien définitif comporte trois instances: "le ça", "le moi" ou ego et "le surmoi".

La première instance, le ça, représente les tendances sexuelles et agressives. Freud appelait ces tendances «pulsions» (Triebe), et non pas «instincts», pour indiquer leur caractère inné. Ces pulsions intrinsèques réclament une satisfaction immédiate; le ça est ainsi dominé par le principe de plaisir. Les derniers ouvrages de Freud reflètent une évolution de ces pulsions et montrent le lien entre le biologique et le psychique.

(à suivre...)

⁶(...suite)

La deuxième instance est le moi, qui est appelé à apporter les moyens de la satisfaction; il est le domaine des fonctions de la pensée, de la perception et du contrôle moteur, aptes à évaluer précisément les conditions de l'environnement. Le moi doit remplir sa fonction d'adaptation, ou test de la réalité, qui peut l'obliger à différer la satisfaction des pulsions instinctives émises par le ça. Le moi développe ainsi des mécanismes de défense afin de résister aux pulsions socialement inacceptables. Ces mécanismes comportent l'exclusion des pulsions du champ de la conscience, la projection (processus d'attribution à autrui de ses propres désirs ignorés) et la réaction (mise en place d'un modèle comportemental directement opposé aux besoins inconscients pressants). Ces mécanismes de défense sont déclenchés lorsqu'une situation anxiogène brutale, traduite parfois par une bouffée d'angoisse, rappelle l'existence des pulsions inacceptables.

Une pulsion du ça peut devenir inacceptable si la réalité empêche sa satisfaction; elle est plus souvent repoussée à cause des interdits que les autres - en particulier les parents - imposent à l'individu. L'ensemble de ces demandes et de ces interdits constitue la majeure partie de la troisième instance, à savoir le surmoi; celui-ci détient une fonction de contrôle du moi dans le cadre des normes intériorisées qui sont imposées par la figure parentale. Si les injonctions du surmoi sont ignorées, l'individu peut se sentir honteux ou coupable.

Selon la théorie freudienne, la formation du surmoi coïncide avec la résolution du conflit œdipien. Cette origine le rapproche d'une pulsion: il est en partie inconscient et peut générer des sentiments de culpabilité qu'aucune transgression consciente ne justifie. Il peut arriver que le moi ne soit pas assez fort pour concilier les demandes du ça, du surmoi et du monde extérieur. Si le moi est bloqué dans ses conflits précédents, appelés fixations ou complexes, ou s'il revient à des satisfactions antérieures et à des modes anciens de fonctionnement, ces
(à suivre...)

Ce qui nous intéresse de traiter ici, à la lumière de la conception islamique, c'est de la détermination du rapport du "ça", en tant qu'incarnant les instincts ou le désir, au principe de la réalité sociale, et de la façon dont se comporte le "moi" dans sa relation avec ladite réalité.

La principale critique que l'on peut faire au principe de la "réalité", c'est que ce principe est présenté comme étant une sorte de "contrainte" et non comme faisant partie des deux pôles qui tiraillent la nature humaine.

Nous avons vu d'une part, comment l'Imam Ali (p) a expliqué que le "désir" et le "aql" représentent tous deux une recherche du plaisir et un évitement de la douleur, et comment le verset coranique et le Hadith du Prophète (P) indiquent que le plaisir rationnel, si on s'y entraîne, est plus efficace que le plaisir voluptueux, et d'autre part comment la théorie du principe de la réalité sociale suppose que le "moi" (l'ego) se charge de la tâche de discipliner les instincts ou les pulsions du "ça" à travers la soumission à un facteur extérieur imposé à la personnalité, en l'occurrence "le principe de la réalité sociale", et non à un facteur inné, "le plaisir rationnel" qui répugne à

⁶(...suite)

situations constituent une régression. Il redevient plus sensible aux pressions qui s'exercent sur lui. S'il ne peut plus fonctionner normalement, il ne maintiendra son intégrité et sa fonction de contrôle qu'en développant des symptômes névrotiques exprimant ces tensions. (Encyclopédie Microsoft Encarta 97)

la satisfaction absolue, ou la déteste, selon l'expression du Coran et du Prophète (P).

La preuve en est que Freud, l'auteur de cette théorie, compare le "moi" à un cavalier obligé d'orienter son cheval vers la direction que celui-ci désire et non vers la direction qu'il choisirait lui-même, ce qui est à l'opposé de la position islamique (laquelle symbolise l'homme par un cavalier qui tient bien en main la laisse du cheval et le mène à sa guise), et ce qui revient à dire que l'être humain, selon la vue freudienne, demeure une proie aux assauts des instincts (le ça - le désir) qui le conduisent à leur gré, une vue d'autant plus absurde que Freud, malgré toutes ses tentatives de pallier les défaillances de cette théorie fut conduit à reconnaître que l'homme est condamné à perdre, en fin de compte, dans sa lutte amère pour le contrôle de la vie.

La raison de cette conception pessimiste des capacités de l'homme tient au fait que son auteur ignore les principes de résistance ou de répression, principes qu'il a imaginés être "imposés" à la personnalité, lors même que la nature de l'activité du "moi", selon cette théorie même, doit inévitablement reposer sur une base de "plaisir rationnel". En effet, pourquoi le "moi" essaierait-il de contenter la réalité sociale, si telle tentative n'était pas liée au phénomène "de récompense et de châtement sociaux", lequel signifie que si l'homme craint le châtement de la société et aspire à sa récompense, c'est parce qu'il cherche à satisfaire l'un de ses besoins ou pulsions, en l'occurrence, le besoin de l'estime sociale ? En

d'autres termes, lorsqu'il s'efforce de contenter la société, c'est pour éviter une "douleur" suscitée par le châtement qu'elle est susceptible de lui infliger, et obtenir un plaisir que lui procure l'estime sociale. Or la réalisation d'un tel plaisir ne serait possible sans la nature spécifique de la structure bipolaire dont parle la législation islamique, et dont l'un des deux pôles est justement le plaisir rationnel, ce qui veut dire que celui-ci repose sur "un fondement inné" et non sur un élément extérieur imposé à la personnalité.

Ceci concerne "le principe de la réalité".

Quant au "surmoi", il semble sous-tendre la même aberration, puisque l'auteur de cette théorie laïque, le conçoit comme s'il était imposé à la personnalité, (et non comme étant un fondement inné, reposant sur la recherche objective du plaisir), ce qui implique la possibilité laissée aux instincts du "ça" de triompher en fin de compte. Et bien que Freud s'efforce de présenter "le surmoi" comme étant un fondement inné, il en traite pourtant, comme s'il émanait de la "contrainte".

Nous pouvons mieux saisir cette aberration, lorsque nous examinons la nature de l'interprétation qu'il fait de la naissance et de l'évolution de la structure humaine:

Selon cette interprétation freudienne :

L'homme primitif ou préhistorique avait une structure simple qui ne s'occupait que des instincts du "ça", qu'il satisfaisait à sa guise, tous

principes et règles établis étant absents. Dans le mode d'assouvissement de ses principaux instincts, il ressemblait plutôt à un animal dévorant les êtres humains. Il représentait un père sauvage qui gardait pour lui-même ses filles et chassait ses fils. Un jour ces derniers décidèrent de le tuer et de le dévorer pour mettre fin à son accaparement de sa descendance féminine. Et pour éviter que ce drame se reproduise, la première tentative de s'opposer et de résister aux instincts du "ça", et en premier lieu celui de l'accouplement avec les proches parents eut lieu ainsi. À partir de ce tournant le "surmoi" commença à prendre forme, car l'assassinat du père fit naître le premier "sentiment de culpabilité", et la résistance aux instincts suscita le premier processus de "refoulement". D'autres types de résistance aux instincts suivirent la première et se succédèrent, pour devenir ou constituer à la longue un héritage inné qui fournit au "surmoi" un appareil de valeurs spécifiques dont hérita "le genre humain" tout entier.

Naturellement, une partie du "surmoi" est déterminée par l'éducation et la formation, mais c'est l'autre partie, celle qui représente "le sentiment de culpabilité" et "la résistance aux instincts", qui suscite

notre objection et appelle un commentaire sur l'interprétation mythique de l'auteur de cette théorie.

Ici, la même question qui s'est posée à propos du "principe de la réalité" se repose: pourquoi la personnalité de l'homme préhistorique a-t-elle éprouvé "le sentiment de culpabilité" et pourquoi a-t-elle renié ou désapprouvé ses instincts ? N'est-ce pas parce que "le sentiment de culpabilité" est un fondement inné ou une partie de la structure bipolaire de l'être humain, tiraillée par "le désir et le 'aql'" et dans laquelle "le sentiment de culpabilité" incarne le plaisir "aqlite" (rationnel) qui répugne à l'assassinat et se plaît au "pacifisme" (et prend plaisir (rationnel) à la paix ou au pacifisme) ? En effet, le pacifisme, s'il n'était pas associé à un plaisir rationnel, n'aurait aucune raison d'être, et on serait même en droit de penser que l'assassinat du père (selon la logique du mythe) aurait pu se passer sans susciter aucun sentiment de regret ! Puis, pourquoi la société primitive a-t-elle désapprouvé les instincts après l'assassinat ? Cette désapprobation n'était-elle pas l'expression du plaisir rationnel qui pourrait être gouverné par "le principe de la récompense et du châtement" sociaux, vu que ladite désapprobation était, selon Freud lui-même, le prix du progrès "civilisationnel" ? Autrement, il eût été possible que la désapprobation des instincts n'eût pas eu lieu, si cette désapprobation elle-même ne reposait pas sur un plaisir rationnel que l'être ressent, même en dehors de l'idée de la récompense sociale, et uniquement par pure conviction de l'utilité sociale d'une telle désapprobation.

Ainsi, même si on acceptait comme vraie cette interprétation historique de la naissance de la structure de la personnalité (bien qu'elle soit contredite par les événements sociaux accompagnés de sentiment de culpabilité et de désapprobation des instincts - à commencer par ce qui se passait avec Adam et sa femme, et en passant par l'attitude de ses deux fils dans l'histoire du meurtre commis par l'un et refusé par l'autre⁷: tous ces événements sociaux préhistoriques dénotent la désapprobation des instincts et l'existence innée du sentiment de culpabilité) ; nous disons donc que même en supposant la justesse de cette interprétation de cette théorie laïque, la désapprobation des instincts et le sentiment de culpabilité révèlent plutôt l'existence d'un "plaisir rationnel" intrinsèque qui les suscite, que l'influence d'un élément extérieur imposé à la personnalité.

Résumé du chapitre: Il y a un fondement "moteur" de la nature humaine, qui se trouve à l'origine de la totalité du comportement humain. Il est de nature bipolaire dont les deux pôles tiraillent

⁷ *«Raconte en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam: ils offrirent chacun un sacrifice: celui du premier fut agréé; celui de l'autre ne fut pas accepté; il dit alors: "Je vais te tuer!". Le premier répondit: "Dieu n'agrée que les offrandes de ceux qui Le craignent. Si tu portes la main sur moi, pour me tuer, je ne porterai pas la main pour te tuer. Je crains Allah, le Seigneur des mondes. Je veux que tu prennes sur toi mon péché et ton péché, et que tu sois au nombre des hôtes du Feu". - Telle est la rétribution des injustes - . Sa passion le porta à tuer son frère; il le tua donc et se trouva alors au nombre des perdants».* (Sourate al-Mâ'idah, 5: 27-30)

l'individu dans sa recherche du plaisir. Ce sont "le *'aql* et le désir", "le bien et le mal" ou "l'objectivité et la subjectivité". Le premier pôle représente la recherche de la satisfaction restreinte par les principes que le Ciel a dictés : "la piété", le second, incarne la recherche de la satisfaction absolue et non astreinte à aucun principe: "la turpitude".

Ce fondement psychologique est concomitant d'un "fondement conscient" (réfléchi) dont la propriété est de distinguer entre les principes du *'aql* et ceux du désir: "l'inspiration de la piété et de la turpitude"...

Et bien que les deux pôles en conflit paraissent en "équilibre", le côté (le plateau) du désir est plus pressant. Mais malgré ce fait, l'efficacité du "plaisir rationnel" s'impose et s'avère, comme l'établit le Noble Coran, qui dit qu'Allah a inculqué aux âmes l'amour de la Foi et la détestation de la mécréance. En outre, l'entraînement au côté rationnel amène la répulsion pour le côté voluptueux (de désir) et vice versa, comme nous allons le voir dans les chapitres suivant de ce livre.

Chapitre 2

Les fondements psychologiques entre le milieu et l'hérédité

Nous avons noté qu'il y a un fondement psychologique que l'être humain hérite et qui explique la "prédisposition", la "capacité", ou l'état de "puissance".

Ce fondement est le moteur de tous les aspects de l'activité humaine, qu'ils soient de nature biologique ou psychologique. Nous avons noté que les fondements (pulsions) biologiques tels que la faim, la soif, la sexualité sont hérités "en acte", c'est-à-dire que nous naissons en en étant munis effectivement, de sorte que nous ne pouvons pas ne pas les satisfaire (ne pas manger ou ne pas respirer par exemple), et ce contrairement au domaine des "fondements psychologiques" tels la tendance à l'agressivité, l'avarice, le mauvais caractère etc. dont nous n'héritons pas à la naissance, mais que nous acquérons à travers l'environnement social et l'éducation, tout en héritant toutefois la "disposition" ou la "capacité" à les acquérir: en un mot ils n'existent en nous qu'"en puissance".

Il en va de même pour les modes de satisfaction de nos besoins biologiques (non les besoins eux-mêmes - la faim par exemple -, lesquels doivent être nécessairement satisfaits), c'est-à-dire le degré et le

comment de leur satisfaction: ils constituent des fondements psychologiques que nous acquérons là aussi par l'éducation.

Néanmoins, malgré la véracité de ces faits, on ne peut simplifier le problème à l'excès en concluant que le fondement psychologique n'est tributaire d'aucune forme d'hérédité, même pas dans des conditions ou circonstances spécifiques.

L'Islam a une conception très claire de cette question, comme nous l'avons dit, mais il fait état de l'existence d'une sorte d'hérédité accidentelle, dont nous déterminons les niveaux dans les pages qui suivent.

Pour ce qui concerne les recherches laïques dans ce domaine, les points de vue divergent: certains courants affirment que les fondements psychologiques seraient héréditaires, d'autres refusent d'y voir toute trace d'hérédité, un troisième courant y marie l'acquis et l'inné (l'hérédité et l'éducation ou l'environnement social), tout en considérant que certains de ces fondements psychologiques - et en premier lieu le fondement mental (à propos duquel il y a presque unanimité), suivi du fondement tempéramental, puis de celui lié au trait de la personnalité, et finissant par les fondements moraux - ont notoirement un caractère héréditaire.

En tout état de cause la divergence des psychologues à propos du conflit entre l'influence du milieu et de l'hérédité sur les fondements psychologiques se situe sur plusieurs plans

1- Sur le plan des fondements mentaux

Il est presque établi que les “aptitudes mentales” sont d’origine héréditaire. Et il est superflu d’essayer de corroborer ce fait par les recherches, les expériences et les études laïques menées dans ce domaine. Cependant, certains courants laïcs, en particulier le courant conditionnel en psychologie (l’École de Pavlov, et le courant psychologique contemporain, en Union Soviétique, en général) rejettent avec force cette vérité. En effet les tenants de ce courant ont effectué différentes études sur les aptitudes mentales pour essayer de démontrer que celles-ci sont tributaires des systèmes du “réflexe conditionnel”.

Pour mieux comprendre les idées clés de ce courant, nous essayons de simplifier ses concepts essentiels par des exemples illustratifs :

Si un léger courant électrique touche notre main, nous réagissons à ce stimulus en retirant notre main. Cette réaction est un “réflexe” inné. Mais si au moment où le courant touche notre main, le tintement d’une cloche est déclenché simultanément, et que cela se reproduit plus d’une fois, nous réagissons de la même façon (retrait de la main), au tintement de la cloche lors bien même qu’il n’y a pas de courant électrique. Notre réaction s’explique ici par l’association ou le lien entre le tintement et le courant électrique. Notre

réaction dans ce second cas de figure s'appelle "réflexe conditionné" : c'est-à-dire que c'est un processus "psychique" dans lequel le sensoriel (le courant électrique) est conditionné par ce qui est "psychique". En d'autres termes, le tintement, un trait psychique, est devenu le signal indicateur d'un trait sensoriel (sensitif, sensible).⁸

Et lorsque nous utilisons un signal verbal (c'est-à-dire la prononciation du mot cloche) ou graphique (l'écriture ou la transcription de ce mot), nous aurons la même réaction (le retrait de la main), étant donné que le mot prononcé ou écrit constitue un symbole du tintement de la cloche. Ce conditionnement est dénommé "le système de signaux secondaires", en référence au système des signaux premiers.

⁸ En 1904, Pavlov a découvert que, si l'on fait sonner une cloche chaque fois qu'un chien est sur le point de recevoir de la nourriture, on parvient à provoquer un flux réflexe de salive qui persiste même si on ne lui donne rien à manger. Pavlov a montré que si l'on fait régulièrement précéder un événement biologique important (comme le fait de présenter sa nourriture à un sujet animal) par un événement arbitraire (le tintement d'une cloche par exemple), la cloche devient le signal de la nourriture: l'animal salive et s'apprête à manger lorsqu'il entend la cloche. Son comportement est donc un réflexe conditionné par la cloche. (NdT)

Cette notion essentielle de réflexe conditionné nous permet de mieux comprendre la raison pour laquelle le courant de conditionnement présume que les activités mentales sont acquises et non héréditaires.

Pour corroborer leur thèse, les tenants de ce courant se sont appuyés sur les expériences faites sur des enfants qui ont perdu le sens des rythmes ou chez qui ce sens est défaillant. Après avoir été soumis à plusieurs stages d'entraînement, lesdits enfants ont obtenu des résultats positifs. Les expérimentateurs en ont conclu que le sens des rythmes est engendré par des associations de sons qui représentent des réponses à des stimulus sonores "composés" dans lesquels la gamme du son est le stimulus le plus fort, ce qui signifierait que ce phénomène repose totalement sur le réflexe conditionné, lequel est un élément psychique purement environnemental.

Si le courant de conditionnement avait raison de souligner l'influence du milieu dans ce domaine, sa thèse ne saurait toutefois démentir la place de l'hérédité, démontrée par des courants opposés (les tenants du déterminisme héréditaire) à travers diverses expériences concluantes, faites aussi bien sur le même type d'enfants, que sur des vrais jumeaux. Dans ce dernier cas, on a beau placer les vrais jumeaux dans des milieux totalement différents, leur sens des rythmes est resté identique. De même ils sont restés identiques dans leurs traits psychologiques, tels que le caractère emporté, l'angoisse, le calme etc.

En résumé, les expériences faites par le courant de conditionnement ont été neutralisées par des

expériences similaires, réalisées sur des individus privés du sens des rythmes, et qui ont débouché sur des conclusions contraires à celles tirées par les tenants de la thèse conditionnelle.

Moralité, il ne fait pas de doute que les stimulus sonores composés (du courant de conditionnement) jouent un rôle (limité) dans la modification ou l'amélioration du sens des rythmes, par exemple, sans pouvoir pour autant dépasser ce rôle pour créer purement et simplement ce sens, ou même égaler le rôle de l'hérédité dans ce phénomène.

Étrangement, le courant de conditionnement tend à généraliser ce phénomène même à des domaines dans lesquels l'association conditionnée ou la suggestion et les facteurs héréditaires exercent une influence mutuelle. Ainsi, dans l'une de ses diverses expérimentations, les tenants de ce courant se sont employés à appliquer systématiquement de l'eau bouillante portée à 110°c sur un sujet, en associant à cette application le tintement d'une cloche. À chaque expérience les vaisseaux sanguins réagissaient par un relâchement. Ce qui est naturel. Mais lorsqu'ils ont augmenté le degré de la chaleur de l'eau bouillante à 150°c pour l'appliquer sur le même sujet, mais à son insu, tout en associant l'expérience au tintement de la cloche, au lieu de se contracter (réaction biologique normale), les vaisseaux se sont relâchés (réflexe conditionné par le tintement de la cloche). Les expérimentateurs ont vu là aussi la confirmation de leur thèse sur le déterminisme de l'environnement et de l'expérience aux dépens de l'hérédité.

Pour mieux comprendre l'aspect fallacieux de cette thèse et de ces expériences, prenons l'exemple de l'expérience faite par ce courant, dans le domaine de la psychiatrie sur des sujets soumis à certains somnifères. Après avoir administré à ces sujets pendant quelques jours de tels somnifères, les expérimentateurs ont remplacé ceux-ci par des pilules neutres (placebos)⁹. On a remarqué alors que les patients ont dormi encore plus profondément que sous l'effet des vrais somnifères, et ce à cause de l'action du réflexe conditionné engendré par la consommation des pilules. Mais cela permettrait-il pour autant de renier au phénomène du sommeil sa dimension héréditaire ? En fait, les processus de "relâchement" et de "contraction" des vaisseaux sanguins ne diffèrent pas du processus de sommeil (un phénomène d'origine biologique), en tant que constituant des réflexes innés. Le fait qu'ils subissent l'influence des réflexes conditionnés n'enlève rien de leur caractère de "constance". Ils sont exactement comme tous les autres réflexes purement biologiques et innés- tels que le besoin de nourriture, la sexualité, le sommeil - que le courant de conditionnement admet comme étant héréditaires. Ainsi, la contraction des muscles de l'estomac ne peut se dissiper, en principe, que par la nourriture. Cependant il est possible de

⁹ Placebo : Pharm. Substance neutre que l'on substitue à un médicament pour contrôler ou susciter les effets psychologiques accompagnant la médication. Méthode du placebo. (Le Petit Robert), Ndt.

l'estomper par des associations conditionnées dont le sujet (celui qui a faim) est inconscient, comme on l'a fait avec le sujet sur lequel on a appliqué l'eau chaude portée à 150°c sans qu'il soit au courant du changement de la température de l'eau. Donc l'expérience en question (l'eau chaude) perdrait toute sa valeur dès lors que le sujet aura été mis au courant du changement de la température, ce qui entraînerait obligatoirement une "contraction" des vaisseaux sanguins (réaction physiologique normale), et non un relâchement (dû au réflexe conditionné), comme cela s'était produit lors de l'expérimentation évoquée plus haut.

Conclusion: L'exploitation d'une expérimentation suggestive ou conditionnée faite de la sorte pour la généraliser à l'ensemble du comportement humain s'avère un argument spécieux.

En tout état de cause, le courant laïc qui renie l'influence de l'hérédité, tout comme le courant laïc opposé qui met en évidence l'influence du milieu, restent tous les deux marginaux, par rapport au troisième courant laïc qui domine la recherche psychologique contemporaine et qui soutient la thèse selon laquelle le milieu et l'hérédité exercent conjointement leur influence sur le comportement.

L'Islam tranche d'une façon on ne peut plus claire la question: il professe que les fondements psychiques sont généralement tributaires d'un type d'hérédité fixe en général et d'un autre type d'hérédité accidentel, dans un cadre particulier, sans négliger pour autant le rôle du milieu et de l'éducation. Écoutons ce que dit

l'Imam al-Sâdiq (p) à propos des aptitudes mentales, dans leurs trois niveaux, lors d'un entretien avec un compagnon, lequel rapporte : «J'ai dit à Abî Abdullâh (l'Imam al-Sâdiq) : "Je commence à exposer une idée à un homme, il la comprend avant même que j'aie fini de l'exposer; je l'expose à un autre homme, et quand je la termine, il la saisit parfaitement et me la reedit mot par mot; je l'expose à un troisième et il me demande de recommencer (de répéter ce que je dis) !" L'Imam Al-Sâdiq (p) m'a demandé alors : "Ne sais-tu pas pourquoi cela ?". J'ai répondu que non. **L'Imam Al-Sâdiq (p) m'a expliqué :**

*«1- Celui à qui tu exposes une partie de ton idée et il comprend le reste, est quelqu'un dont, à l'état germinal, l'embryon fut pétri avec son 'aql; 2- celui à qui tu exposes ton idée et qui comprend tout ce que tu dis, est quelqu'un dont le 'aql fut agencé pendant qu'il se trouvait dans le ventre de sa mère; 3- quant à celui qui te demande de répéter, c'est quelqu'un dont le 'aql fut composé quand il a grandi».*¹⁰

Ce texte islamique qui met en évidence le rôle du milieu aussi bien que celui de l'hérédité dans les aptitudes mentales, et qui est corroboré heureusement par la plupart des recherches laïques contemporaines, mérite que l'on s'y appesantisse. Il dénote l'existence de :

1- Un facteur inné commun à l'ensemble du genre humain que les chercheurs laïcs désignent sous l'appellation de "pure hérédité".

¹⁰ "Bihâr al-Anwâr", Tom 1, p. 97, Al-'Aql wal-Jahl.

2- Un facteur de milieu "prénatal" dit le "milieu utérin".

3- Un facteur de milieu "postnatal", la vie terrestre, l'environnement.

Le premier facteur (l'hérédité pure) nous indique que l'aptitude mentale, considérée dans sa pureté totale, caractérise tous les êtres humains, au même titre que l'ensemble des fondements biologiques et vitaux (le besoin de nourriture, le sommeil, la sexualité etc.). En d'autres termes, le genre humain dans son ensemble (tous les êtres humains) hérite, à l'origine, d'une façon égale d'une aptitude mentale sans faille, ni défaillance, ni différence de degré. Ce facteur d'hérédité pure est désigné dans le texte précité par «*celui dont l'embryon fut pétri avec son 'aqb*», et qui représente l'homme qui comprend toute l'idée exposée dès le début de son exposition. Toutefois, la défaillance ou la différence de degrés dans l'aptitude mentale, que l'on constate chez les êtres humains, s'explique par une hérédité accidentelle, si l'on peut dire, qui se produit dans le milieu utérin, entre autres.

On sait que les différents accidents (choc, hausse de température, malnutrition etc.) que la femme enceinte subit pendant la grossesse laissent des traces sur le cerveau du fœtus. Aussi la législation islamique prend-elle, comme nous le verrons plus loin, un soin particulier du milieu foetal et nous fait de nombreuses recommandations à cet égard, afin d'améliorer et d'assainir la progéniture.

En tout état de cause, le texte précité fait référence au milieu foetal ou à ce que nous permettons d'appeler les composantes de l'hérédité accidentelle, lesquelles contribuent à modifier les aptitudes mentales et à les transférer du niveau de la pure hérédité fixe à celui de l'hérédité accidentelle et altérée du milieu foetal. C'est du moins ce qui ressort de la parole de l'Imam al-Sâdiq (p) à propos de celui «*dont le 'aql fut composé dans le ventre de sa mère*» et qui représente l'homme qui comprend toute l'idée exposée et parvient à la redire telle quelle, ce qui signifie qu'il est doté d'une aptitude mentale moyenne, en comparaison avec l'aptitude mentale supérieure dont jouit celui qui conserve intacte son hérédité pure.

Toutefois il convient de noter que la structure mentale du foetus, telle que l'Imam al-Sâdiq (p) l'entend très probablement n'est pas le produit du seul milieu foetal, mais subit l'influence de deux sortes d'hérédité accidentelle (phénotype) : l'une au niveau de l'utérus de la mère après la formation du foetus, l'autre au niveau du sperme avant la fécondation. Par exemple l'alcool pourrait détruire un nombre important de neurones du cerveau. Cette destruction se répercuterait sur le système nerveux de l'individu et par voie de conséquence sur ses gènes, et puis sur le sperme qui se dépose dans l'utérus de la mère. Donc ni le changement intervenu lors du développement du foetus ni ceux survenus au niveau du système nerveux de l'émetteur du sperme ne font partie de l'hérédité pure du nouveau-né.

En tout état de cause, l'hérédité pure qui caractérise tout le genre humain et celle accidentelle (avant, pendant et après la fécondation), c'est-à-dire le milieu foetal et son influence sur l'hérédité pure, auxquelles fait référence l'Imam al-Sâdiq (p) montrent que la conception de l'Islam de l'hérédité accidentelle (phénotype) ne diffère presque pas dans ses grandes lignes de celle des courants laïcs.

Pour ce qui concerne le troisième facteur qui détermine l'aptitude mentale de la personnalité, l'Imam al-Sâdiq l'a symbolisé par «*celui dont le 'aql fut composé à l'âge adulte*» pour signifier l'influence du milieu qui débute après la naissance. Et là on verra que l'Imam Ali (p), définissant les étapes du développement mental, insiste sur l'importance des expériences dans la formation de l'esprit, et que les Imams d'Ahl-ul-Bayt (p) soulignent le rôle de l'enseignement pendant l'étape de l'enfance, tout en présentant diverses recommandations relativement aux étapes prénatales.

Ceci dit, étant donné que l'Imam al-Sâdiq a tranché clairement dans le texte ci-dessus la question de l'influence conjointe du milieu et de l'hérédité, sous leurs différentes formes, il serait superflu, du point de vue islamique ou pour un croyant, d'accorder le moindre crédit à tout courant laïc qui hésiterait à admettre le rôle de l'un ou de l'autre de ces deux facteurs. Heureusement, comme cela a été dit, la plupart des recherches contemporaines ont corroboré les faits que la législation islamique avait établis à cet égard.

2- Les Fondements psychologiques

Le texte précité de l'Imam al-Sâdiq (p) sur les aptitudes mentales et leur lien avec l'hérédité fixe et l'hérédité accidentelle constitue un principe général valable aussi pour tous les fondements psychologiques.

Et si certaines ou la plupart des recherches laïques établissent une distinction entre les fondements mentaux et les fondements psychologiques, en professant que les premiers sont de nature plus ou moins héréditaire, alors que chez les seconds l'influence de l'hérédité est insignifiante ou même inexistante, c'est parce que les études et les expériences qu'elles ont menées sur les traits mentaux leur ont apporté la conviction que ceux-ci sont plus réceptifs à l'hérédité que les traits psychologiques. Bien que cette conviction ne soit pas totalement sans fondement, il est incongru de la généraliser, car elle peut être nuancée dans des conditions particulières, comme nous l'avons remarqué lors de notre exposé sur les aptitudes mentales.

De là, la législation islamique subordonne le phénomène psychologique à des facteurs déterminants, généraux et particuliers, qui prennent en considération aussi bien l'hérédité que le milieu sous des conditions spécifiques qui gouvernent ce phénomène. Mais avant de présenter les textes islamiques relatifs à ce sujet, il est opportun de nous arrêter un instant sur un point dont nous traiterons plus loin, à savoir la distinction artificielle établie entre deux sortes de traits psychologiques :

1- Les traits intellectuels, ou ce que les spécialistes dénomment “tendance”.

2- Les traits purement psychologiques.

En effet la législation islamique établit parfois artificiellement une telle distinction, et parfois elle l’efface, et ce pour les raisons suivantes : d’une part elle tient compte de l’unité du comportement de l’homme en tant que soumis (croyant) au concept du rôle de l’adoration ou du califat (lieutenance) sur la terre auquel il est assigné¹¹, et là la différence entre le fondement psychologique et le fondement intellectuel s’estompe; mais, en même temps, et d’autre part, elle considère l’être humain en général, (abstraction faite de son identité et de sa position philosophique - sa croyance - vis-à-vis du sens de la vie), pour définir les aspects du comportement sain (et en faire un exemple), auquel cas la distinction s’impose.

À la lumière de cette remarque, nous reviendrons au point de vue islamique sur les facteurs déterminants, généraux et particuliers, des fondements psychologiques, sous leurs deux volets précités pour constater qu’il est représenté par les deux types de l’hérédité pure: d’abord par le phénomène de la “disposition” (ou de l’existence “en puissance”) chez un individu, à un tel ou tel autre fondement psychologique, et ensuite par la transformation de cette disposition, sous l’effet du milieu environnant

¹¹ Lorsque l’homme est conscient du rôle qu’Allah lui a assigné sur la terre.

“en acte” choisi volontairement par l’individu et non pas imposé à sa volonté.

Naturellement il y a quelques différences entre la subordination de l’aptitude mentale à l’hérédité pure et la subordination de la “disposition” à cette hérédité. Car la première - l’aptitude mentale - incarne un élément positif, en l’occurrence l’intelligence dans son état d’excellence, alors que la seconde - la disposition - ne représente qu’un élément neutre que l’individu traduirait librement et volontairement, en acte positif ou négatif, ultérieurement. Néanmoins, l’hérédité pure joue ce même rôle (que celui qu’elle joue dans l’aptitude mentale) lorsque nous transposons le problème sur un plan philosophique, à savoir la constitution de la nature humaine selon une structure basée sur la reconnaissance d’Allah et de Son Unicité, sujet dont nous traiterons ultérieurement, pour ne pas nous écarter de notre domaine psychologique, quitte à y revenir occasionnellement et d’une façon passagère.

Il nous reste à présent à définir le point de vue islamique sur le fondement “psychologique” et sur la position de ce fondement par rapport à l’hérédité fixe. La législation islamique est claire sur ce point. Elle souligne la pureté de ce fondement chez tous les êtres humains et son dépouillement de tout défaut et de tout élément différentiel, exactement comme tous les fondements biologiques, vitaux et mentaux dont hérite le genre humain d’une façon égale, et peu importe que ce fondement soit d’ordre proprement psychologique ou intellectuel.

Concernant le fondement intellectuel, l'Imam al-Sâdiq (p) le définit comme suit :

«Le sperme du croyant, même placé dans le rein du polythéiste, le mal ne peut l'atteindre (reste intact), et ce jusqu'à ce que le calame coure»¹².

La teneur de ce texte est d'une clarté qui ne souffre aucune équivoque pour un connaisseur. Elle définit un fondement inné commun à tout le genre humain, à savoir la pureté de la pesée et son dépouillement de toute tare (défaut, tache) héréditaire, peu importe que ce fondement se trouve dans les reins des hommes, dans les utérus des mères ou même dans la phase de l'enfance, ce qui veut dire que la personnalité (l'enfant) entre et reste dans son nouveau milieu, dans un état pur et sans aucun défaut, jusqu'à l'âge de la raison où elle choisit alors librement le type de comportement qu'elle veut.

L'Imam al-Sâdiq (P) énonce le même principe pour ce qui se rapporte aux traits ou fondements psychologiques, lorsque, parlant de quelques traits de la personnalité, il dit :

«Si tu peux, les (ces traits) avoir, soit. Car ils peuvent être chez le père sans qu'ils soient transmis à son fils, ou chez le fils sans qu'ils soient chez son père».

On demanda alors à l'Imam al-Sâdiq (p) quels étaient ces traits, il répondit :

¹² "Al-Kâfi", Tom. 2, p. 13.

«La véracité du courage, l'acquittement du dépôt, le maintien du lien de parenté (la bienfaisance envers les proches parents), etc...»¹³.

Il est évident que les traits moraux dont parle l'Imam al-Sâdiq (p) sont de caractère purement acquis et n'ont rien à voir avec un quelconque fondement héréditaire, puisque, le père pourrait les avoir sans pouvoir les transmettre à son fils, et celui-ci pourrait les avoir, sans les avoir tenus de son père. Cela revient à dire que le genre humain dans son ensemble, n'hérite pas de fondements moraux ni psychologiques en général, mais les acquiert à travers le milieu environnant.

Mais s'agit-il là d'une règle fixe qui reste indifférente ou imperméable à l'influence d'une hérédité accidentelle survenue dans certaines circonstances ou sous certaines conditions ? La réponse est négative, car l'hérédité accidentelle que nous avons signalée à propos de "l'aptitude mentale" peut également influencer sur les fondements psychologiques, peu importe que le transfert héréditaire s'opère à travers l'épine dorsale (reins) des hommes ou les utérus des mères.

Ainsi, s'agissant du changement héréditaire opéré à travers les "épinés dorsales", l'Imam al-Sâdiq (p) le signale lorsqu'il nous recommande le "mariage sélectif", c'est-à-dire de tenir compte des traits moraux héréditaires de la famille dont est issue la

¹³ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 4, Hadith 4.

personne avec laquelle on projette de se marier :

*«Ne vous mariez pas avec eux (les membres d'une telle famille ou d'un tel clan), car ils possèdent une "veine" qui appelle à l'infidélité».*¹⁴

- Selon une autre version de ce Hadith :

*«Car ils possèdent des "utérus" qui dénotent l'infidélité».*¹⁵

- Selon une troisième version :

*«Car ils ont des "racines" (origines, lignage, fondements) qui les incitent à l'infidélité».*¹⁶

Il ne fait pas de doute que la "veine", les "utérus" et les "racines" figurant dans les trois versions désignent le transfert (le changement) héréditaire du caractère "trahison ou infidélité", et la transmission de ce caractère au sperme qui se dépose dans l'utérus de la mère.

Quant au transfert héréditaire opéré à travers le milieu utérin, les textes islamiques abondent en recommandations concernant une alimentation saine génératrice de hautes qualités morales ou psychologiques.

Ainsi, l'Imam al-Redhâ (p) recommande :

«Donnez du lait à vos femmes enceintes: si elles

¹⁴ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 31, Hadith 3.

¹⁵ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 31, Hadith 2.

¹⁶ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 31, Hadith 5.

portent un garçon, il aura un coeur pur ... du courage, et si elles portent une fille, elle sera bonne physiquement et moralement»¹⁷.

Ce texte met en évidence les traits moraux tels que le courage, le bon caractère etc. et d'autres fondements psychologiques et mentaux et leur transmission à l'enfant par le milieu de l'utérus et nous permet donc d'en inférer la possibilité de l'hérédité accidentelle dans ce domaine.

Mais il est à noter ici que les psychologues laïcs établissent souvent une distinction artificielle entre deux sortes de fondements psychiques (psychologiques) : les traits "tempéramentaux" et les traits "moraux". Ainsi, l'introversion ou l'extraversion, par exemple, sont considérées comme des traits "tempéramentaux" et pourraient donc avoir une dimension héréditaire, alors que les traits moraux, tels que la fidélité, l'honnêteté etc. seraient des traits acquis et n'auraient rien à voir avec l'hérédité.

Bien que cette observation ne soit pas sans fondement, nous ne pourrions, selon notre conception islamique, en généraliser la portée ou l'application sur tout le genre. Pour nous, elle revêt un caractère de probabilité et non de généralité.

Les textes islamiques que nous avons présentés précédemment pourraient paraître de prime abord concordants avec le point de vue laïc relativement à la distinction entre les fondements "tempéramentaux" et

¹⁷ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 34, Hadith 2.

les fondements “moraux”. En effet lorsque l’Imam al-Sâdiq (p) a évoqué certains traits tels «*le respect du dépôt*», «*la véracité*» etc., des traits purement moraux, ils les a exclus du cercle de l’hérédité et les a classés dans la zone d’influence du milieu, et lorsqu’il a fait référence à la conservation de la pureté du “sperme” dans les épines dorsales des polythéistes et les utérus des mères polythéistes, il a exclu, là également, ce trait “intellectuel” ou “idéologique” (la croyance), du domaine de l’hérédité pour lui attribuer un caractère environnemental (le milieu).

Toutefois, lorsqu’il a souligné le trait “trahison” par exemple, il l’a annexé à l’hérédité chez certains clans. Or, la trahison étant un trait agressif, et l’agressivité étant une émanation du tempérament introverti, sa subordination à l’hérédité s’explique par son caractère “tempéramental” et non “moral”.

Donc, comme nous l’avons dit, ces textes islamiques, bien qu’à première vue, semblent converger avec la thèse laïque selon laquelle les traits moraux seraient des caractères acquis et les traits tempéramentaux des caractères héréditaires, ils laissent entendre, en réalité, que cette distinction artificielle entre les fondements “moraux” et les fondements “tempéramentaux” a une valeur de probabilité et non d’universalité.

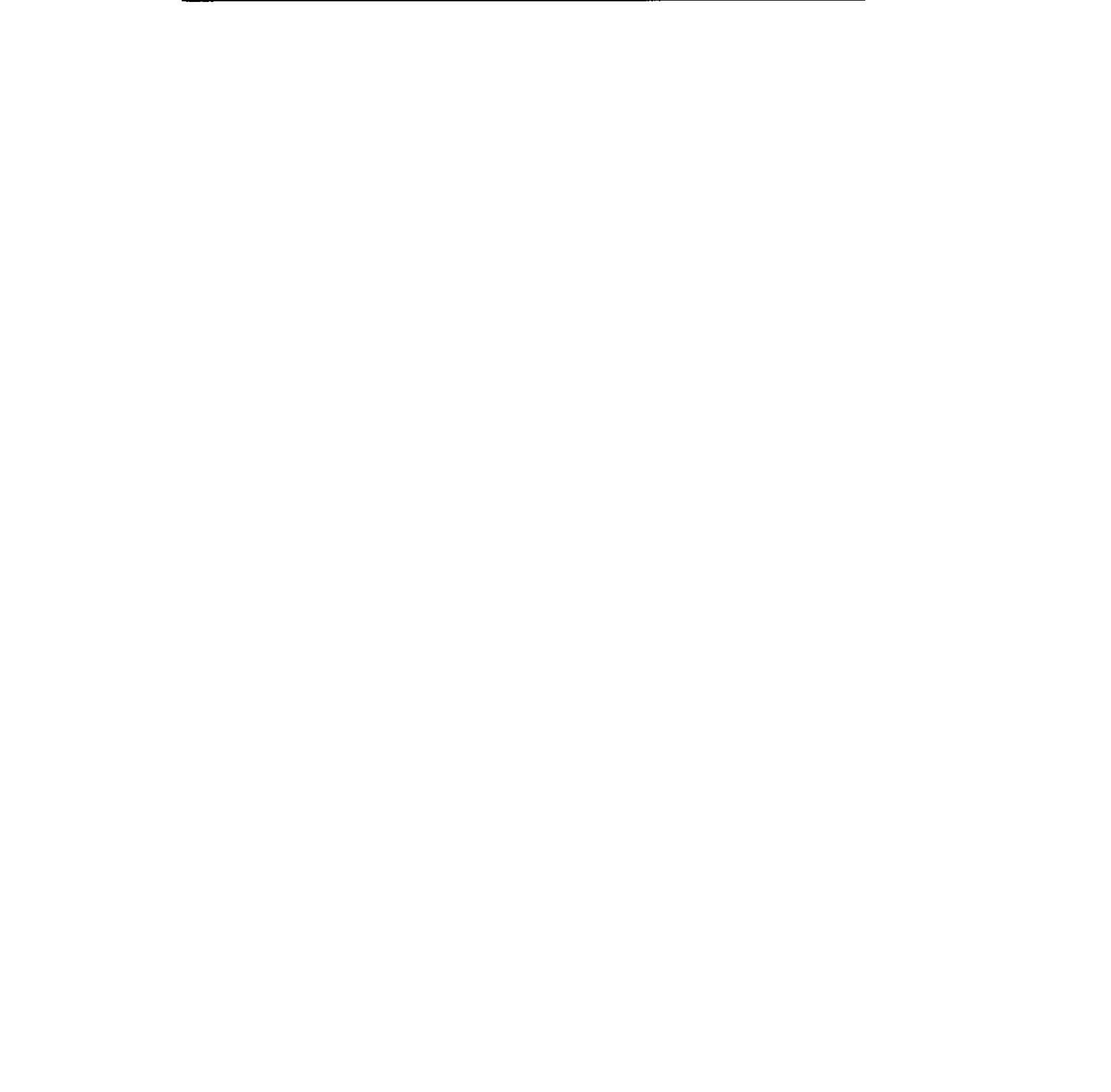
La preuve en sont les divers textes islamiques (que nous verrons plus loin) présentant des recommandations pour l’amélioration (assainissement) de la lignée (hérédité accidentelle) en vue d’avoir des enfants de bon caractère, indulgents, religieusement

intègres, ainsi que d'autres qualités purement morales. En tout état de cause, nous avons déjà vu un exemple de ces textes dans la recommandation de l'Imam al-Redhâ (p) pour la consommation du lait pendant la grossesse, dans le but de mettre au monde des enfants de bon caractère.

Ainsi, on peut conclure de ce qui précède que les traits moraux peuvent à leur tour être tributaires de l'hérédité accidentelle dans un cadre particulier. Il convient toutefois de noter avant de boucler ce chapitre, que certains chercheurs laïcs s'efforcent de trouver un lien entre la morale (caractère acquis) et la haute aptitude mentale (l'intelligence), laquelle est un trait héréditaire, pour présenter une autre interprétation du rapport des traits moraux avec l'hérédité et le milieu. Ils ont procédé à une expérience sur un groupe d'individus distingués par leur intelligence (selon les critères de la recherche laïque du quotient intellectuel). Ils ont observé que ces individus se distinguaient également par de hautes qualités morales dont sont dépouillés les membres d'un autre groupe d'individus d'un quotient intellectuel inférieur (ayant été soumis au même test d'intelligence que le premier groupe). Cependant, certains chercheurs ont donné une autre interprétation de cette expérience en arguant que si le second groupe n'a pas les mêmes hautes qualités morales du premier groupe, c'est à cause du manque d'intelligence pour les acquérir et non à cause d'un quelconque facteur héréditaire.

Mais la pertinence ou non de cette remarque n'appelle pas à la négation de la possibilité de l'existence des facteurs héréditaires dans les qualités morales, dès lors que la législation islamique souligne clairement cette possibilité et qu'il n'est pas possible d'ignorer le lien héréditaire entre les fondements comportementaux, moraux, intellectuels et mentaux, du moins dans des cas particuliers que les textes islamiques ont établis.

Résumé du chapitre : la conception islamique du milieu et de l'hérédité se résume ainsi: le genre humain hérite d'un fondement psychique (psychologique) général au niveau de l'hérédité pure, qui ne diffère pas d'un individu à l'autre, que ce soit dans le domaine des aptitudes mentales ou des processus psychiques en général. Mais il y a une hérédité accidentelle qui survient dans des conditions particulières chez des individus ou des clans et qui constitue une exception à la règle. En dehors de cela, l'éducation ou le milieu se charge de déterminer le type de comportement que la personnalité se choisit à la lumière du fondement psychologique dont elle hérite en état potentiel (en puissance, virtuel), c'est-à-dire sa capacité à choisir ou à distinguer l'espèce du comportement approprié.



Deuxième Partie

**LES FONDEMENTS
PSYCHIQUES ET LES ÉTAPES
DU DÉVELOPPEMENT**



Chapitre 1

L'Étape préliminaire

Nous avons dit que la plupart des courants laïcs contemporains ont tendance à associer l'hérédité et le milieu (éducation) dans la formation de la personnalité. Aussi s'appliquent-ils à émettre des recommandations visant à assainir ou améliorer l'hérédité, et d'autres susceptibles de mettre en oeuvre des méthodes d'éducation sociale adéquates, et ce afin de réguler et de réformer le comportement humain, en tenant compte de ces deux éléments (le milieu et l'hérédité) constitutifs de la personnalité.

Nous avons dit également que la Législation islamique admet l'existence d'une sorte d'hérédité accidentelle qui influe, dans des circonstances et conditions particulières, sur la formation du comportement et qu'en dehors de cet élément c'est le milieu ou l'éducation qui se charge de cette formation.

À la lumière de ces données, nous essayons maintenant de suivre les recommandations de la Législation islamique en vue de l'amélioration de l'hérédité et du milieu.

Commençons par la première catégorie des recommandations islamiques, celles relatives à l'hérédité.

On peut définir cinq étapes de l'amélioration de l'hérédité sur lesquelles l'Islam insiste à cet égard:

- 1- L'étape du choix du conjoint;
- 2- L'étape de la formation du foetus;
- 3- L'étape de la grossesse;
- 4- L'étape des lochies;
- 5- L'étape de l'allaitement.

Il est évident que ces cinq étapes couvrent le milieu "prénatal" et le milieu "postnatal": les trois premières, soit "le choix du conjoint", "la formation du foetus" et "la grossesse", formant "le milieu prénatal", les deux dernières, soit "les lochies" et "l'allaitement", constituant "le milieu postnatal".

Mais elles sont toutes perméables au facteur de l'hérédité accidentelle, et peuvent en conséquence être soumises au processus de l'assainissement du futur comportement de la personnalité, conformément aux recommandations de la législation islamique à cet égard.

1- L'étape du choix du conjoint

Nous avons déjà noté que la législation islamique insiste sur la sélection du conjoint lorsque l'Imam al-Sâdiq (p) a mis en garde contre l'accouplement avec des membres de certains clans connus pour leur inclination agressive (la trahison) et ayant des "origines" et des "veines" traîtres transmissibles aux "foetus".

Il en va de même pour des traits psychologiques et moraux, tels que l'envie, l'avarice, la lâcheté etc... puisque l'Imam al-Sâdiq (p) nous prévient contre le mariage avec des gens issus de clans qui possèdent ces caractéristiques :

«Prenez garde donc de bien choisir ce qui convient à vos foetus»¹⁸.

Il est notable que les recherches scientifiques ont mené des expériences concluantes dans le domaine de la génétique (cf. la stérilisation eugénique)¹⁹ sur les chevaux, les troupeaux, les chiens, les rats, relativement à l'accouplement sélectif. De telles expériences ont même été appliquées à l'homme et ont démontré la fiabilité de l'accouplement sélectif. Toutefois, ces expériences ont montré leurs limites, ayant été heurtées par l'impossibilité de généraliser la sélection à tous les individus, d'une part, et par le fait que les bons éléments produisaient parfois des éléments mauvais et vice versa.

¹⁸ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 83, Hadith 6.

¹⁹ L'eugénique: science qui étudie et met en œuvre les moyens d'améliorer l'espèce humaine, en cherchant soit à favoriser l'apparition de certains caractères (eugénique positive), soit à éliminer les maladies héréditaires (eugénique négative), fondée sur les progrès de la génétique. «Vers 1870, le cousin de Darwin, Francis Galton, fonde l'Eugénique scientifique, dont l'objet, selon lui, doit être double: entraver la multiplication des inaptes et améliorer la race en favorisant la reproduction des plus aptes» (J. Rostand). L'eugénique est un problème de bioéthique. (Le Petit Robert) Ntd.

En réalité les résultats de ces expériences concordent avec le point de vue islamique qui admet l'existence d'une hérédité accidentelle survenant dans des circonstances spécifiques, sans l'ériger en règle absolue.

2- L'étape de la formation du fœtus

La législation islamique insiste particulièrement sur cette étape et présente diverses recommandations relatives aux différentes situations et circonstances qui en relèvent. Elles nous mettent en garde par exemple contre la pratique de l'acte sexuel pendant les "menstrues", après une éjaculation non suivie de lavage rituel (*ghusl*), en état d'*ikhtidhâb* (application d'une teinture), sous peine de laisser de mauvais effets sur le fœtus et le futur être, lequel risque de souffrir de symptômes mentaux, psychiques et physiques, tels que le "*thuhân*" (trouble mental), le "*'uçâb*" (trouble névrotique, agressivité), la cécité, la mutité, la lèpre, l'éléphantiasis etc.

Ainsi à propos de risques physiques que ferait courir l'acte sexuel accompli pendant les menstrues de la femme, l'Imam al-Sâdiq (p) dit :

*«Regardez ces gens au physique déformé. Ceux-là accomplissent l'acte sexuel avec leurs femmes réglées».*²⁰

Concernant la pratique de la sexualité après une éjaculation non suivie de lavage rituel, elle pourrait

²⁰ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 24, Hadith 3.

provoquer des troubles mentaux. Selon l'Imam al-Sâdiq (p) toujours :

«Il est détestable qu'un homme pénètre sa femme avant d'avoir accompli le lavage d'éjaculation. Autrement, il risquerait d'avoir un enfant dément...»²¹

Quant à la pratique de la sexualité pendant que l'homme est en “*khidhâb*”, elle fait courir le risque de mettre au monde un enfant efféminé, selon la même source :

«Ne fais pas l'acte sexuel avec ton épouse, lorsque tu es en “khidhâb”, autrement, et dans l'éventualité de la venue d'un garçon, il serait efféminé».²²

Il y a bien d'autres recommandations qui visent à assainir la formation du foetus et à éliminer les risques des tares mentales et psychiques, qu'il pourrait porter, recommandations que les recherches scientifiques ont ignorées en raison de leur imperméabilité aux mystères divins et à la science infuse. Toutefois il est impératif de noter que ces recommandations n'ont pas un caractère de règles absolues, mais parlent en termes de probabilité, et de conditionnel. Ainsi l'Imam al-Sâdiq (p) dit :

«Si la formation de foetus coïncide...»²³, «Il est à

²¹ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 7, Hadith 1.

²² “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 61, Hadith: “Préliminaire de l'acte sexuel”.

²³ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 63, Hadith 1: “Préliminaire (à suivre...)”

craindre que l'enfant né ... dans un tel cas de figure...soit atteint de démence», etc.

Donc de telles tares pourraient s'expliquer partiellement (et non totalement) par les pratiques que les recommandations incriminent. Si la législation islamique y insiste cependant, c'est par souci d'éliminer tout risque probable d'anomalie chez la progéniture, et de nous amener à recourir à tous les moyens de prévention de tels risques. Notons au passage, que ces recommandations islamiques ont le mérite de mettre en évidence, du moins partiellement, les causes probables de certains symptômes morbides, que la psychiatrie et la psychologie laïques se montrent encore incapables d'expliquer.

Il faut préciser avant de conclure cette section, que les recommandations précitées concernent un laps de temps déterminé, limité au moment de la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde. Pour ce qui concerne l'étape de la post-fécondation, la législation islamique propose d'autres recommandations.

3- L'étape de la grossesse

Cette étape peut jouer également un rôle important dans l'amélioration de la progéniture. Aussi la législation islamique avance-t-elle diverses recommandations qui s'articulent essentiellement autour de la sélection alimentaire pendant cette période. En outre, les recherches scientifiques,

²³(...suite)
de l'acte sexuel".

comme nous avons eu l'occasion de le souligner, signalent l'importance de cette étape en raison de différentes mutations qui s'y produisent et du rôle du fondement chimique (de la nourriture) dans la formation des aptitudes mentales et psychiques de l'enfant. Il n'est donc pas superflu de rappeler quelques recommandations islamiques déjà citées, relativement aux alimentations, le lait notamment, que l'on doit offrir à la femme enceinte pour assainir les traits mentaux, psychiques et physiques du fœtus et de l'embryon. Ainsi, le Prophète (P) cité par l'Imam al-Hassan Ibn Ali (p) dit :

*«Nourrissez de lait vos femmes enceintes, car lorsque l'enfant est nourri de lait dans le ventre de sa mère, son esprit se renforce».*²⁴

L'Imam Ali Ibn Moussâ al-Redhâ (p) :

*«Nourrissez de lait vos femmes enceintes: si l'enfant qu'elles portent est un garçon, il aura le coeur pur et il sera courageux, et s'il est une fille, elle aura de bons traits physiques et moraux».*²⁵

On peut rappeler une autre recommandation islamique qui nous demandent d'offrir le coing, par exemple, aux femmes enceintes, pour purifier et clarifier la teinte de l'enfant.²⁶

²⁴ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 34, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

²⁵ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 34, Hadith 2: "Les Statuts des enfants".

²⁶ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 23, Hadith 1: "Les Statuts (à suivre...)"

4- L'étape des lochies

Cette étape représente la période postnatale, mais elle peut être perméable à l'eugénique positive, c'est-à-dire à l'assainissement de la progéniture. Il est évident que l'étape de lochies ne dure que quelques jours, mais des changements physiques et psychiques s'y produisent. L'alimentation sélective y influe sur les traits du nouveau-né. La législation islamique recommande à la mère de manger notamment des dattes fraîches pendant cette période, lesquelles sont susceptibles d'influer sur la qualité du lait maternel dont les effets bénéfiques se répercutent sur le tempérament du nourrisson. Le Prophète (P) dit à ce sujet :

*«Il n'y a pas une femme en lochies, qui mange des dattes le jour de son accouchement sans que son enfant ne soit clément, s'il est un garçon, et clémente, si elle est une fille».*²⁷

Sur le même sujet, l'Imam al-Sâdiq (p) donne plus de précisions en désignant la variété des dattes à manger :

«La meilleure de vos dattes est le "barnî". Nourrissez-en donc vos femmes en lochies, afin que

²⁶(...suite)
des enfants".

²⁷ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 33, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

vous ayez des enfants cléments».²⁸

Il convient de noter ici que la clémence est considérée comme l'un des traits les plus saillants de la personnalité normale ou saine, car elle traduit une grande aptitude à contrôler et maîtriser les émotions. L'observance de cette recommandation permet donc de faire acquérir à la future personnalité de l'enfant une très haute qualité tempéramentale et morale.

5- L'étape de l'allaitement

Pendant cette étape postnatale, l'alimentation sélective, en l'occurrence, le lait, est de la première importance, car elle se répercute sur les traits mentaux et psychiques de l'enfant. C'est pourquoi la législation islamique insiste tout particulièrement sur cette étape et sur le choix et la qualité du lait dont est nourri l'enfant. Ainsi, les recommandations islamiques mettent en évidence tout d'abord, la nécessité de nourrir le bébé essentiellement du lait de sa mère, car *«il n'y a rien de mieux pour le nourrisson que le lait de sa mère»*.²⁹⁻³⁰

²⁸ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 23, Hadith 3: «Les Statuts des enfants».

²⁹ Cette affirmation, nous avons pu en trouver la confirmation scientifique récente et incontestable pendant la traduction de la présente section de ce livre, lorsque nous sommes tombé, au hasard de notre lecture, sur le petit article suivant publié dans le journal de «La Presse» (Montréal, Canada, le 22 août 2001, page A9: Santé), sous le titre : **«L'intelligence d'un bébé allaité»**: «Les mères qui allaitent (à suivre...)»

Cette recommandation revêt une importance éducative et doit être donc observée scrupuleusement. Elle nous invite à ne pas recourir à d'autres laits, sauf en cas de force majeure. Il ne suffit donc pas que la mère souffre d'un malaise bénin ou d'un petit ennui de santé, ou encore qu'elle ait quelques raisons sociales ou familiales, pour abandonner l'allaitement maternel.

Et en cas de force majeure, privant le bébé du lait maternel, la législation islamique, insiste sur le choix

²⁹(...suite)

moins de trois mois risquent d'affecter le développement intellectuel de leur bébé, selon une étude qui paraît aujourd'hui dans *"Archives of Disease in Childhood"*. Les chercheurs norvégiens ont évalué les capacités intellectuelles et motrices de 345 enfants choisis au hasard à l'âge de 13 mois, puis à l'âge de 5 ans. Ils ont aussi noté la durée de l'allaitement. Près des deux tiers des enfants avaient été nourris au sein pendant six mois et plus; 17%, moins de trois mois. La durée de l'allaitement n'a pas affecté le développement moteur. Mais les enfants de 13 mois qui avaient été nourris au sein pendant moins de trois mois avaient de moins bons résultats que la moyenne aux tests de capacité mentale; à l'âge de cinq ans, leur intelligence était moins élevée que les enfants allaités pendant six mois au moins ou plus. Ces différences subsistaient même en tenant compte d'autres facteurs touchant le statut des mères, comme leur niveau d'éducation. Les auteurs suggèrent que les facteurs associés à l'allaitement, notamment l'intimité, peuvent être importants pour le développement cognitif de l'enfant, tout comme les éléments nutritifs connus dans le lait maternel». (NdT).

³⁰ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 78, Hadith 5: "Les Statuts des enfants"

adéquat de la nourrice, en raison de l'influence de celle-ci, par lait interposé, sur le comportement futur du nourrisson :

*«Prenez garde en choisissant les nourrices de vos enfants, car ceux-ci acquerront des traits de celles-là».*³¹

La stupidité est l'un des traits de la personnalité, que la législation islamique désigne comme pouvant être transmis par l'allaitement. L'Imam al-Bâqer (p) dit à cet égard :

*«N'allaites pas votre enfant au sein d'une sottise, car ce lait a des effets transmissibles...».*³²

Mais la législation islamique ne limite pas le risque de la transmission de caractères, par l'allaitement au sein, à ce trait seulement. Elle le généralise à tous les traits psychiques et psychologiques. Elle nous prévient par exemple contre le lait de la prostituée, de l'alcoolique, de la mangeuse de la viande de porc etc.: *«N'amène pas ton bébé chez elles».*³³ Ce texte nous demande de ne pas confier nos nourrissons à de telles nourrices, afin d'éviter que l'allaitement à leur sein ne coïncide avec leur consommation de l'alcool ou de la viande de porc.

³¹ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 23, Hadith 1: "Les Statuts des enfants"

³² "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 23, Hadith 4: "Les Statuts des enfants"

³³ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 76, Hadith 6: "Les Statuts des enfants".

Récapitulons : ces recommandations, qu'elles se rapportent à l'allaitement ou aux lochies, constituent un prolongement de celles relatives aux étapes prénatales, et toutes contribuent à l'amélioration de la progéniture à travers l'hérédité accidentelle.

Quant au facteur de l'éducation sociale ou du milicu, les recommandations de la législation islamique revêtent une autre forme, étant donné que la fonction ou la tâche culturelle de l'être humain se réalise essentiellement à travers l'éducation, laquelle se divise en deux étapes :

- 1- L'étape de la pré-maturité
- 2- L'étape de la maturité et suivant

Il est à remarquer que cette division des étapes de l'éducation faite par la législation islamique est fonction du principe de la récompense et du châtement, c'est-à-dire de l'assujettissement (*taklif*)³⁴ et du non-assujettissement de l'individu aux instructions de la Loi islamique. Dans la première étape, celle de la prématurité, l'individu est soustrait à ce principe, lequel prend effet à partir de la seconde étape. Mais en dehors du cadre de l'assujettissement et du non-assujettissement la législation islamique fait interférer les deux étapes, en soumettant la période de

³⁴ Tout musulman est comptable (responsable) de ses actes et de ses obligations devant Allah dès qu'il atteint la majorité légale. En d'autres termes il est assujetti (*mukallaf*) aux obligations et aux interdictions de la Loi islamique. L'assujettissement (*taklif*) commence donc avec la majorité légale. Avant cet âge, le musulman est non-assujetti.

(ce que la recherche laïque appelle) l'adolescence à l'étape du pré-assujettissement aussi, pour ce qui concerne l'importance de l'éducation et les traces qu'elle laisse sur la future personnalité. Elle concorde ainsi, sur ce plan, avec la recherche laïque qui aborde l'éducation pendant les étapes de l'enfance et de l'adolescence. Et c'est ce que nous allons montrer dans notre développement du point de vue islamique sur ce sujet dans les prochains chapitres.

Chapitre 2

L'Étape de la Première enfance

Préambule :

La recherche laïque établit quatre étapes du développement de la personnalité :

1- La première ou la petite enfance qui va de la naissance à la septième année

2- L'enfance tardive (seconde enfance): de 7 à 14 ans

3- L'adolescence: de 14 à 21 ans;

4- La maturité: de 21 ans jusqu'à la fin

Les textes islamiques tendent à établir la même division.

Ce qui nous intéresse dans cette division, c'est le lien du développement de l'individu avec le processus de l'éducation sociale ou l'apprentissage en général. Si l'on excepte l'étape de la maturité dans laquelle la personnalité recouvre son indépendance et établit ses limites générales, les trois étapes précédentes demeurent exposées à diverses formes de développement, chaque étape se caractérisant par des traits spécifiques et exigeant un type d'éducation ou d'apprentissage approprié à ces traits.

Certes, même la dernière étape (l'étape de la maturité) demeure, en réalité, perméable à

l'apprentissage, et celui-ci, considéré dans son acception finale, se détermine dans cette étape d'une façon consciente, puisque l'adulte assume la responsabilité totale de son apprentissage. Mais le but de l'apprentissage ou de l'éducation selon les étapes précitées reste lié au processus du développement, lequel ne s'arrête qu'à la fin de la troisième étape.

De là, les trois étapes concernées (première enfance, seconde enfance, adolescence) continuent à faire l'objet du soin des chercheurs tant qu'elles sont liées au développement, lequel est à son tour lié à la formation et à ses répercussions sur le futur de la personnalité (c'est-à-dire à sa quatrième étape).

Bien que la législation islamique concorde avec certaines lignes de la conception laïque de ces étapes, elle possède un point de vue spécifique qui la distingue complètement de cette dernière. En effet, alors que les courants laïcs présentent certaines conclusions comme étant des faits établis, concernant notamment le rôle de l'enfance dans l'avenir de la personnalité, l'Islam soutient un point diamétralement opposé, ce qui incite à ne pas sous-estimer la divergence entre les deux conceptions, islamique et laïque dans ce domaine. C'est ce que nous allons voir à travers notre étude des trois étapes du développement de la personnalité.

1- L'étape de la première enfance

Cette étape couvre les six ou sept premières années de la vie de l'enfant.

Les chercheurs laïcs confèrent à cette phase une importance primordiale et exagérée, au point qu'ils la considèrent comme le facteur déterminant de la personnalité, dont le comportement futur serait prédéterminé par les traits acquis lors de la première enfance. En fait, il est à croire que les recherches laïques commettent une erreur scientifique majeure en attribuant à la première enfance cette importance induite, surtout lorsqu'elles considèrent les premiers mois, ou les deux ou trois premières années de l'enfant comme l'élément décisif du comportement futur de la personnalité.

Bien que nous discutions plus loin cette conception des courants laïcs dans leurs contextes respectifs, nous sommes obligés de signaler ici la méprise dans laquelle tombent les psychologues, les éducateurs et les sociologues en exagérant l'importance de la première enfance, et en oubliant le rôle de l'amendement (la correction) du comportement, et le rôle de la conscience ou de ce qu'ils appellent "le moi" (l'ego) et sa capacité à contrôler et à réguler ce comportement. On pourrait dire même, que tous les efforts des éducateurs et des psychologues cliniciens seraient vains et inutiles, ou que leur raison d'être même disparaîtrait, si nous admettions que le comportement humain se décide pendant les premières années de l'enfance. Heureusement bon nombre des courants pédagogiques, psychologiques et psychopédagogiques modernes commencent à mettre en doute le rôle déterminant de l'enfance, et à souligner le facteur de la "conscience" et des expériences adultes, sans

toutefois négliger l'enfance, mais se contentant de la dépouiller du caractère exagéré de l'importance dont l'ont affublé les prédécesseurs.

L'Islam a résolu le problème en accordant à la première enfance une importance mesurée - en la qualifiant: d'étape du jeu - et en mettant l'accent, en revanche, sur le rôle de la seconde enfance.

Donc, en la qualifiant d'étape de jeu, l'Islam lui ôte carrément le caractère décisif que lui prête le courant laïc. Car, qui dit jeu dit activité physique ou mentale purement gratuite, qui n'a, dans la conscience de la personne qui s'y livre, d'autre but que le plaisir qu'elle procure. Autrement dit, pendant cette étape il n'est pas possible de donner aux expériences mentales de l'enfant un caractère de cohérence et de constance, étant donné que son développement mental n'est pas propice à une expérience éducative sérieuse qui requiert un certain degré de maturité. De là, la législation islamique a retenu de cette étape son caractère essentiellement ludique.

Ci-après quelques-uns des textes islamiques sur le sujet :

1- *«Laisse ton enfant jouer pendant (les premiers) sept ans, éduque-le pendant les sept ans suivants, et oblige-le pendant les sept années qui suivent».*³⁵

³⁵ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 83, Hadith 4: "Les Statuts des enfants".

2- «Laisse ton enfant jouer pendant sept ans, oblige-le pendant sept ans...».³⁶

3- «L'enfant joue pendant sept ans, apprend le livre pendant sept ans, et apprend le licite (halâl) et l'illicite (harâm) pendant sept ans».³⁷

Ces textes indiquent indubitablement que les sept premières années de l'enfance se caractérisent par le jeu, les sept années suivantes, par l'éducation et la formation fondées uniquement sur l'entraînement (l'apprentissage et non la contrainte), les sept années qui les suivent (les années de l'adolescence), par l'obligation.

Nous aborderons exhaustivement l'étape de la seconde enfance et celle de l'adolescence, à la lumière des textes précités et d'autres, plus loin. Ce qui nous occupe maintenant, c'est d'attirer l'attention sur le caractère ludique de l'étape de la première enfance, d'après l'unanimité des textes islamiques, lesquels nous conduisent à réfuter comme erronée toute théorie qui attribue à cette étape une importance pédagogique notable.

Le Hadith suivant du Prophète (P) ne laisse aucun doute quant à la nature foncièrement ludique de l'étape de la première enfance :

³⁶ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 82, Hadith 1: «Les Statuts des enfants».

³⁷ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 83, Hadith 1: «Les Statuts des enfants».

«L'enfant est maître durant sept ans, et esclave durant sept ans».³⁸

Le Prophète (P) a qualifié l'enfant de la première étape de “*maître*”, et celui de la seconde d’“*esclave*”, termes on ne peut plus révélateurs et significatifs. En effet, le “*maître*” est quelqu'un qui ne reçoit d'ordres de personne, il est son propre maître, ce qui signifie que cette phase de développement de l'enfant ne lui permet pas d'accepter des ordres, c'est-à-dire des instructions, des directives et des obligations. Il a besoin d'exercer ses activités avec une liberté sans restrictions manifestes, la liberté de jouer.

Et c'est contrairement à l'enfant de la deuxième étape (7-14 ans), que le Messager d'Allah (P) a comparé à l'esclave, lequel est censé recevoir et exécuter les ordres, c'est dire qu'il est préparé au processus de formation et d'entraînement.

Cependant, il faut préciser tout de suite que le fait de mettre en évidence le caractère ludique de l'étape de la première enfance, signifie moins la négation de l'importance même de l'éducation et de l'entraînement qu'on y dispense à l'enfant, et plus la contestation du caractère déterminant et primordial de cette importance, tel que le lui prêtent ceux qui affirment que le comportement futur de la personnalité aura été irréversiblement déterminé par l'éducation qu'a reçue l'enfant pendant cette étape. C'est

³⁸ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 83, Hadith 7: “Les Statuts des enfants”.

pourquoi, la législation islamique n'est pas sans prévoir pour ladite étape une certaine forme d'entraînement, certes partielle, mais appropriée au développement mental et physique de l'enfant. Elle s'applique même à déterminer les différentes phases de cette étape et à esquisser le type d'entraînement élémentaire et léger, propice à chacune d'elles. En un mot, la législation islamique, tout en soulignant le caractère essentiellement ludique de cette étape, tient compte de l'importance d'une certaine forme d'entraînement à y dispenser, mais sans charger celui-ci du même poids dont le charge le courant laïc.

Ceci, on peut le constater dans le hadith éducatif suivant, où l'Imam al-Sâdiq (p) laisse percevoir six phases de l'étape de la première enfance, dans lesquelles on devine comment se dessinent les courbes du développement mental de l'enfant :

«Lorsque l'enfant atteint l'âge de trois ans, on lui répète sept fois la formule "lâ ilâha illâllâh" (il n'y a de Dieu qu'Allah), et on le laisse jusqu'à ce qu'il ait trois ans, sept mois et vingt jours, où on lui dit sept fois : "Mohammadun Rassûl-ullâh" (Mohammad est le Messager d'Allah -P-). On le laisse encore jusqu'à ce qu'il complète les quatre ans pour lui dire sept fois: "Allâhumma çalli 'alâ Mohammadin wa âle Muhammad" (Ô Allah ! Prie sur Mohammad et sur les membres de la Famille de Mohammad). Puis on le laisse jusqu'à ce qu'il achève ses cinq ans où on lui demande : "Laquelle est ta main droite et laquelle est ta main gauche ?". S'il répond correctement, on doit l'orienter vers la direction de la Qiblah (la direction

de la Mecque), et on lui dit : “Prosterne-toi”. Puis on le laisse jusqu’à ce qu’il vienne au terme de ses six ans, où on lui apprend comment prier, comment s’agenouiller et comment se prosterner et ce jusqu’à l’âge de sept ans. Lorsqu’il aura complété ses sept ans, on lui dit : “Lave-toi le visage et les (paumes des) mains”. S’il le fait, on lui dit : “Fais la prière”, et ce jusqu’à ce qu’il atteigne l’âge de neuf ans, où on lui apprend à faire la Prière (çalât) et l’ablution (wudhû’), tout en prévoyant, le cas échéant, une punition corporelle, s’il les néglige».³⁹

Comme on peut le constater, ce texte nous révèle non seulement l’importance (relative) de l’apprentissage élémentaire pendant la première étape de l’enfance, mais aussi, et de là sa valeur éducationnelle, les phases du développement mental de l’enfant, jusqu’à l’âge de neuf ans, c’est-à-dire jusqu’à la première phase de la seconde étape, alors que la psychologie infantile tâtonne encore⁴⁰ dans leur définition, et présente des hypothèses divergentes et contradictoires quant à leur distinction quantitative et qualitative précise.

Peut-être la première chose qui se signale à l’esprit du lecteur concernant le processus de l’apprentissage dans ce texte est-il le choix pédagogique du “vocabulaire” utilisé (glorification d’Allah) et de

³⁹ “Wasâ’il al-Chí’ah”, Bâb 82, Hadith 3: “Les Statuts des enfants”.

⁴⁰ Cette étude a été réalisée au début des années 1980 (NdT).

“l’acte” demandé (les gestes de la prière) à l’enfant. On remarque ainsi, que le texte a recouru au langage et à l’acte culturels, c’est-à-dire langage et acte qui se rapportent au concept de culte (lequel constitue le but céleste de l’existence de l’homme), et plus précisément à l’une de ses principales applications: la Prière et ses préliminaires (l’ablution).

La deuxième remarque est que le texte néglige la période antérieure à l’âge de trois ans, et fixe cet âge comme début de l’apprentissage, ce qui laisse deviner que les trois premières années de la vie de l’enfant ne sont pas réceptives à l’entraînement pédagogique qui nécessite une plus grande aptitude mentale, dont le développement commence au terme de la troisième année.

Les études laïques font référence au processus du transfert de l’enfant de l’étape dite de la “perception” à l’étape de la “perception symbolique” ou imaginative. Mais leurs expériences dans ce domaine aboutissent à des conclusions divergentes quant à l’évaluation du volume de l’étape du transfert. En revanche, la législation islamique a tranché la question en fixant le début de l’apprentissage symbolique à l’âge de trois ans accomplis, où elle nous demande de commencer à entraîner l’enfant à la formule : *«Il n’y a de Dieu qu’Allah»*. Or, lorsque nous méditons cette formule, nous constatons qu’elle requiert une sorte de “pensée symbolique”, imaginative ou conceptuelle, en ce sens que l’enfant commence à cet âge à dépasser l’étape de la perception vers celle de la “perception symbolique” ou en d’autres termes, la formule *«Il n’y*

a de Dieu qu'Allah», enseignée à l'enfant, signifie que l'esprit de celui-ci commence à dépasser les phénomènes sensibles (ce qu'il entend, voit et touche) qui l'entourent vers la "perception" de certaines "relations" entre les phénomènes perceptibles sur le plan de la localisation, et certaines notions temporelles, telles que le "présent" de l'enfant et sa relation avec le "futur" de ses expériences, c'est-à-dire des expériences semblables à celles qu'il a vécues et dont il prévoit l'occurrence future.

La perception de telles relations est incarnée clairement par la formule «*Il n'y a de Dieu qu'Allah*», étant donné qu'elle relie entre des entités ou des exemples sensibles que l'enfant a perçus dans ces expériences passées, et une existence dont il n'a pas l'expérience, mais qui est non perceptible (non sensible).

Avec l'écoulement des mois, des semaines et des jours, c'est-à-dire après 230 jours, l'enfant semble atteindre une nouvelle phase de développement mental, de sorte que sa perception symbolique de phénomènes lui permette de percevoir la relation entre «*Allah*» et «*Mohammad est le Messager d'Allah*». C'est du moins ce qui ressort clairement de la recommandation islamique précitée : «*et on le laisse jusqu'à ce qu'il ait trois ans, sept mois et vingt jours, où on lui dit sept fois : "Mohammad (P) est le Messager d'Allah"*».

Il est clair que la perception symbolique accuse un développement certain, lorsque l'enfant, après avoir appris "Allah", parvient à établir une relation entre ce

concept et le concept “Le Messager d’Allah” : car ici il commence à relier deux phénomènes fondés sur une même base: le “symbole”, la “conception”, ou l’“imagination”, alors que sa perception au cours de la phase précédente reposait sur une relation entre deux phénomènes différents: l’un “sensible”, en l’occurrence ses expériences des trois années écoulées, l’autre “abstrait”, en l’occurrence le concept “Allah” auquel on sensibilise son esprit. En d’autres termes les deux parties de la perception (ou les deux termes de la relation) pendant la première phase étaient (sensible-abstrait), alors qu’elles sont (abstrait-abstrait), dans la seconde phase, puisque le mot “Allah” est abstrait de même que le mot “Mohammad” en tant que “Messager” et non en tant qu’une personne, bien entendu, étant donné que le concept “message” n’est pas encore familier à l’esprit de l’enfant.

Puis s’ensuit la troisième phase du développement mental de l’enfant après 130 jours, c’est-à-dire lorsqu’il aura atteint l’âge de quatre ans accomplis, où la législation islamique nous demande de l’entraîner à la formule : «*Ô mon Dieu ! Prie sur Mohammad et les membres de la Famille de Mohammad*». Cette nouvelle phase de développement marque une croissance notable dans la perception symbolique de l’enfant, dans la mesure où on constate la disparition du lien entre le mot “Allah” et le mot “Mohammad” lien établi dans la phase précédente par la formule «*Mohammad est le Messager d’Allah*», ce qui signifie que l’on crée pour l’enfant l’occasion de pratiquer une perception indépendante, en l’occurrence «*la prière*

sur Mohammad...» abstraction faite de sa qualité de Messenger de Dieu. Autrement dit, dans cette nouvelle phase de la perception, l'enfant réagit à un concept indépendant et non à un concept nécessitant la perception de la relation entre deux phénomènes.

Récapitulons pour mieux clarifier ce qui précède avant d'aborder la quatrième phase du développement mental de l'enfant dans la première étape de sa croissance :

- La première phase du développement consistait à établir dans l'esprit de l'enfant une relation entre un monde "sensible", son monde à lui, et un monde "abstrait", le nouveau monde, (Allah).

- Dans la deuxième phase il s'agissait d'établir une relation dans l'esprit de l'enfant entre ce nouveau monde (Allah) dont il avait acquis une expérience relative ou avec lequel il a fait vaguement connaissance, et un autre nouveau monde : «*le Prophète est le messagèr d'Allah*».

- La troisième phase, visait à atteindre un nouveau développement de perception, en supprimant radicalement l'ancienne relation établie entre (Allah et le messager) et en percevant la personnalité de Mohammad d'une façon indépendante, sans représentation des deux parties de cette ancienne relation.

Arrive ensuite une nouvelle phase de développement de la perception avec l'âge de cinq ans accomplis. Il est à noter que dans cette phase le développement de la perception n'est pas uniforme

pour tous les enfants et peut varier d'un enfant à l'autre. Les recherches laïques elles aussi ont conclu à l'existence de cette différence entre les enfants concernant leur développement mental et leur aptitude à l'apprentissage pendant cette phase. L'âge où cette différence apparaît varie entre cinq ans et six ans, mais l'âge de six ans constitue pour la plupart des enfants la phase décisive du développement mental, âge auquel commence généralement leur scolarisation. Toutefois, certains enfants semblent aptes à être scolarisés à l'âge de cinq ans, de l'avis même d'un bon nombre de psychologues et de pédagogues.

La législation islamique, représentée par le texte qui nous occupe, projette un éclairage complet sur ce sujet, en signalant la différence de développement chez les enfants à l'âge de cinq ans, et en proposant un mode de détermination de cette différence et de l'aptitude mentale de l'enfant à cet âge à travers la question suivante qu'on doit lui poser : «*Laquelle est ta main droite et laquelle est ta main gauche ?*». Si l'enfant répond correctement, nous pouvons déduire qu'il a atteint à cet âge une phase de développement qui le qualifie à l'entrée au seuil de ce que les chercheurs laïcs appellent "l'étape du primaire" ou de la seconde enfance.

Mais fait significatif qu'il importe de noter, le texte nous demande d'entraîner l'enfant uniquement à la prosternation (une partie de la prière), au cas où il passe le test, et non l'accomplissement de la prière dans sa totalité, acte qu'il réserve pour la sixième année.

Cela signifie-t-il que le surplus de développement chez les enfants qui accusent une avance sur les autres à l'âge de cinq ans, est un développement relatif qui ne les qualifie quand même pas pour entrer dans la même classe que ceux qui sont âgés de six ans? Probablement oui. Car, l'âge de cinq ans ne permet apparemment pas à l'enfant de recevoir le même niveau d'enseignement que les enfants de six et sept ans. La preuve en est que le texte de l'Imam al-Sâdiq (p) recommande d'apprendre à l'enfant doué la prosternation seulement et non la prière complète, alors que l'apprentissage de celle-ci est requis pour les enfants ordinaires âgés de six et sept ans, ce qui suppose que ceux-ci sont plus aptes à l'apprentissage que l'enfant doué de cinq ans.

La question qui se pose maintenant est de savoir si la différence de développement est restreinte à l'âge de cinq ans, ou bien si elle peut s'étendre à l'âge de six et de sept ans ? Il semble qu'elle ne soit pas limitée à l'âge de cinq ans, et que l'âge de six ans en représente une première phase et l'âge de sept ans, la phase finale. Sans doute la différence développement qu'on remarquera dans l'étape de l'adolescence et qui oscille entre l'âge de 13, 14 et 15 ans, n'est-elle pas sans rapport avec ce phénomène (différence de développement qui se signale en partie à l'âge de six et en partie à l'âge de sept ans). En tout état de cause, le texte suivant corrobore ce que nous venons d'avancer à propos de ce phénomène. En effet l'Imam (p) dit, par exemple :

*«Laisse ton enfant jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de six ans accomplis, pour lui apprendre le livre pendant six ans...».*⁴¹

Ce texte peut apporter un peu plus de lumière au problème de la détermination de l'âge chronologique réceptif à l'apprentissage ou ouvrant l'entrée de la seconde étape de l'enfance: les années du primaire, dans la mesure où il fait suite au texte précité de l'Imam al-Sâdiq (p), lequel recommande de tester le développement mental de l'enfant à l'âge de cinq ans, et où il nous permet d'inférer que l'âge de six ans qu'il désigne comme limite de la seconde étape de l'enfance tient compte de l'existence d'une certaine différence de développement d'un enfant à l'autre, à cet âge, ou d'une différence intermédiaire entre l'âge de cinq ans et l'âge de sept ans, alors que les textes qui fixent cette limite à l'âge de sept ans désignent tous les enfants en général (sans tenir compte des cas de certains enfants chez qui ladite limite peut intervenir à l'âge de cinq ou six ans). En un mot, l'âge de sept ans constitue la règle, celui de six ans, l'exception, et celui de cinq ans le plus haut degré de croissance rapide des cas exceptionnels.

Les textes islamiques font référence à cette différence entre les enfants, dans d'autres domaines de la législation islamique, par exemple, lorsqu'ils parlent de la prière sur un enfant mort à l'âge de cinq ans, à condition qu'il ait été doué de discernement

⁴¹ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 82, Hadith 2: "Les Statuts des enfants".

(c'est-à-dire faisant partie des cas exceptionnels). En effet, à la question : «Doit-on faire la prière de mort sur un enfant décédé à l'âge de cinq ans?» qu'on a posée à l'Imam (p), il répondit :

*«S'il avait pu comprendre la Prière, on fait la prière sur lui».*⁴²

Cela signifie que l'âge de cinq ans est régi par le même critère que l'âge de six ans.

Cependant, lorsqu'on interroge le texte pédagogique de l'Imam al-Sâdiq (p), nous pouvons nous assurer que le niveau de développement mental des enfants de cinq ans, doués de discernement n'atteint pas celui des enfants ordinaires âgés de six ans, mais s'en rapproche. Et ce niveau leur permet d'apprendre la prosternation seulement, et non la totalité de la prière, comme c'est le cas pour les enfants de six ans.

Même le texte qui prescrit la prière mortuaire sur le corps de l'enfant qui comprenait la prière, s'explique par la croissance relative et non absolue de son niveau de développement mental.

En tout état de cause, la sixième année de la vie de l'enfant demeure le critère de l'entrée de celui-ci dans l'étape qui le qualifie pour le processus de l'apprentissage sérieux. C'est ce que nous suggère le texte suivant :

⁴²«Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 13, Hadith 4: «La prière mortuaire».

«...Puis, on le laisse jusqu'à ce qu'il complète ses six ans, et lorsqu'il aura atteint cet âge, il doit prier. On lui apprend l'agenouillement (rukû') et la prosternation (sujûd) jusqu'à ce qu'il accomplisse ses sept ans. Lorsqu'il aura atteint l'âge de sept ans accomplis, on lui dit : "Lave ton visage et tes mains". Lorsqu'il l'aura fait, on lui dit : "Prie!"».

Notons d'abord que ce texte qui recommande d'apprendre la prière à l'enfant âgé de six ans , propose cet âge comme l'âge propice au processus de l'apprentissage sérieux, la prière étant un objet de l'apprentissage comme tout autre. Notons ensuite que le texte laisse entendre toutefois que le processus d'apprentissage proposé à cet âge est incomplet, dans la mesure où la prière comporte des préliminaires, en l'occurrence l'ablution (*wudhû'*), laquelle est recommandée à l'âge de sept ans. Par conséquent c'est à cet âge qui marque le début du processus complet de l'apprentissage: *«Lorsqu'il aura atteint l'âge de sept ans accomplis, on lui dit : "Lave ton visage et tes mains". Lorsqu'il l'aura fait, on lui dit: "Prie!"»*. Et c'est à cet âge que l'enfant entre dans le seuil de la seconde étape de l'enfance, ou quitte l'étape ludique pour celle de "l'éducation", de "l'apprentissage", de "l'obligation" ou de tout autre terme que la législation islamique use pour désigner la seconde étape de l'enfance.

Ayant appris de ce qui précède que la première étape de l'enfance comporte six phases de développement mental et moteur, selon la législation islamique, il n'est pas inutile de revenir au point de

vue de la recherche laïque sur ce sujet. Comme nous l'avons dit, celle-ci n'est pas parvenue à déterminer des phases chronologiques précises du développement mental de la première étape de l'enfance. Toutefois il y a un quasi-consensus sur l'âge de trois ans comme étant le début de la phase de la pensée symbolique. Par ailleurs les recherches laïques divisent cette phase en trois sous-phases :

- 1- Les débuts conceptuels
- 2- La conception simple
- 3- La conception détaillée

Cependant ces phases partielles du développement ne comportent pas les mêmes précisions chronologiques (en mois, semaines et jours) que nous avons remarquées dans le texte islamique. En tout état de cause, les divergences entre les chercheurs sur ce sujet rendent difficile toute tentative de détermination, scientifiquement fiable, des phases du développement.

Par conséquent, les pédagogues peuvent se référer au document précité de l'Imam al-Sâdiq (p) pour entraîner l'enfant à l'acquisition de toutes les aptitudes mentales recherchées, en tenant compte des différentes phases de la perception symbolique, dont chacune comporte un nombre précis de jours, de semaines et de mois.

Avant de clore notre exposé sur l'étape de la première enfance, il est opportun de rappeler les traits qui la caractérisent, selon l'optique de la législation islamique :

1- Le jeu en général est le trait dominant de cette étape

2- Certaines formes d'entraînement à l'apprentissage peuvent avoir lieu aux côtés du jeu, en tenant compte des phases secondaires du développement.

3- Les trois premières années de la vie de l'enfant - réservées exclusivement au jeu - ne sont pas soumises à ces formes d'entraînement élémentaire.

4- Lorsque l'enfant atteint l'âge de cinq, six ou sept ans, selon le cas et selon le niveau de son développement mental, il est qualifié pour passer d'une étape de développement (l'étape de la première enfance) à la suivante (l'étape de la seconde enfance). À noter toutefois que l'âge de sept ans, demeure, dans tous les cas, l'année charnière entre les deux étapes.

Conclusion : Le jeu reste le trait caractéristique prédominant de l'étape de la première enfance, alors que l'entraînement y est un élément secondaire. Et on doit donc laisser l'enfant évoluer, pendant cette étape, selon le caractère prédominant de celle-ci : le jeu.

Sans doute le fait que la législation islamique recommande de porter l'enfant avec tendresse, de le couvrir de petits soins, et de lui éviter tout traitement empreint de sévérité, confirme-t-il le caractère essentiellement ludique de cette étape, et lui ôte-t-il toute nécessité d'entraînement, lequel requiert une sorte de discernement que l'enfant n'acquiert qu'au cours de la seconde étape de l'enfance.

Aussi demande-t-elle aux parents de ne pas frapper ou brutaliser leur enfant quand il pleure, notamment pendant la première année de sa vie, de même qu'elle leur enjoint de l'embrasser, de le cajoler, de le couvrir, et de jouer aux enfants (faire des gamineries) avec lui, afin qu'ils demeurent conscients de la nature ludique de cette étape et qu'ils s'abstiennent de charger celle-ci de toute forme d'entraînement susceptible de laisser des séquelles sur son comportement futur.

Heureusement, quelques études laïques sont parvenues à la conclusion que si on entraîne l'enfant de deux ans à certaines aptitudes motrices (physique), on remarque qu'il ne différera pas d'un autre enfant qui n'aura pas été soumis au même entraînement, ce qui indique que l'apprentissage dispensé à un enfant avant qu'il n'atteigne une phase déterminée de maturité, ne produit pas un effet notable. Cette expérience nous permet de mieux réaliser l'importance et la pertinence de la recommandation islamique de ne pas frapper un enfant qui pleure pour le faire taire, mais de le couvrir plutôt de tendresse, étant donnée que l'entraînement à ce bas âge s'est avéré improductif ou infructueux.

Bien sûr, il est possible que brutaliser l'enfant laisse des séquelles sur sa personnalité, dans la mesure où cet acte se reflète sur son état psychique et l'expose à l'anomalie, en raison de son incapacité à supporter les difficultés et la vie dure. Mais il y a une grande différence entre l'avis selon lequel le type d'entraînement auquel est soumis l'enfant laissera des

traces sur sa personnalité et celui selon lequel la dureté ou la brutalité (qu'elles soient physiques ou psychologiques: peur soudaine) influe sur sa vie mentale, de même qu'il y a une différence entre l'opinion selon laquelle la constitution de la personnalité ne pourrait pas être modifiée ou amendée si elle avait été façonnée d'une certaine manière lors de l'enfance, et celle qui affirme, au contraire, qu'une telle modification ou un tel amendement reste toujours tout à fait possible dans la mesure où la "conscience" pendant l'étape de la maturité a le dernier mot en matière⁴³ de caractères acquis pendant l'enfance. De la même façon il faut différencier entre les petits soins et la tendresse dont on doit couvrir l'enfant selon la législation islamique (principe général de l'éducation de l'enfant), et certaines théories laïques (telle celle de Freud relative à la sexualité infantile) qui tentent de

⁴³ Il y a une différence de taille et d'importance primordiale entre les théories laïques et la législation islamique en ce qui concerne le rôle de l'enfance dans la formation de la personnalité, car elle touche au principe de la responsabilité chez l'adulte. Pour les théories laïques qui attribuent à l'étape de l'enfance un rôle décisif et déterminant dans la formation de la personnalité future de l'individu, le comportement et la conduite de l'adulte étant prédéterminés par l'éducation reçue ou les circonstances vécues pendant l'enfance, sa responsabilité est sinon dérogée, du moins partielle, lorsqu'il se livre à des agissements condamnables. En revanche, la législation islamique qui considère l'adulte comme comptable et responsable de ses actes, récuse le rôle déterminant de l'enfance dans la formation définitive de la personnalité de l'adulte, et insiste sur la conscience de ce dernier et sa capacité à réformer son comportement et ses caractères acquis pendant l'enfance. (Ndt)

trouver un lien entre une prétendue activité sexuelle infantine et son reflet sur le comportement de la personnalité mature, d'une part, et puis entre ceci et le principe d'un traitement "tendre" ou "sévère", à réserver à ladite activité chez l'enfant.

La législation islamique rejette absolument l'existence de tels liens, étant donné qu'elle a mis fondamentalement l'accent sur la nature ludique de cette étape et sur son imperméabilité à toute activité qui ne concorde pas avec le développement mental, psychologique et physique des enfants en ce bas âge. Toutefois elle ne récuse pas le principe général du type spécifique de l'éducation propre à cette étape, à savoir "les tendres soins" dont on doit entourer les enfants, ni la possibilité des effets de ces soins sur le comportement futur de leurs personnalités, mais sans conférer à cette possibilité un caractère absolu et inévitable qui s'oppose au principe du rôle de la conscience de l'adulte dans l'amendement et la modification du comportement ou du caractère acquis pendant la première étape de l'enfance.

En tout état de cause, les recherches laïques s'accordent unanimement pour admettre qu'entourer l'enfant de tendres soins constitue le juste principe qui lui fait acquérir un comportement futur, sain et normal, alors qu'un traitement sévère développerait chez lui des tendances agressives notables. Le même résultat négatif pourrait se produire si on gâtait l'enfant, car cela cultivera en lui l'égoïsme avec tout ce qu'il comporte de haine et de désintéressement pour autrui.

La législation islamique insiste fortement sur ce dernier point (non-gâterie de l'enfant), puisque tout le comportement islamique repose sur deux principes: l'abnégation et la philanthropie (l'allocentrisme, l'altruisme, l'amour d'autrui). L'observation de ces deux principes n'est pas restreinte à l'étape de la première ou de la seconde enfance, mais couvre les deux étapes à la fois. En effet la législation islamique présente des recommandations spécifiques relativement à chacune des deux étapes, et d'autres générales se rapportant aux deux étapes à la fois, et même aux étapes de la maturité.

Toujours est-il que la tendresse en général demeure l'objet de l'attention particulière de l'Islam tant que l'enfant ressent son impuissance et sa dépendance de ses parents ou tuteurs, ou tant qu'il conçoit que ceux-ci constituent la seule source de la satisfaction de ses besoins, et ce abstraction faite de l'étape de croissance dans laquelle il se trouve, la première ou la seconde. Cependant, l'accent est mis plus sur la première étape que sur la seconde, en ce qui concerne la nécessité des tendres soins auxquels l'enfant a droit, pour la simple raison que la première est caractérisée par sa nature ludique et dénuée de tout discernement, lequel manifeste ses prémices lors de la seconde et autorise par conséquent une certaine forme de "sanction", comme nous allons le voir.

Les textes qui suivent nous donnent une idée des recommandations islamiques sur la nécessité de couvrir de tendres soins les enfants de cette étape, qui conçoivent que l'unique source de la satisfaction de

leurs besoins sont leurs tuteurs (parents) :

*«Aimez vos enfants et soyez compatissants envers eux. Si vous leur promettez quelque chose, tenez vos promesses, car ils ne peuvent concevoir autre chose que vous devez pourvoir à leurs besoins».*⁴⁴

*«Embrassez beaucoup vos enfants...».*⁴⁵

Selon l'Imam al-Sâdiq (p), un jour un homme est venu voir le Prophète (P) et lui a dit : «Je n'ai jamais embrassé un enfant!». Lorsqu'il est parti, le Prophète (P) dit :

*«Cet homme est à mon avis au nombre des gens de l'Enfer».*⁴⁶

Le Prophète (P) dit aussi :

*«Quiconque a un enfant, qu'il joue aux enfants avec lui».*⁴⁷

La raison de ces recommandations de tendresse pour les enfants tient sans doute aux effets bénéfiques de celle-ci sur leur affectivité et leur structure psychologique.

⁴⁴ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 88, Hadith 3: «Les Statuts des enfants».

⁴⁵ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 89, Hadith 3: «Les Statuts des enfants».

⁴⁶ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 89, Hadith 1: «Les Statuts des enfants».

⁴⁷ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 90, Hadith 2: «Les Statuts des enfants».

Mais si nous mettons de côté ce principe (selon lequel l'enfant ressent ses parents comme la seule source de la satisfaction de ses besoins), la recommandation de prodiguer la tendresse aux enfants s'explique par un autre principe de l'enfance: leur innocence et leur immaturité mentale.

Ce principe fait l'objet à son tour des recommandations de la législation islamique, puisque celle-ci nous demande de ne jamais brutaliser un enfant pendant sa première année d'âge. Ainsi le Prophète dit:

*«Ne frappez pas vos enfants parce qu'ils pleurent, car les pleurs des enfants pendant les quatre premiers mois de leur vie, exprime "leur attestation qu'il n'y a de Dieu qu'Allah", pendant les quatre mois suivants, "leur Prière sur le Prophète (P), et pendant les quatre mois qui les suivent, " le do'â' (l'imploration) pour leurs parents"».*⁴⁸

Ce texte dénote l'absence de toute action pédagogique pendant la première année de la vie de l'enfant, et contredit donc les hypothèses ou les affirmations de certaines recherches laïques signalant les activités de cette étape (l'étape buccale) et leurs effets sur le comportement.

La recommandation de traiter l'enfant avec beaucoup de douceur et d'affection est associée dans le domaine de l'éducation et de la formation

⁴⁸ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 63, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

psychologique à un principe important pour les recherches laïques : le phénomène de jalousie que suscite la naissance d'un nouveau-né chez son aîné, en raison de la rivalité dans la tendresse, laquelle est désormais manifestée généralement plus envers son frère cadet qu'envers lui-même. De ce fait, ils insistent sur la nécessité pour les parents de prendre garde à ce phénomène, de traiter les deux enfants avec une tendresse et une affection égale, ou du moins, de ne pas négliger l'aîné des deux, afin que cette négligence ou le traitement de faveur accordé à son frère cadet ne le prédestinent à l'acquisition de tendances agressives graves.

La législation islamique pour sa part tient compte de ce phénomène de jalousie et tente de le pallier en réclamant aux parents de partager également leur affection envers les deux enfants rivaux.

Ainsi, selon un Hadith, le Prophète (P) ayant vu un homme embrasser l'un de ses deux enfants en négligeant l'autre, lui dit :

*«Veux-tu les traiter sur un pied d'égalité !».*⁴⁹

Il va de soi que cette réclamation sous-tend le risque de l'apparition d'une tendance agressive chez l'enfant négligé.

Mais la législation islamique évoque ce problème d'une façon plus explicite et plus claire encore,

⁴⁹ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 91, Hadith 3: "Les Statuts des enfants".

lorsqu'elle rappelle aux parents, dans l'histoire de Yûsuf (Josef) et ses frères, qu'un traitement de faveur accordé à un enfant aux dépens d'un autre laissera des traces sur la future personnalité de ce dernier et développera en lui les sentiments de jalousie et d'envie, comme cela s'est produit chez les frères de Yûsuf, dont la tendance agressive fut tellement développée qu'ils n'hésitèrent pas à prendre la décision de jeter ce dernier dans un puits.

S'il ne reste aucun doute sur l'importance pédagogique que la législation islamique accorde au traitement égalitaire envers les enfants, l'Islam refuse toutefois de conférer à ce fait le caractère d'irréversibilité et de prédéterminisme dont le revêt la recherche laïque. Autrement dit, alors que les psychologues laïcs professent que la préférence montrée à un enfant par rapport à un autre aboutira inévitablement à une tendance agressive irréversible et incorrigible, l'Islam, tout en admettant l'importance d'un traitement égalitaire, refuse de considérer les effets négatifs d'un traitement préférentiel sur la personnalité future de l'enfant comme irréversibles, étant donné qu'il considère que l'étape de la maturité est la seule à même de former le caractère final et définitif de l'être humain. De là, on remarque que la législation islamique, bien qu'elle donne sa préférence au traitement égalitaire, ne récuse pas totalement un traitement préférentiel, quand la situation l'exige. Ainsi, lorsque quelqu'un demanda un jour à l'Imam Mûsâ Ibn Ja'far al-Khâdhim (p) : «Un homme qui a plusieurs enfants issus de différentes mères, peut-il préférer les uns aux autres ?», il répondit:

*«Pourquoi pas ! Mon père me préférait à (mon frère) Abdullâh !».*⁵⁰

De même, lorsqu'on demanda à l'Imam Ali al-Redhâ (p): «s'il est permis à un homme qui a plusieurs enfants, d'aimer les uns plus que les autres et de préférer les uns aux autres», il répondit :

*«Oui, car Abû Abdullâh (l'Imam al-Sâdiq) l'a fait (...) et Abû-l-Hassan (l'Imam al-Kâdhim) l'a fait ...».*⁵¹

Ces deux textes démentent donc indirectement mais indubitablement la thèse des psycho-pédagogues laïcs selon laquelle l'éducation donnée à l'enfant joue un rôle déterminant dans la formation du comportement futur de l'individu et confirment ce que nous venons de signaler à propos du caractère foncièrement ludique de l'étape de la première enfance. Et si nous reprenons l'histoire de Yûsuf et de ses frères avec plus de détails, nous remarquons qu'elle ne fait que confirmer le message indirect que nous livre le contenu des deux textes ci-dessus, à savoir que la conscience de l'adulte peut corriger les tendances acquises pendant l'étape de l'enfance. En effet, s'il est vrai que les frères de Yûsuf, animés qu'ils étaient par leur jalousie de leur frère et poussés par leur tendance agressive qui s'était développée en eux à cause de cette jalousie, ont comploté contre lui

⁵⁰ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 91, Hadith 2: "Les Statuts des enfants".

⁵¹ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 91, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

et l'ont jeté dans le puits, il n'est pas moins vrai qu'ils ont fini par avoir conscience de leurs sentiments jaloux⁵² et par les changer, lorsqu'ils ont compris la position sublime de leur frère auprès d'Allah.

Moralité : Si on se réfère à l'histoire de Yûsuf avec ses frères et au fait que les Imams ont préféré certains de leurs fils à leurs autres fils, on peut conclure que la législation islamique admet un tel traitement préférentiel dans la mesure où il n'entraînera pas de conséquences irréversibles sur le comportement futur de l'individu. Cependant l'Islam favorise le traitement égalitaire entre les enfants afin de leur épargner le processus de réforme et d'amendement du caractère, comme nous l'a recommandé l'Imam (p) en invoquant l'histoire de Yûsuf et ses frères. Par conséquent il est important que le Musulman n'adhère pas à l'opinion des psychologues laïcs qui présentent comme une évidence et une vérité indiscutable le caractère déterminant des tendances acquises pendant l'enfance. Autrement, il serait porté à décharger l'adulte de la responsabilité de son comportement et de ses actes, ce qui est une contre-vérité que l'Islam ne saurait admettre.

2- L'étape de la seconde enfance

Cette étape qu'on appelle aussi l'étape du primaire constitue la seconde partie de l'enfance. Elle

⁵² Puisqu'ils avouèrent leur jalousie à leur frère Yûsuf: «Par Dieu ! Dieu t'a préféré à nous !» (Sourate Yûsuf, 12: 91).

commence, selon la législation islamique à l'âge de sept ou six ans selon le degré du développement mental de l'enfant. L'Islam attache le plus grand soin à cette étape, soulignant son caractère didactique (d'apprentissage), par opposition au caractère ludique de l'étape précédente.

En fait la législation insiste tellement sur cette étape qu'on peut la considérer comme une base ou même la base du comportement futur de la personnalité. En effet certains textes islamiques laissent penser que le comportement futur de l'individu est quasi prédéterminé par le type d'éducation que l'enfant reçoit pendant cette étape.

Ainsi, l'Imam (p) dit :

*«Et oblige-le (ton enfant) pendant sept ans. S'il réussit, c'est parfait, autrement, il ne vaudra rien».*⁵³

L'expression: *«Il ne vaudra rien»*, indique que si la formation ou l'éducation ne réussit pas à lui faire acquérir le comportement positif, sa réforme sera quasi impossible.

Une telle insistance sur la seconde étape de l'enfance dénote évidemment là aussi l'importance primordiale de l'éducation que l'enfant y reçoit, sans que cela signifie forcément qu'il y ait irréversibilité totale, vu que la conscience de l'individu lors de l'étape de la maturité est perméable aux facteurs de

⁵³ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 82, Hadith 4: "Les Statuts des enfants".

l'expérience, des conseils et de l'orientation persistante et qu'elle peut par conséquent conduire ou contribuer à la réforme du comportement dévié. Si pourtant l'Imam (p) a employé un langage qui connote un certain prédéterminisme, c'est pour attirer notre attention sur l'importance capitale de cette étape et nous prévenir que dans certains cas le comportement acquis pendant celle-ci pourrait être irréversible.

Ce qui importe le plus de remarquer à ce propos, c'est la différence notable entre la conception islamique et la conception laïque de l'importance de chacune des deux étapes de l'enfance: alors que plusieurs courants laïcs considèrent la première étape de l'enfance comme étant l'étape déterminante dans l'acquisition ou la formation du futur comportement définitif de l'individu, pour l'Islam, c'est la seconde étape de l'enfance qui pourrait assumer ce rôle.

Les éducateurs musulmans doivent donc tenir compte de cette différence de conception et s'en tenir à celle de l'Islam, étant donné que chaque fois que les recherches laïques sont indécises et divergentes sur un sujet donné, c'est le point de vue islamique qui doit trancher.

Les recommandations islamiques relatives à cette étape insistent sur la discipline (*ta'dib*), laquelle couvre tous les domaines de l'éducation et de l'enseignement, y compris la culture et la morale.

Examinons à présent quelques-unes de ces recommandations :

Le Prophète (P) dit :

*«Un père doit enseigner à son fils le Livre d'Allah, le purifier et lui apprendre la natation».*⁵⁴

L'Imam (p) dit :

*«Le fils a trois droits sur son père, lequel doit lui choisir un bon nom, lui apprendre à écrire et le marier lorsqu'il devient majeur».*⁵⁵

Ces deux textes font référence à l'apprentissage (lecture et écriture), ainsi qu'à la culture en général, étant donné que l'enseignement du Livre d'Allah sous-tire l'enseignement des valeurs culturelles qu'il renferme.

En tout état de cause, la législation islamique attire notre attention sur l'importance de l'acquisition du savoir en général pendant l'enfance, vu qu'une telle acquisition serait difficile plus tard, notamment pendant un âge avancé de la vie des adultes.

Lisons à cet égard les textes suivants attribués aux Ahl-ul-Bayt (p) :

«Le coeur du jeune (l'enfant) est comme la terre vierge : elle accepte (accueille) tout ce qu'on y

⁵⁴ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 86, Hadith 7: «Les Statuts des enfants».

⁵⁵ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 86, Hadith 9: «Les Statuts des enfants».

jette».⁵⁶

*«Prenez l’initiative (hâtez-vous) d’apprendre le Hadith à vos enfants, avant que les marji’ah⁵⁷ vous y devancent».*⁵⁸

*«Apprenez à vos enfants de notre savoir ce qui leur sera utile grâce à Allah...».*⁵⁹ (Ce qu’Allah leur rend utile)

Ainsi, ces textes mettent l’accent sur la nécessité d’enseigner aux enfants, pendant qu’il est temps, les deux volets du savoir, l’apprentissage (l’alphabétisation) et la culture, car à cet âge propice, ils sont pareils à une terre vierge où y pousse tout ce qu’on y sème. Autrement, et comme nous le verrons plus loin, l’apprentissage risque d’être plus difficile ou moins efficace par la suite, lors de la maturité après ou même pendant l’étape de l’adolescence. Par ailleurs nous avons aperçu dans un texte précédent que si l’éducation s’avère infructueuse au cours de la deuxième étape de sept ans de la vie de l’individu (l’étape de la seconde enfance), il n’y aurait plus rien à espérer plus tard.

⁵⁶ “Wasâ’il al-Chî’ah”, Bâb 84, Hadith 6: “Les Statuts des enfants”.

⁵⁷ Secte islamique déviée qui professe, entre autre, que le péché ne contredit pas la foi.

⁵⁸ “Wasâ’il al-Chî’ah”, Bâb 84, Hadith 1: “Les Statuts des enfants”.

⁵⁹ “Wasâ’il al-Chî’ah”, Bâb 84, Hadith 5: “Les Statuts des enfants”.

En outre, l'insistance sur l'apprentissage pendant cette étape ne concerne pas seulement le domaine cognitif, mais aussi physique. Ainsi nous avons déjà vu plus haut la recommandation d'apprendre la natation à côté de l'écriture. On peut la confirmer ici par un autre Hadith où le Prophète recommande :

*«Apprenez à vos enfants la natation et le tir à l'arc».*⁶⁰

En recommandant de telles activités physiques pour l'enfant, la législation islamique vise des objectifs individuels et sociaux. L'enfant pourrait en avoir recours pour se défendre et défendre la nation islamique, en plus que de tels exercices sont bénéfiques pour la santé corporelle et psychologique de l'individu.

L'insistance de la législation islamique sur l'apprentissage de cette étape ne se limite pas aux champs des aptitudes physiques et psychiques, mais embrasse tous les autres domaines individuels et sociaux, dont l'apprentissage de la prière, qui influent sur le comportement futur de l'enfant.

Souvenons-nous du document pédagogique que nous a présenté l'Imam al-Sâdiq (p) : il nous recommandait d'entraîner l'enfant à la prière, mais sans trop d'insistance ni contrainte, dès l'âge de six ans, alors qu'il nous demandant de recourir même au châtiment physique éventuellement, à l'âge de neuf

⁶⁰ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 83, Hadith 2: "Les Statuts des enfants".

ans (donc au cours de la seconde étape de l'enfance), si l'enfant la néglige⁶¹.

Nous parlerons plus loin du rôle du châtement physique dans l'éducation de l'enfant, mais nous avons évoqué ce sujet ici pour montrer l'importance que la législation islamique attache à l'enseignement et à l'apprentissage pendant cette étape.

Ci-après deux autres textes islamiques qui nous suggèrent comment traiter avec les enfants de cette étape :

- Un père doit-il contraindre son fils à faire la prière s'il venait à la négliger pendant un ou deux jours ?, demanda-t-on à l'Imam al-Redhâ (p).
- Quel est l'âge de l'enfant ?, questionna l'Imam.
- Huit ans!, lui répondit-on.
- Gloire à Allah ! Il néglige la Prière !, s'étonna l'Imam.
- Oui ! Parce qu'il est souffrant, lui dit-on.
- Qu'il prie de la manière qu'il pourrait, insista

⁶¹ *Puis on le laisse jusqu'à ce qu'il vienne au terme de ses six ans, où on lui apprend comment prier, comment s'agenouiller et comment se prosterner et ce jusqu'à l'âge de sept ans. Lorsqu'il aura complété ses sept ans, on lui dit : "Lave-toi le visage et les (paumes des) mains". S'il le fait, on lui dit : "Fais la prière", et ce jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de neuf ans, où on lui apprend à faire la Prière (çalât) et l'ablution (wudhû'), sous peine, le cas échéant, de punition corporelle, s'il les néglige."*

l'Imam.⁶²

Le second texte nous informe que l'Imam Ali Ibn al-Hussain (p) demandait aux enfants d'accomplir la Prière du '*Ichâ*' (de la nuit) en même temps que celle du *Maghrib* (crépuscule), et disait que cela valait mieux que de dormir sans l'avoir accomplie.⁶³

De ces deux textes, rajoutés au document pédagogique précité de l'Imam al-Sâdiq (p) se dégagent les faits suivants :

1- Le discernement dans le processus de la perception constitue un caractère notable de cette étape.

2- "L'obligation" ou la "contrainte" est l'un des caractères de l'entraînement de cette étape, mais cette obligation n'est pas absolue, on peut la qualifier plutôt de quasi-obligation.

3- Le recours éventuel au châtement physique souligne l'importance vitale de l'entraînement pendant la seconde étape de l'enfance et ses conséquences sur le comportement futur de la personnalité. Car si cette étape ne prédéterminait pas le caractère futur de l'individu, l'Imam (p) n'aurait pas recommandé d'"obliger" les enfants à s'entraîner à la prière alors que celle-ci ne sera obligatoire qu'à l'âge de la

⁶² "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 3, Hadith 2: "Le nombre des prières obligatoires et surrogatoires".

⁶³ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 4, Hadith 1: "Le nombre des prières obligatoires et surrogatoires".

puberté, ni de recourir, le cas échéant, au châtement physique, à l'âge de neuf ans pour les amener à l'accomplir correctement; de même l'Imam Ali Ibn al-Hussain (p) ne leur aurait pas demandé d'accomplir la Prière du '*Ichâ*' en même temps que celle du *Maghrib*, de crainte qu'ils ne soient amenés à la négliger. Bien plus, sans cette importance de l'entraînement pendant cette étape, l'Imam al-Redhâ (p) n'aurait pas poussé les choses jusqu'à refuser de dispenser de la Prière les enfants malades tant qu'ils pourraient en adapter le mode de l'accomplissement à leur état de santé ou tant qu'ils pourraient l'accomplir de la manière la plus simplifiée ou la plus supportable.

Il est à noter que la fermeté voulue par la législation islamique pendant la seconde étape de l'enfance est liée à la nature du développement mental de l'enfant et conditionnée par le fait que ce développement atteint le stade de "discernement". C'est en tenant compte de ce trait de "discernement" qui caractérise cette étape que la législation islamique émet ces recommandations concernant les modes d'apprentissage des enfants. Toutefois il faut souligner que ledit trait de "discernement" ne revêt pas pendant cette étape le caractère complet et définitif de l'étape de la majorité. Il nécessite par conséquent un traitement qui oscille entre l'obligation ou la contrainte et le relâchement ou la tolérance, c'est-à-dire un degré intermédiaire (moyen) qui n'adopte ni le laisser-aller de la première étape de l'enfance ni la fermeté de l'étape de la majorité. En un mot, le degré de discernement demeure le critère du mode de traitement à adopter vis-à-vis de l'enfant

à cette étape de son développement. Ceci, on peut le remarquer à travers les nuances dans les recommandations islamiques concernant des situations plus ou moins similaires où se trouvent les enfants, lesquels sont traités tantôt en adultes tantôt en mineurs, selon leur degré de discernement.

Examinons les deux textes suivants pour mieux appréhender l'esprit de la législation islamique à cet égard:

1- *Il n'est pas permis de conclure des opérations de vente et d'achat avec un enfant.*⁶⁴

2- *Le Prophète (P) a interdit à un petit enfant qui ne sait pas gérer lui-même son métier de travailler, car s'il n'arrive pas à gagner, il pourrait voler.*⁶⁵

Ainsi le premier texte interdit carrément la vente et l'achat aux enfants, alors que le second formule des réserves à cet égard, réserves qui indiquent la possibilité pour l'enfant de faire un travail rémunérateur dans un cas (où il maîtrise son métier), et l'interdiction dans le cas contraire.

C'est donc l'inconstance de l'élément "discernement" et sa variation d'un enfant à l'autre, qui expliquent ces réserves.

Toutefois, celles-ci disparaissent lorsqu'on a affaire à un autre aspect financier de la vie de

⁶⁴ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 14, Hadith 1: "Le contrat et les conditions de vente".

⁶⁵ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 33, Hadith 1: "Du gain".

l'enfance, en l'occurrence le testament financier, lequel est autorisé en faveur des enfants sans restriction, comme en témoignent les deux textes suivants:

*«Lorsque l'enfant atteint l'âge de dix ans, il est permis de faire un testament en sa faveur».*⁶⁶

*«Si quelqu'un fait testament pour une somme modique en faveur d'un enfant de sept ans qui en est l'ayant droit, le testament est valide».*⁶⁷

Il ressort de ce qui précède que c'est l'importance de la somme d'argent en jeu qui détermine le degré de discernement nécessaire chez un enfant pour qu'il soit autorisé ou non à faire l'objet d'une opération financière. Ainsi, le commerce comporte un haut risque financier qui requiert un haut degré de discernement dans le calcul du gain et de la perte, ce qui fait défaut même chez certains adultes. De là son interdiction pour les enfants. Par contre le gain (le travail) ordinaire, ou toute opération financière ne mettant en jeu qu'une somme d'argent modique, le risque est anodin.

En bref, ce qui nous importe de souligner à travers les textes auxquels nous nous sommes référé, c'est le discernement qui caractérise cette étape de la seconde enfance. Mais en parlant du discernement, il s'agit

⁶⁶ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 44, Hadith 3: "Les statuts des testaments".

⁶⁷ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 44, Hadith 2: "Les statuts des testaments".

moins de lui attribuer le caractère définitif et complet qui le caractérise pendant l'étape de la maturité que d'attirer l'attention sur son importance et son rôle dans l'apprentissage pendant la seconde étape de l'enfance, dans la mesure où celle-ci pourrait déterminer le comportement futur de l'individu.

Ce rappel ou cette mise au point étant fait, notons que le développement mental de l'enfant pendant cette étape revêt un caractère moyen (intermédiaire) quant à la capacité de l'enfant à discerner les phénomènes: ce n'est ni un discernement complet tel celui dont jouissent les adultes, ni un discernement défailant tel celui qui caractérise les enfants de la première étape de l'enfance, mais un discernement qui, tout en étant marqué par l'absence de responsabilité, comporte l'obligation de s'entraîner à l'acquisition du sens de la responsabilité en prévision de l'étape de la maturité.

Nous venons de voir l'illustration de ce principe dans les textes précités qui mettent en évidence le degré de discernement chez les enfants et choisissent un traitement différent selon le cas, traitement dicté par la nature de l'affaire financière qu'ils ont à exercer et qui requiert tantôt une haute compétence que seul l'adulte peut posséder tantôt une aptitude simple dont sont dotés normalement les enfants de cette étape de la seconde enfance.

Ceci dit, le degré de discernement qui caractérise cette étape concorde avec le type d'entraînement que la législation islamique y impose et avec la méthode de contrôle du comportement à travers ledit entraînement.

En témoignent les textes suivants qui montrent comment la législation islamique traite les enfants de cette étape concernant la sexualité et comment elle leur interdit avec la plus grande fermeté non seulement toute approche sexuelle, mais aussi tout ce qui pourrait inspirer, sentir ou suggérer la sexualité. Ainsi l'Imam (p) dit :

*«Un enfant ne doit pas embrasser une femme, lorsqu'il aura dépassé l'âge de sept ans».*⁶⁸

*«On doit séparer les lits des garçons, des filles et des garçons, et des filles entre elles, à l'âge de dix ans».*⁶⁹

Et selon un autre hadith, cette séparation des enfants qu'ils soient du même sexe ou de sexe opposé à l'âge de six ans, c'est-à-dire dès le début de la seconde étape de l'enfance⁷⁰ :

*«Ne connaîtra jamais la félicité un homme qui s'accouple avec sa femme alors qu'il y a à la maison un garçon éveillé qui les voit ou entend leur parole ou leurs respirations».*⁷¹

⁶⁸ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 127, Hadith 4: “Les préliminaires de l'acte sexuel”.

⁶⁹ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 128, Hadith 1: “Les préliminaires de l'acte sexuel”.

⁷⁰ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 127, Hadith 2: “Les préliminaires de l'acte sexuel”.

⁷¹ “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 67, Hadith 2: “Les préliminaires de l'acte sexuel”.

Les principaux enseignements qui se dégagent de ces textes sont :

1- La formation, l'éducation et l'apprentissage de cette étape de la seconde enfance seront reflétés sur la future personnalité de l'enfant ;

2- L'apparition de la pulsion sexuelle et son importance pendant cette étape ;

3- La distinction de cette pulsion de toutes les autres pulsions ;

4- Le développement de cette pulsion en même temps que le développement mental de l'enfant, c'est-à-dire le discernement dont il est question ici.

Nous remarquerons plus loin que la sanction corporelle constitue un moyen notable de discipliner et de contrôler le comportement sexuel.

Les points précités indiquent tous que la capacité de "discernement" pour ce qui a trait à la pulsion sexuelle atteint un degré supérieur, comparé au degré du discernement pour ce qui concerne la pulsion pécuniaire par exemple. Car dans le cas des activités financières des enfants la législation islamique adopte une attitude variable qui oscille, comme nous avons pu le constater, entre l'interdiction, les réserves et l'acceptation, selon la nature de chaque activité et son importance, tandis que cette oscillation cède la place à une attitude tranchante de refus ou d'interdiction ferme de toutes les sortes d'activités sexuelles, que ce soit au début de cette étape ou dans ses prolongations et peu importe que les stimulus en soient forts ou

faibles.

Tout ceci confirme que le discernement va de pair avec la pulsion sexuelle pendant cette étape et que celle-ci revêt une importance capitale quant à ses conséquences sur la future personnalité de l'enfant. De là l'institution du châtiment corporel que la législation islamique a imposé pour toute activité sexuelle pendant la seconde étape de l'enfance. Il faut préciser que la pratique du châtiment en général caractérise tellement cette étape qu'il semblerait indissociablement lié à l'apprentissage. Mais l'accent est mis tout particulièrement sur le châtiment de l'activité sexuelle, pour refléter la fermeté et la sévérité des mises en garde des recommandations islamiques contre de telles activités.

Les deux textes suivants en fournissent la meilleure illustration:

1- Lorsqu'on a demandé à l'Imam al-Sâdiq (p): «quel sort faut-il réserver à un garçon non pubère qui couche avec une femme?», il répondit: *«Il doit être frappé, mais en dessous de la peine prescrite pour cet acte»*. «Et pour une esclave qui n'a pas atteint la majorité?» lui demanda-t-on. *«Elle doit être frappée, mais en dessous de la peine prescrite»*, dit-il encore.⁷²

Il est clair que le fait de frapper ou d'appliquer partiellement un châtiment corporel prescrit indique que le discernement du garçon est au-dessous de son

⁷² “Wasâ'il al-Chî'ah”, Bâb 9, Hadith 2: “La peine prescrite de l'adultère”.

niveau chez l'adulte, puisque celui-ci aura droit au châtement complet. Il signifie également que le châtement en général est un moyen pédagogique (éducatif) important dans la mesure où il contribue à amender et à discipliner le comportement, comme nous allons le voir tout de suite.

En effet, la question du châtement corporel constitue un problème psychopédagogique pour les chercheurs laïcs contemporains, lesquels se sont divisés en deux courants: l'un opte pour ce moyen pédagogique et le trouve efficace et utile, l'autre s'y oppose. Bien entendu chacun des deux courants a corroboré son point de vue par des investigations et des expériences.

Pour ce qui nous concerne, il nous importe peu cette hésitation chez les psychopédagogues laïcs, dès lors que la législation islamique tranche cette question et établit le châtement corporel, non seulement dans le domaine de la déviation sexuelle, mais aussi pour la plupart des autres déviations qui ne nous occupent pas ici.

Ce qui nous intéresse le plus dans ce domaine, c'est le châtement corporel utilisé habituellement par les éducateurs à l'école primaire et consistant à frapper l'enfant pour l'amener à apprendre.

Nous avons déjà vu que la législation islamique nous recommande de frapper l'enfant, si nécessaire, lorsqu'il néglige le *wudhû'* ou la Prière. Et lorsque nous examinons les autres recommandations islamiques nous constatons que la légitimité de ce

châtiment atteint un tel degré qu'elles n'hésitent pas à l'appliquer même à l'orphelin, lors bien même que la législation islamique insiste sur la nécessité de ne pas froisser ou blesser le sentiment de cette catégorie d'enfants, sous peine de provoquer la Colère d'Allah. Ainsi l'Imam (p) dit:

«Corrige l'orphelin de la même façon dont tu corriges ton propre enfant, et frappe-le de la même façon que tu frappes ton propre fils».

Donc le fait de recommander ce châtement même à l'orphelin dans l'apprentissage dénote l'importance de ce moyen pédagogique pendant l'étape qui nous occupe et l'importance du rôle de celle-ci dans la formation du comportement futur de la personnalité.

Quant à l'Imam Mûssâ Ibn Ja'far (p), il dit :

*«Il est recommandé de punir l'enfant pendant qu'il est petit, afin qu'il devienne clément lorsqu'il sera grand».*⁷³

Ce dernier texte établit un lien entre le châtement corporel et la formation d'une personnalité saine pendant l'étape de la maturité, puisqu'il précise que l'enfant sera clément quand il grandira. Or comme nous l'avons déjà noté, la clémence constitue le signe par excellence de la personnalité saine et équilibrée.

Rappelons encore qu'il faut comprendre le châtement corporel dans son sens précis et le lier au

⁷³ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 85, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

phénomène de discernement qui caractérise cette étape de la seconde enfance, et au type d'entraînement qui oscille entre l'obligation et le laisser-aller. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre pourquoi le texte précité de l'Imam Ali Ibn Mûssâ (p) dit «*il est recommandé*» de punir l'enfant... et non obligatoire. Cela signifie en fait que la punition corporelle est plus utile que l'absence de cette punition, et que l'application de celle-ci n'est pas obligatoire mais préférable. Il faut noter aussi qu'il y a même certains textes islamiques qui interdisent le châtement corporel, lesquels doivent être placés dans leurs contextes et interprétés dans le sens de la conclusion que nous venons de tirer des textes précédents, à savoir que le recours au châtement corporel est en règle générale préférable à l'abandon de ce moyen pédagogique. Et c'est le contexte de la situation seulement qui décide quand le recours à ce châtement est illégal et que les textes qui l'interdisent sont applicables.

Les phases du développement de la seconde étape de l'enfance:

Nous avons précisé que le châtement corporel et le type d'éducation sont fonction de la nature du développement mental (le discernement) des enfants de la seconde étape de l'enfance. Mais là il nous faudrait savoir si cette étape comporte, comme l'étape de la première enfance plusieurs phases du développement mental et quelles sont ces phases, selon la législation islamique d'une part, et d'après les investigations pédagogiques laïques, d'autre part?

Lorsqu'on se réfère aux différents documents pédagogiques concernant ce sujet, une première constatation s'impose: une phase qui se situe au milieu de cette étape, c'est-à-dire à l'âge de neuf à dix ans se détache par son importance. Ainsi, selon les psychopédagogues laïcs, l'âge de neuf ans constitue la quatrième et dernière phase du développement mental de l'enfant, ces quatre phases étant dans l'ordre: l'âge d'un mois, de deux ans, de six ans et de neuf ans. Dans leur optique, cette phase de neuf ans est le trait d'union entre le début et la fin de la seconde étape de l'enfance. Ce point de vue est plus ou moins partagé par la législation islamique qui, comme nous avons pu l'apprendre à travers le document pédagogique de l'Imam al-Sâdiq (p), détermine l'âge de neuf ans comme le début de l'application du châtiment corporel pour l'apprentissage du *wudhû'* (ablution) et de la Prière, et dispense le tuteur de l'enfant de recourir à ce moyen pédagogique avant cet âge. Un autre texte islamique confirme le contenu de ce document pour ce qui concerne la phase de l'âge de neuf ans.

En effet l'Imam Ali (p) dit :

*«On dispense les enfants jusqu'à l'âge de sept ans, on leur ordonne de prier à l'âge de neuf ans, et on les met dans des lits séparés à l'âge de dix ans».*⁷⁴

Il est à noter que ce dernier texte propose l'âge de neuf ans comme le début de l'entraînement sérieux à

⁷⁴ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 74, Hadith 5: "Les Statuts des enfants".

la prière, c'est-à-dire l'entraînement assorti d'obligation ou de contrainte, alors que tous les autres précédents textes que nous avons exposés fixaient la fin de l'âge de six ou sept ans comme le début de cet entraînement en général.

Ainsi, l'âge de neuf constitue une phase de développement importante dans la vie de l'enfant aussi bien du point de vue islamique que laïc.

Mais la législation islamique nous présente une autre phase de développement mental dans l'étape de la seconde enfance, et la situe à l'âge de dix ans. Et il semble que le passage de la phase de neuf ans à celle de dix ans incarne un développement mental important pour les aptitudes cognitives de l'enfant dans les différents domaines de ses activités.

Pour ce qui concerne le domaine sexuel, par exemple, on peut constater que dans le texte précité de l'Imam Ali (p), ainsi que dans des textes précédents⁷⁵, il est question de séparer les lits des enfants à l'âge de dix ans. Dans le domaine du testament également, c'est l'âge de dix ans qui est requis⁷⁶ pour sa validité. Cette phase de dix ans d'âge est retenue dans bien d'autres domaines, ce qui indique que le développement mental de l'enfant y est bien distinct de celui de l'âge de neuf ans.

⁷⁵ "On doit séparer les lits des garçons, des filles et des garçons, et des filles entre elles, à l'âge de dix ans".

⁷⁶ "Si l'enfant atteint l'âge de dix ans, il est permis de faire un testament en sa faveur".

En général, l'étape de la seconde enfance représente, dans ses phases, une période très importante pour l'éducation, car les aptitudes cognitives de l'enfant y atteignent le degré de discernement, lequel influe, à travers le type d'entraînement sur le comportement futur de la personnalité, ce qui est tout à l'opposé de l'étape de la première enfance, laquelle est fortement marquée par son caractère ludique.

Toutefois, il est à rappeler une fois encore qu'il ne faut pas conférer à la formation du caractère pendant toute la période de l'enfance, (dans ses deux étapes) l'aspect définitif que lui attribue la psychologie laïque (surtout en ce qui concerne la première étape).

Nous insistons à nouveau: l'éducation laïque se trompe énormément lorsqu'elle professe que la période de l'enfance prédétermine d'une façon irréversible le futur comportement de l'individu. Elle se trompe encore lorsque, certains de ses courants affirment que des pulsions, telle la pulsion sexuelle de l'enfant, déterminent sa future personnalité.⁷⁷

⁷⁷ Dans le cadre de la doctrine freudienne, la sexualité adulte constitue l'aboutissement d'un processus complexe de développement commencé dès l'enfance!; ce processus met en jeu différentes fonctions et zones corporelles (zones orale, anale et génitale) qui correspondent à des stades de l'évolution de la relation avec les adultes, et d'abord avec les parents. La période dite œdipienne est d'une importance fondamentale. L'enfant atteint entre quatre et six ans un stade de développement qui lui permet pour la première fois d'éprouver un attachement
(à suivre...)

Bien que l'interprétation sexuelle du courant freudien soit devenue un classique de la psychologie, elle conserve encore, cliniquement et académiquement parlant, quelques partisans irréductibles. Pourtant, l'examen de la biographie de Freud et des changements répétés de ses vues scientifiques vers la fin de sa vie, en plus de l'anomalie du milieu environnant qui lui avait inspiré sa théorie, devraient

⁷⁷(...suite)

émotionnel de type amoureux pour le parent de sexe opposé!; il réagit simultanément comme le rival de son parent du même sexe. L'immaturation physique et la pression sociale de l'image parentale (le triangle père-mère-enfant) condamnent l'enfant à refouler ses désirs dans le non-dit, le non-fait, c'est-à-dire l'inconscient, et transforment son premier pas vers l'âge adulte en un échec. Ce refoulement inexplicable par l'enfant provoque chez lui la peur de ses fantasmes. La solution que l'enfant invente face à cette crise émotionnelle et le niveau de persistance de ses attachements, de ses frayeurs et de ses fantasmes détermineront l'essentiel de sa vie affective adulte, en particulier ses choix d'objets amoureux.

Chaque stade du développement établi par Freud représente un type de zones de plaisir (ou zones érogènes). Dans le premier, le stade oral, l'activité sexuelle n'est pas séparée de la fonction de nutrition (suction du sein!); le deuxième, dit sadique anal, se caractérise par la rétention-expulsion des matières fécales!; le troisième, le stade phallique, précède la phase de latence entre deux et cinq ans, elle-même suivie à la puberté par le stade génital. Dans le stade phallique, les deux sexes se réfèrent à l'organe génital masculin.

Le complexe d'Œdipe, qui apparaît dans le stade phallique, correspond à l'ensemble des investissements affectifs que l'enfant porte aux deux parents: il éprouve de la haine pour le parent de même sexe et de l'amour pour le parent de sexe opposé. (Op.cit., Encyclopédie Microsoft Encarta 1997)

suffire à entamer le crédit de son interprétation du comportement.

Heureusement, le courant le plus contemporain tend à mettre l'accent sur ce que les psychologues laïcs dénomment la psychologie du "moi" (de la conscience) au lieu de la psychologie du "ça" (de l'inconscience) et ses énergies sexuelles.

Ce courant a établi que les activités de l'aptitude mentale, telles que l'apprentissage, la pensée, l'imagination, la mémoire etc. peuvent s'expliquer et se dérouler sans s'appuyer sur le concept sexuel. De même il a pu étudier les activités sexuelles sans faire appel, sauf dans un cadre très limité, au concept freudien. Mieux, certains courants contemporains ont rejeté tous ces concepts traditionnels pour affirmer que la conscience est capable d'effacer tout apprentissage ancien et d'entreprendre un nouvel apprentissage dans tous les domaines du comportement.

La conception islamique s'oppose à la théorie sexuelle de l'enfance surtout en deux points:

- L'interprétation sexuelle du comportement
- L'importance exagérée qu'elle attache à l'étape de l'enfance dans toutes ses phases sexuelles

Or, nous avons pu constater comment la législation islamique a dispensé la première enfance de toute activité fondée sur la sexualité ou sur toute autre chose, alors qu'elle a insisté sur de telles activités pendant la seconde étape de l'enfance et sur

les possibilités qu'elles laissent leurs empreintes sur le comportement futur. En revanche, le courant sexuel a présenté une vue opposée en insistant sur la première étape de l'enfance et tout particulièrement sur les trois ou quatre premières années de la vie de l'enfant, années que la législation islamique a dépouillées de toute activité et qu'elle a destinées exclusivement aux jeux.

Puis la théorie sexuelle a conféré à la seconde étape de l'enfance le caractère d'immanence sexuelle ou de sexualité immanente (sexualité cachée, endormie ou en état potentiel), c'est-à-dire qu'elle l'a dépouillée relativement du conflit sexuel, en raison de l'occupation de l'enfant aux activités de l'apprentissage cognitive ou de savoir et à tous les autres types d'activités, alors que la législation islamique a souligné le caractère sexuel manifeste et non caché de cette étape.

Certains courants modernes ont confirmé à leur tour le caractère sexuel de cette étape de la seconde enfance, tout en considérant cette sexualité comme étant l'appendice (le prolongement) de celle de la première étape, et non comme une sexualité naissante, ce qui signifie qu'ils sont tombés, en fin de compte, dans la même erreur que les courants précédents.

Ceci concerne la latence ou la manifestation de la sexualité pendant les étapes de l'enfance.

Quant au second point d'opposition entre l'Islam et la théorie de la sexualité: l'interprétation sexuelle du comportement, nous en traiterons ailleurs dans son

contexte propre. Toutefois il est opportun de signaler au passage et brièvement que le lien que cette théorie établit entre la sexualité et l'enfance, et les reflets de ce lien sur l'étape de la maturité semble très arbitraire.

En effet il est possible qu'il y ait par exemple un lien entre l'agressivité que l'enfant acquerrait en raison des contrariétés subies lors de l'allaitement (pendant le stade oral, le premier des stades du développement sexuel, selon la théorie sexuelle). Il est possible également qu'il y ait un lien quelconque de cause à effet entre la tendance à l'entêtement et la fermeté avec laquelle l'enfant a été traité (pendant le stade phallique, le deuxième stade du développement sexuel), lorsqu'on l'entraînait à la propreté en l'empêchant d'expulser à sa guise ses matières fécales, et le reflet de cet entraînement sur son comportement d'adulte.

Certes, oui, il est possible disons-nous qu'il existe un rapport entre l'entraînement ferme à l'allaitement et à la propreté, et l'émergence des tendances à l'agressivité et à l'entêtement chez l'enfant. Mais cela pourrait n'être que l'un d'une série d'éléments enchevêtrés d'entraînement qui contribuent à l'émergence desdites tendances, et non le seul facteur qui l'explique.

Certains chercheurs laïcs sont allés jusqu'à lier entre "la maladie du doute" ou "le complexe de la persécution", et le deuxième stade du développement sexuel (le stade phallique), dans lequel l'entraînement sévère et ferme à la propreté, qui inculque à l'enfant la honte de ses parties intimes ou génitales, ce qui le

conduirait finalement à la perte de l'autonomie, à tomber en proie au doute et au soupçon, et même aux délires de persécution.

Or, les expériences des familles qui pratiquent la fermeté avec l'enfant et qui lui inculquent le sentiment de pudeur vis-à-vis de ses parties génitales démentent cette explication sexuelle qui prétend que "la fermeté" et "la pudeur" engendreraient chez l'individu la phobie de choses et de personnes fictives qui le poursuivraient, ou en un mot le complexe de persécution.

Le délire de la persécution est tributaire de la nature de la constitution du système nerveux de la personnalité ou d'un choc violent précédé d'une prédisposition congénitale ou héréditaire, ou encore elle fait suite à une série de graves expériences successives d'échecs et de pressions. L'attribuer à une simple éducation sexuelle incorrecte, c'est faire une interprétation réductrice d'une situation complexe.

La théorie de la sexualité pousse son aberration à son plus haut degré lorsqu'elle lie entre l'enfance sexuelle et ses reflets sur l'étape de la maturité, en exagérant l'interprétation oedipienne qui caractérise le troisième stade du développement psychophysique, selon laquelle l'enfant entre l'âge de trois et cinq ans ressent le rôle du père avec sa mère et développe par conséquent un sentiment de haine pour lui et un désir pour sa mère. (...) Ce complexe oedipien laisserait des

traces sur sa vie future.⁷⁸

À notre avis, jamais l'histoire de la science n'a connu un revers aussi cinglant que celui qu'a subi cette doctrine et tout particulièrement dans son volet de "stade oedipien". Cependant, bien que les disciples et les collègues de son fondateur, Freud, lui aient tourné le dos, convaincus qu'ils étaient de la fragilité d'une théorie dont la véracité scientifique n'atteint pas le degré de la probabilité et encore moins de la certitude, et bien que les patients du théoricien, fussent tous, de l'avis unanime de ses biographes, issus d'un milieu social dévié, et que sa théorie elle-même ait fait l'objet de plusieurs modifications de son vivant, et enfin bien que les néo-psychanalystes freudiens aient abandonné à leur tour les lignes déviées de sa thèse, pour ne s'en tenir qu'au caractère analytique général, malgré toutes ces traverses, la théorie freudienne trouve de temps en temps certains partisans qui tentent de la faire revivre.

Heureusement, ceux-ci ne sont pas de chercheurs originaux par leurs découvertes scientifiques, mais des disciples intellectuellement soumis et dépendants, c'est-à-dire qu'ils constituent des instruments de l'application d'une théorie et non des théoriciens convaincus de leur thèse.

⁷⁸ Voir note précédent

Chapitre 3

L'étape de la maturité

1- L'adolescence

Cette étape constitue le début de la maturité. Elle boucle l'étape de l'enfance et annonce le commencement de l'étape de la responsabilité qu'Allah a assignée à l'être humain avec tout ce qu'elle comporte et entraîne de récompenses et de châtiments.

Les psychologues laïcs, ainsi que certains textes de la législation (islamique) dénomme adolescence la période de six à sept années (ou plus, selon la différence de la durée de l'étape de l'enfance que nous avons remarquée) qui marque le début de l'étape de la maturité.

Les recherches laïques confèrent à la période de l'adolescence une importance différente de celle qu'elles attachent à l'étape de l'enfance. D'après elles, schématiquement, deux principaux traits caractéristiques marquent cette étape: l'indépendance et la turbulence de la personnalité.

Indépendance, car l'adolescent commence à se sentir indépendant de sa famille.⁷⁹ Turbulence, à

⁷⁹ L'adolescence correspond au passage d'un individu
(à suivre...)

cause de l'agitation, de la versatilité ou de l'hésitation qui marque l'attitude de l'adolescent avant qu'il parvienne à sa position finale vis-à-vis de son avenir intellectuel, idéologique, économique ou social. Par ailleurs il est normal que le sentiment d'indépendance soit concomitant de l'agitation, étant donné que l'adolescence est une période transitoire entre l'étape de l'enfance et celle de la maturité, entre la dépendance et l'autonomie.

Si nous retournons à la législation islamique, nous remarquerons qu'elle procède par étapes progressives d'entraînement de l'individu à cette indépendance. Ainsi, on commence à entraîner l'enfant à une sorte de responsabilité vers la fin de l'étape de la première enfance. Cet entraînement s'amplifie peu à peu dans la seconde étape de l'enfance pour atteindre ce que nous avons appelé une "quasi-responsabilité" ou une responsabilité quasi obligatoire, prélude à la transition vers l'étape de la responsabilité totalement obligatoire. Vu l'importance de cette transition avec tout ce qu'elle comporte de "turbulence", la législation islamique y poursuit ses recommandations pédagogiques à ce sujet, la reliant aux deux étapes de l'enfance, et faisant de ces trois étapes (la première enfance, la seconde enfance et l'adolescence) une unité ou une chaîne à maillons reliés quant à leur réceptivité ou soumission à l'entraînement.

⁷⁹(...suite)

dépendant à un individu indépendant dont l'identité va lui permettre de communiquer avec les autres d'une manière adulte. (Encyclopédie Encarta, 1997) NdT.

Ici nous nous devons de rappeler de nouveau que l'étape de la "responsabilisation", c'est-à-dire le fait que l'individu encaisse les conséquences de ses obligations (récompenses ou châtements de ses actes, décernés ou encourus dans le monde ici-bas ou dans la Vie future) commence avec le tout début de l'adolescence et dès son apparition. Toutefois la législation islamique ne sépare pas le stade de l'adolescence de la chaîne qui compose la période de "l'entraînement" - lequel caractérise surtout les deux étapes de l'enfance - tout en adaptant celui-ci (l'entraînement) au degré du développement mental de l'individu dans chaque maillon (étape) de ladite chaîne. Cela signifie que l'adolescence est, elle aussi, susceptible de former ou d'amender (réformer) des comportements, lors même que l'adolescent assume la responsabilité de toute sa conduite et de tous ses actes. En d'autres termes, le sentiment d'indépendance qu'éprouve l'adolescent et son passage d'une étape à une autre requièrent à leur tour un certain entraînement en vue de compléter la cohésion de sa personnalité. C'est du moins ce qui ressort d'un précédent texte que nous avons eu l'occasion d'entrevoir:

*«L'enfant joue pendant sept ans, apprend le livre pendant les sept ans suivants et le licite et l'illicite au cours des sept ans qui suivent».*⁸⁰

⁸⁰ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 83, Hadith 1: "Les Statuts des enfants".

Cela implique donc que l'individu a appris le licite et l'illicite dès le début de l'étape de la maturité (qui couvre les derniers sept ans: 14-21), ou même qu'il en a eu quelques notions déjà pendant la seconde étape de l'enfance (la deuxième période de sept ans) de sorte qu'il assume la responsabilité de ses actes dès le début de l'adolescence et non à son terme. Par conséquent, l'énoncé «*apprend le licite et l'illicite pendant sept ans*» signifie qu'il apprend ce qui lui aurait échappé avant, ou bien la nécessité d'insister sur la poursuite de l'entraînement - en raison de la zone de turbulence que représente le stade de l'adolescence - pour compléter ou parfaire la formation de la personnalité.

Cette indépendance incomplète qui caractérise l'adolescence se dégage plus clairement d'un autre texte que nous avons déjà aperçu: «*L'enfant est maître pendant sept ans, esclave pendant, sept ans et vizir (ministre) pendant sept ans*». ⁸¹

Le texte recourt ici à une métaphore "vizir" pour mieux définir le champ de compétence de l'adolescent. En effet le vizir jouit d'une sorte d'autonomie dans les décisions qu'il prend, mais cette autonomie n'est pas aussi complète que celle du chef de l'état par exemple, auquel appartient le dernier mot. Lorsque nous renvoyons cette figure de rhétorique (vizir), au terme qu'elle exprime "adolescent", il apparaît que celui-ci tout en se sentant indépendant

⁸¹ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 83, Hadith 7: "Les Statuts des enfants".

dans ses décisions, doit se soumettre au droit de regard du “chef de l'état”, en l'occurrence l'entraînement, lequel est à même de mettre un terme à sa turbulence et à compléter l'indépendance de sa personnalité.

Maintenant, ayant formé une idée de la conception islamique de l'adolescence, il nous faut en déterminer deux aspects importants: le début de celle-ci et la responsabilité qu'elle implique.

Ces deux aspects sont d'autant plus importants que la conception islamique diffère complètement de celle laïque sur la détermination de l'étape de la maturité et les diverses responsabilités qui en découlent: les responsabilités de la fonction de l'homme sur la terre, en ce qui concerne les Musulmans; les responsabilités générales et leur rapport à la continuité de l'apprentissage, et à la détermination des niveaux du développement mental, en ce qui concerne tous les hommes.

Ainsi alors que la psychologie laïque distingue entre la puberté et la majorité et fixe l'âge de 18 ans comme le début de celle-ci et de la prise de la responsabilité, la législation islamique a lié la majorité à la puberté, c'est-à-dire qu'elle a fait des deux une seule et même étape sur le plan du développement physique et mental et sur le plan des responsabilités subséquentes. Cela revient à dire que la psychologie laïque exempte les pubères de 13 à 15 ans de toute responsabilité dans leur conduite tant qu'ils n'auront pas atteint l'âge de 18 ans. Certes l'âge de 18 ans marque un stade de développement important dans la

législation islamique aussi, comme nous allons le voir, mais il ne revêt pas la même importance vitale que la puberté, laquelle annonce le début d'une étape de développement mental et physique qui qualifie l'adolescent pour assumer des responsabilités.

Nous avons vu dans la première étape de l'enfance que l'âge qui marque un certain stade de développement varie d'un enfant à l'autre entre 5, 6 et 7 ans. Nous avons remarqué aussi que cette variation se reflète sur la seconde étape de l'enfance. Nous allons voir qu'elle s'étend également à la troisième étape, laquelle débute à l'âge de 13, 14 ou 15 ans.

Ainsi le texte islamique fixe à l'âge de 13 ans le début de la puberté et de la responsabilité avec tout ce que celle-ci entraîne de récompense et de châtement :

«Lorsque l'enfant atteint l'âge de 13 ans, sa bonne action est comptabilisée, sa mauvaise action aussi, et il sera puni pour celle-ci».

Dans un autre texte, l'adolescent a droit aux mêmes récompenses et châtements à un âge qui oscille entre 13 et 14 ans :

«À quel âge de l'enfant les peines prescrites lui seront appliquées?, demanda-t-on à l'Imam (p).

- À l'âge de 13 ou 14 ans, répondit l'Imam (p)⁸².

⁸² «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 44, Hadith 12: "Les Statuts des Testaments".

Il va de soi que l'oscillation entre 13 et 14 ans explique la différence du développement d'un enfant à l'autre.

Un troisième texte détermine l'âge de 15 ans comme le début de cette étape en l'absence de l'apparition des caractéristiques physiologiques typiques de la puberté (la production de sperme, la pilosité etc. :

*«Le garçon n'a pas le droit d'effectuer des opérations de vente et d'achat, ni ne sort de l'état de l'orphelinat avant d'avoir atteint l'âge de 15 ans, si les signes de la puberté n'étaient pas apparus avant».*⁸³

Ici l'âge de 15 ans est la dernière limite en l'absence des critères physiologiques de la puberté.

Et il semble que c'est la production de sperme qui constitue le critère dominant de l'avènement de la puberté, d'après le texte suivant :

- «Quand l'orphelin sort de son état d'orphelinat?», demanda-t-on à l'Imam (p).

- *Lorsqu'il atteint l'âge limite*, répondit-il.

- Et quel est cet âge limite?, lui demanda-t-on encore.

- *Lorsqu'il produit de sperme*, trancha l'Imam (p)». ⁸⁴

⁸³ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 4, Hadith du préliminaires des actes culturels».

⁸⁴ «Wasâ'il al-Chî'ah», Bâb 2, Hadith 2 : «Les Statuts de (à suivre...)

Ce texte est confirmé par un autre dans lequel l'Imam (p) déclare :

«La cessation de l'état d'orphelinat de l'orphelin intervient avec sa production du sperme, et c'est la date limite».

Mais en l'absence de la production de sperme, c'est la pilosité pubienne qui devient le critère principal de la puberté. C'est ce qui ressort de l'avant-dernier texte précité, lorsqu'on demanda à l'Imam (p) : «Et que faire si l'orphelin a dix-huit ou plus ou moins sans avoir de sperme?», il (p) répondit:

«S'il atteint l'âge de la puberté et que la pilosité pubienne apparaît sur lui, il sort de l'état d'orphelinat».

En bref, il ressort de ce qui précède que la puberté commence à l'âge de 14 ans, selon toute probabilité, avec l'apparition des critères physiques ci-dessus mentionnés, mais en leur absence, c'est l'âge de 15 ans qui devient le critère de la puberté.

Ceci concerne les garçons. Quant aux filles, c'est l'âge de neuf ans qui débute l'étape de la maturité et de la responsabilité religieuse.

2- Les stades de l'adolescence et de l'étape suivante

Nous venons de définir dans la précédente section le concept de "l'adolescence" des points de vue

⁸⁴(...suite)
la mise sous tutelle".

islamique et laïc, ainsi que le début de cette étape que constitue la puberté en soulignant la différence entre les deux points de vue sur ce sujet.

Il nous faut à présent déterminer les différents stades et le terme de cette étape.

Les chercheurs laïcs divisent l'étape de l'adolescence en deux stades ou phases comme pour l'étape de l'enfance :

- 1- La première adolescence: de 13 à 16 ans
- 2- La seconde adolescence: de 17 à 21 ans

Pour eux les deux stades se distinguent l'un de l'autre par une différence de développement sur tous les plans: mental, psychologique et physique. Sans doute le fait de classer l'âge légal de 18 ans dans le second stade de l'adolescence projette-il un peu de lumière sur la différence de développement entre les deux parties de cette étape.

Pour sa part, la législation islamique a signalé cette différence de développement entre les deux stades, marquée par l'âge légal de 18 ans que les laïcs ont fixé comme le début de la prise de la responsabilité par l'adolescent.

En effet l'Imam (p) dit :

«Le 'aql (la raison, intelligence) et la sottise continuent à rivaliser chez l'homme jusqu'à l'âge de 18 ans. Une fois qu'il atteint cet âge, celui des deux (le 'aql et la sottise) qui est plus dominant chez lui l'emportera sur l'autre».

En faisant référence à l'aptitude mentale (l'intelligence et la sottise) à l'âge de 18 ans, le texte nous signale l'importance de ce stade de l'étape de l'adolescence, qui marque la fin du processus du développement mental. C'est sans doute ce qui explique pourquoi les chercheurs laïcs ont choisi cet âge comme début de la responsabilité de l'individu.

Mais si la législation islamique a lié le début de la responsabilité à la puberté, c'est évidemment parce que la capacité de discernement ou l'état du développement mental permet, à ce stade, de distinguer le bien du mal, lors bien même qu'il n'atteint pas le top de l'aptitude mentale.

En tout état de cause, lorsque la législation islamique lie le commencement de la responsabilité à la puberté, c'est pour déterminer le début et la fin des stades du développement mental.

Il est indubitable que le développement mental ne se fait pas séparément des aptitudes motrices ni des expériences que fournit le monde extérieur, c'est-à-dire le milieu ambiant ou la culture. En conséquence, la détermination de chaque phase ou stade de développement mental s'opère selon deux critères: un critère général qui constitue la règle, et un critère particulier qui est fonction des facteurs extérieurs et leur contribution au processus de développement.

L'âge de 18 ans constitue vraisemblablement la règle générale, d'après le texte précité. Et bien que cette règle ressorte d'un contexte de comparaison entre l'intelligence et la stupidité, elle indique

clairement qu'à ce stade une certaine aptitude mentale, forte (intelligence) ou faible (stupidité) se fixe.

Mais cela signifie-t-il, pour autant, que l'âge de 18 ans trace la limite finale du développement mental?

La réponse à cette interrogation se matérialise mieux lorsque nous suivons les détails du point de vue islamique sur les phases de développement de la personnalité pendant l'adolescence et la maturité en général.

Le premier point que nous rencontrons sur cette voie est la détermination de l'âge de 21 ans comme le terme de l'étape de l'adolescence. Car nous avons déjà remarqué que tous les textes islamiques indiquent que la première et la seconde étape de l'enfance sont de sept ans chacune, et cette étape de l'adolescence étant, elle aussi, d'une durée de sept, à son terme l'individu atteint donc l'âge de 21.

On peut en déduire que l'âge de 21 ans se distingue par une aptitude mentale spécifique, au même titre que l'âge de 7 ans et celui de 14 ans, puisque la détermination de chaque étape est fonction de l'éducation et de son influence sur l'individu.

Là on peut dire que l'existence de ces stades distincts de développement mental dénote la possibilité du passage d'un stade à l'autre et non l'arrêt du développement par exemple ni l'absence d'autres stades de développement qui feraient leur chemin (se situeraient) dans une autre courbe du graphique du développement. Car en effet les textes islamiques nous suggèrent l'existence d'une série

d'autres courbes de développement mental, dont celle qui s'arrête à l'âge de 28 ans, comme nous le fait savoir le texte suivant de l'Imam Ali (p) :

*«On dispense les enfants jusqu'à l'âge de sept ans, on leur ordonne de prier à l'âge de neuf ans, et on les met dans des lits séparés à l'âge de dix ans. La croissance de leur taille s'arrête à 21 ans et le développement de leur 'aql (intellect) à 28 ans, sauf les expériences (si on ne tient pas compte de l'action des expériences)».*⁸⁵

Ainsi à la lumière de ce texte et d'autres que nous avons eu l'occasion de rencontrer, on peut inférer qu'il y a quelque quatre stades de développement qui se dégagent depuis la puberté : à 14 ans, 18 ans, 21 ans et 28 ans.

Chacun de ces quatre stades se caractérise par un développement spécifique qui lui est associé. L'âge de 14 ans est associé à la puberté (l'apparition de la sexualité), celui de 18 ans au degré de l'intelligence et de la stupidité, celui de 21 ans à la fin de la croissance de la taille, et celui 28 ans à la fin du développement de l'aptitude mentale, non associée aux autres aptitudes.

Maintenant, si on revient vers la psychologie laïque, on remarque qu'elle n'a pas arrêté une position claire et précise à ce sujet, et qu'elle présente au contraire des points de vue divergents. Ainsi, certains

⁸⁵ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 74, Hadith 5: "Les Statuts des enfants".

psychologues fixent la fin du développement mental à l'âge de 16 ans, d'autres à 19 ans, d'autres encore à 22 ou 23 ans. D'aucuns le conçoivent comme étant en état de continuation durant toute la troisième décennie, c'est-à-dire qu'ils s'accordent avec la limite de 28 ans soulignée par l'Imam Ali (p).

Vu ces divergences de vues qui divisent la psychologie laïque, il est difficile de se fier à l'une d'entre elles pour déterminer un âge précis comme étant le terme du développement mental.

En revanche la législation islamique a tranché la question en divisant l'étape de la maturité (sur le plan du développement mental) en plusieurs courbes de développement, tout en liant celles-ci à toutes les autres aptitudes motrices (physiques), ce qui permet de conclure que l'âge de 28 ans marque le terme du développement mental en tant qu'indépendant de toutes les autres aptitudes.

Là encore une question se pose : en fixant la limite du développement mental à l'âge de 28 ans, la législation a-t-elle fait de cet âge le terme de toutes sortes de développement mental? Ou bien laisse-t-elle encore la porte ouverte à d'autres stades de développement, serait-ce d'un autre type, en fonction de l'existence d'autres facteurs extérieurs? En fait cette question s'impose, lorsqu'on se réfère à la fin du texte précité de l'Imam Ali (p), où l'expression en incise «*sauf les expériences*» qui suit immédiatement l'énoncé «*et la fin du développement de leur 'aql à 28 ans*» nous laisse interrogateurs.

Il est clair que l'Imam Ali (p) excepte de la règle de 28 ans "les expériences individuelles". Il est clair aussi que l'incise «*sauf les expériences*» laisse deviner que certaines aptitudes mentales sont fonction de la nature des expériences que l'homme vit. Ces expériences participent indubitablement à l'aiguïsement de l'aptitude mentale. Les recherches laïques, notamment les courants qui tendent à définir l'intelligence par rapport à l'environnement intellectuel vécu, sont prolixes à cet égard.⁸⁶

Toutefois lorsque l'Imam Ali évoque ici "l'expérience" ou le milieu culturel, il entend par là l'incarnation (la matérialisation) de l'aptitude mentale dans le comportement et non pas son influence sur le développement mental héréditaire qui se réalise à l'âge de 28 ans, en dehors de l'action du milieu. Cela veut dire que le rôle du milieu dans ce cas de figure se limite à la traduction des compétences mentales en "acte".

⁸⁶ Le psychologue français Jean Piaget a montré que l'adolescence est le stade où la pensée formelle opérationnelle commence: elle se caractérise par des pensées impliquant une logique déductive. Piaget suppose que cette étape survient chez tous les individus, quelles que soient leurs expériences éducatives ou apparentées. Toutefois, cette hypothèse n'a pu être étayée par des preuves expérimentales!; ces dernières montrent, au contraire, que la capacité des adolescents à résoudre des problèmes complexes est fonction de l'accumulation de connaissances et de l'éducation. (Encyclopédie Encarta) (Ntd).

Ceci dit, est-ce les expériences seules qui contribuent à l'incarnation de la compétence mentale, ou bien y a-t-il d'autres facteurs qui entrent en jeu?

Pour répondre à cette question, il faut tenir compte de la série de stades de maturation que la législation islamique définit après l'âge de 28 ans:

- 1- L'âge de 33 ans
- 2- L'âge de 35 ans
- 3- L'âge de 40 ans
- 4- L'âge de 65 ans

Il faut préciser tout d'abord que ces stades se rapportent non pas au développement mental, lequel s'arrête à l'âge de 28 ans, mais à la maturité psychique ou psychologique, laquelle dépend de l'avancement de l'âge et de la richesse des expériences vécues et se traduit par la retenue et la cohérence dans les réactions aux phénomènes de la vie.

Par conséquent, les textes qui évoquent de tels stades, ont trait à la maturité comprise dans ce sens. Et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le texte suivant de l'Imam (p):

*«Lorsque l'homme atteint l'âge de 33 ans, il aura atteint le stade le plus complet, et lorsqu'il atteint l'âge de 40 ans, il aura atteint le point final».*⁸⁷

⁸⁷ "Wasâ'il al-Chî'ah", Bâb 97, Hadith 5: "Le Jihâd contre le soi".

Ici, la personnalité atteint le stade le plus complet sur le plan de la maturité psychique et psychologique et non sur le plan du développement (croissance). Il en va de même pour l'âge de 40 ans où la maturité atteint son plus haut degré.

Les textes islamiques qui recommandent à l'individu de se demander des comptes (de faire son auto-critique) et de cesser de commettre des péchés éclairent parfaitement le concept de "maturité" que nous venons de définir.

C'est de cette façon qu'il faut également comprendre le texte suivant :

*«Le 'aql de l'homme augmente entre 40 et 65 ans, et diminue après».*⁸⁸

Dans ce texte "augmentation" signifie maturation et non développement ou croissance, lors bien même qu'elle soit opposée au mot diminution, laquelle y est utilisée dans son sens propre et habituel, à savoir la diminution des capacités de la personnalité lors du vieillissement.

Le résumé du chapitre : En règle générale, la première étape de l'enfance (1-7 ans) ne joue pas de rôle dans la formation, sauf dans un cadre limité qui commence à la troisième année et s'inscrit dans une progression qui s'étend sur six phases de développement, comme nous avons pu le voir.

⁸⁸ "Bihâr al-Anwâr", page 131, Tom 1, "Le 'aql et le Jihâd".

La seconde étape, en revanche, revêt une très grande importance sur ce plan. Aussi les responsables des affaires de l'éducation et de l'enseignement doivent-ils concentrer leurs efforts non seulement sur l'enseignement des compétences mentales (la lecture et l'écriture), mais aussi et surtout sur le développement des compétences psychologiques et sociales, en préparant des "travaux pratiques" pour entraîner les enfants à l'acquisition de la confiance en soi, le courage, les relations avec les gens inconnus, la prise de parole dans des réunions publiques etc.

Ces recommandations sont également valables pour l'étape de l'enseignement secondaire et même pour les premières années des études universitaires, c'est-à-dire tout au long des sept années de l'adolescence.

À remarquer que la législation islamique, tout comme les psychologues et les pédagogues (laïcs), fait de l'étape de l'adolescence un prolongement des deux étapes de l'enfance, en tant que soumise au processus de l'entraînement et de l'apprentissage en général.

En raison de son caractère agité et versatile, et à cause de sa nature de période de transition entre l'enfance et la maturité, l'étape de l'adolescence requiert, elle aussi, une part d'apprentissage correspondant à son état d'instabilité. De là, la législation islamique en a fait un appendice de l'étape précédente, lors bien même que l'adolescent assume l'entière responsabilité de son comportement sur le plan des récompenses et des châtements

eschatologiques⁸⁹(spirituel). Donc bien qu'il soit traité en responsable, il a encore besoin d'entraînement pour combler toute imperfection éducative que l'étape précédente n'a pu remplir. Ainsi dans le texte précité : *«L'enfant joue pendant sept ans, apprend le livre pendant les sept ans suivants et le licite et l'illicite au cours des sept ans qui suivent»*, les derniers sept ans (14-21) qui forment l'étape de l'adolescence incarnent le début de l'étape de la puberté où l'adolescent assume la responsabilité de sa conduite (l'accomplissement des obligations et l'abstention des interdits). Cependant l'Imam nous demande d'apprendre à l'adolescent le licite et l'illicite tout au long de cette étape, lors bien même que ce dernier est censé les avoir déjà appris dès le début de sa 14^{ème} année, c'est-à-dire au commencement de sa puberté. Que peut bien signifier cela sinon la mise en exergue et le soulignement de l'importance de cette étape, de la possibilité d'y réformer encore le comportement, et son rôle comme dernière occasion de l'entraînement à l'acquisition du comportement culturel ?

Les textes islamiques ont signalé clairement le caractère non totalement indépendant de l'adolescent. Le meilleur exemple en est le Hadith du Prophète (P) qui use de la métaphore significative de "ministre" pour désigner son état. Or le ministre tout en ayant de larges pouvoirs qui le différencient du simple citoyen,

⁸⁹Nous entendons par "eschatologique" ce qui se rapporte à la Vie future, l'Au-delà. (Ntd)

demeure néanmoins responsable et comptable de ses actes devant le chef de l'État, comme nous l'avons dit. Ses prérogatives restent assignées donc dans un cadre limité. Cela revient à dire que l'adolescent réunit en lui l'indépendance et la non-indépendance. Il est indépendant, mais son indépendance est incomplète. Il a en conséquence besoin d'entraînement pour colmater les lacunes et compléter son indépendance. Il faut donc absolument poursuivre son entraînement au comportement adéquat, comme nous le faisons lors de la seconde étape de l'enfance. Ceci, nous pouvons mieux le comprendre en méditant la suite du document pédagogique du Prophète (P) qui poursuit:

«Et si tu es satisfait de son caractère à l'âge de 21 ans, (tant mieux). Autrement, tape sur son front (abandonne-le), car tu auras fait ce qu'il fallait vis-à-vis d'Allah (tu te seras acquitté de ton devoir envers lui devant Allah)».

Cela indique que la fin de l'adolescence marque la fin des possibilités de l'entraînement et de l'apprentissage de comportement, ou qu'elle est réceptive à la formation du comportement sain, de telle sorte que si l'éducation ne parvient pas à l'entraîner au comportement escompté jusqu'à l'âge de 21 ans, le tuteur aura été quitte devant Allah et sa responsabilité déchargée.

Moralité, les responsables de l'éducation islamique ne doivent pas négliger les étapes de l'enseignement secondaire et universitaire qui couvrent les sept années de l'adolescence, ni se contenter d'enseigner le savoir ou la compétence

cognitive. Mais ils doivent insister aussi sur l'apprentissage du comportement en général, comme nous l'avons dit relativement à l'enseignement primaire. Car étant donné que l'adolescence se prête, comme l'enfance, à l'apprentissage du comportement, les éducateurs et les enseignants ont le devoir d'en tenir compte et de prendre un soin particulier de corriger tout comportement que l'étape de l'enfance n'aurait pas pu réformer.

Il est impératif que les éducateurs et les enseignants consacrent des cours pratiques pour l'apprentissage du comportement psychologique et social pendant toutes les étapes de l'enseignement primaire et prêtent à ces cours la même attention qu'ils prêtent à l'enseignement du savoir.

Il est impératif aussi, que les parents et les tuteurs des enfants et des adolescents saisissent cette étape de la seconde enfance (7-14 ans) et celle de l'adolescence (14-21 ans) pour dispenser un entraînement au comportement islamique sur tous les plans, afin de leur épargner les peines et les difficultés de l'étape de la maturité où ils seront confrontés à un environnement qui déborde de facteurs de séduction et de motifs de conflits et de déviation.

Table des Matières

Introduction 5

Première Partie :

LES FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES DU
COMPORTEMENT 11

Chapitre 1

Les fondements moteurs du comportement.....13

Résumé du chapitre 32

Chapitre 2

Les fondements psychologiques entre le milieu et
l'hérédité 34

1- Sur le plan des fondements mentaux .. 36

Conclusion 41

2- Les Fondements psychologiques 46

Résumé du chapitre 55

Deuxième Partie

LES FONDEMENTS PSYCHIQUES ET LES
ÉTAPES DU DÉVELOPPEMENT 57

Chapitre 1

L'Étape préliminaire. 59

1- L'étape du choix du conjoint	60
2- L'étape de la formation du foetus	62
3- L'étape de la grossesse	64
4- L'étape des lochies	65
5- L'étape de l'allaitement	67
Chapitre 2	
L'Étape de la Première enfance	72
Préambule:	72
1- L'étape de la première enfance	73
Conclusion:	90
2- L'étape de la seconde enfance	100
Les phases du développement de la seconde étape de l'enfance:	117
Chapitre 3	
L'étape de la maturité	127
1- L'adolescence	127
2- Les stades de l'adolescence et de l'étape suivante	134
Le résumé du chapitre:	142