

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





PUBLICATIONS DE LA PRESIDENCE DES AFFAIRES RELIGIEUSES : 1951
LIVRES PUBLICS : 509

Le contenu de cet ouvrage a été préparé par
La Direction du Haut Conseil des Affaires Religieuses

Coordinatrice Générale
Prof. Dr. Huriye MARTI

Directeur de Publication
Mcf. Dr. Fatih KURT

Coordinateur de la Publication
Yunus YÜKSEL

Traduction
Ashlan GÜL
Onur Tercüme

Relecture
Sevda AKGÜN

Révision de la Traduction
Mohamad Dawood BHAGATTE

Graphisme & Conception
Ali ÇINKI
Uğur ALTUNTOP

Impression
Epa-Mat Bas. Yay. Prom. San. Ve Tic. Ltd. Şti.
+90 312 394 48 63

1. Impression, Ankara 2021

ISBN 978-625-7396-22-6
2021-06-Y-0003-1951

Décision du Haut Conseil des Affaires Religieuses
01.04.2021/07

© Présidence des Affaires Religieuses

Contact

Direction Générale des Publications Religieuses
Département des Publications en Langues Étrangères et Dialectes

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Yabancı Dil ve Lehçelerde Yayınlar Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı
No : 147/A 06800 Çankaya/Ankara/TÜRKİYE
Tel : +90 312 295 72 81
Fax : +90 312 284 72 88
e-mail : yabancidiller@diyanet.gov.tr

HAUT CONSEIL DES AFFAIRES RELIGIEUSES



LES FATWAS





La Présidence des Affaires Religieuses est la seule institution officielle responsable de l'exécution de tous les services religieux en Turquie.



La République de Turquie est un pays fondé dans le prolongement d'une civilisation ancienne. Située au carrefour de trois continents, elle compte une population musulmane à 99%

TABLE DES MATIÈRES

PRÉAMBULE

53

— ITIQAD —

LA FOI EN ALLAH 59

1. Que signifie « Asma al-Husna » ? 59
2. Pouvez-vous donner des informations à propos des 99 noms d'Allah? 60
3. Que signifie "Ism al Azam" ? 62
4. Est-il permis d'employer le terme "Dieu" au lieu de "Allah" ? 63
5. Que signifie l'expression "Mawlana" ? Est-il correct d'employer ce mot pour Allah (s.w.t), le Prophète (s.a.w) et les individus ? 63
6. Peut-on donner comme prénom à un enfant les noms d'Allah (s.w.t) ? 64
7. Où se trouve Allah ? 65
8. Que veut dire "Allah est exempt du temps et de l'espace" ? 65
9. L'expression "les maisons d'Allah" employée pour les mosquées possède-t-elle une signification qui attribue un lieu à Allah ? 66

LA FOI EN L'EXISTENCE DES ANGES ET LES DJINNS 67

10. Comment est-il possible de prouver l'existence des anges ? 67
11. Que signifie "Kiraman Katibin" (les anges scribes) ? 67
12. L'existence des djinns est-elle réelle ? 68
13. Les djinns et les diables peuvent-ils faire du mal à l'homme ? 68

LA FOI EN LES LIVRES SACRES 70

14. Combien y a-t-il de versets dans le Saint Coran ? 70
15. Quelles sont les preuves qui démontrent que le Coran est un livre protégé ? 70

LA FOI EN LES PROPHETES 71

16. Y a-t-il eu des prophètes envoyés à chaque peuple et combien sont-ils ? 71
17. Peut-on nommer d'Islam, les précédentes religions célestes? 71
18. Quel type de miracles réalisait le prophète Muhammad (s.a.w)? 73

| | |
|--|----|
| 19. Que signifie Karamat (prodige) et existe-il dans l'Islam ? | 73 |
|--|----|

L'AU-DELÀ, LA MORT, LA TOMBE, LA RESURRECTION 74

| | |
|---|----|
| 20. Que signifie « akhir al-zaman » (la fin des temps), vivons-nous cette période ? | 74 |
| 21. Que signifie "Barzakh" (la vie du monde intermédiaire) ? | 74 |
| 22. Est-il permis de souhaiter la mort ? | 74 |
| 23. Est-il permis de pleurer un mort et de faire son deuil ? | 75 |

LE QADAR ET LE QADA 75

| | |
|--|----|
| 24. Croire au Qadar et au Qada est-il un pilier de la foi ? | 75 |
| 25. Quelle est la signification de l'expression "le bien et le mal viennent d'Allah" qui figure dans le Credo (Principe de la foi) ? | 76 |
| 26. Le destin peut-il changer ? | 77 |
| 27. Les malheurs et les calamités sont-ils une destinée ? | 78 |
| 28. Est-il correct de dire "C'est mon destin, que puis-je faire" ? | 78 |

LES BIDA'A ET LES SUPERSTITIONS/SORCELLERIE ET MAGIE 79

| | |
|---|----|
| 29. La magie est-elle réelle ? D'un point de vue religieux, quelle est la situation des personnes ayant recours à de telles pratiques ? | 79 |
| 30. Que faire pour se protéger de la magie et de la sorcellerie ? | 80 |
| 31. Est-il permis de porter un talisman tel que l'œil porte-bonheur (Nazar Boncuk) contre le mauvais œil ? | 81 |
| 32. En quoi consiste le wafq ? Est-il permis de l'effectuer ou de solliciter quelqu'un pour l'effectuer ? | 82 |
| 33. Est-il permis de recourir à une amulette tel le muska ? | 82 |
| 34. Quel est le jugement au sujet du yoga ? | 83 |

— ﴿﴾ LA PURIFICATION/ LA PROPRETÉ ﴿﴾ —

LES ABLUTIONS 87

| | |
|--|----|
| 35. Que signifie l'impureté rituelle/hadath et la propreté rituelle/taharatou-hadath ? | 87 |
| 36. Comment s'effectuent les ablutions ? | 87 |
| 37. Est-il obligatoire de formuler l'intention en faisant les ablutions ? | 89 |
| 38. Existe-t-il des différences au sujet des obligations (fardh) des ablutions entre les écoles de jurisprudence ? | 89 |
| 39. Est-il suffisant de se contenter uniquement des obligations lors des ablutions (pour leur validité) ? | 90 |

| | |
|---|----|
| 40. Est-il obligatoire de prononcer des invocations définies lorsqu'on fait les ablutions ? | 90 |
| 41. Quel est le jugement concernant l'utilisation du miswak ? Se brosser les dents équivaut-il à utiliser le miswak ? | 90 |
| 42. Peut-on faire les ablutions tout de suite après avoir uriné, sans attendre une certaine durée ? | 91 |
| 43. Les produits tels que la coloration, le vernis à ongles, le rouge à lèvres, le gel empêchent-ils l'ablution et la grande ablution ? | 91 |
| 44. Les crèmes et autres matières appliquées sur le visage dans le cadre d'un traitement empêchent-elles l'ablution ? | 92 |
| 45. Les lentilles de contact empêchent-elles l'ablution et la grande ablution (al ghusl) ? | 92 |
| 46. Le plombage, la couronne et l'appareil dentaire empêchent-ils l'ablution et la grande ablution (le ghusl) ? | 92 |
| 47. Est-il possible de pratiquer le mash (essuyage) au-dessus du foulard lorsqu'on fait les ablutions ? | 93 |
| 48. Que doit faire une personne en cas d'oubli des ablutions ou en cas de doutes concernant ses ablutions ? | 93 |
| 49. Pleurer pendant ou en dehors de la prière annule-t-il les ablutions ? | 93 |
| 50. Les éclaboussures de l'eau d'ablution sur les vêtements présentent-elles un problème ? | 94 |
| 51. L'évanouissement ou la perte de conscience annulent-ils les ablutions ? | 94 |
| 52. Les ablutions d'une personne chez qui est apparu un saignement de la gencive sont-elles annulées ? | 94 |
| 53. Dormir annule-t-il les ablutions ? | 94 |
| 54. Toucher une personne du sexe opposé annule-t-il les ablutions ? | 95 |
| 55. L'écoulement auriculaire annule-t-il les ablutions ? | 95 |
| 56. Les vers intestinaux tels que les vers solitaires ou autres annulent-ils les ablutions ? | 95 |
| 57. Vomir annule-t-il les ablutions ? | 95 |
| 58. Effectuer un prélèvement de thrombocytes (plaquettes) annule-t-il les ablutions ? | 96 |
| 59. La prothèse oculaire et les larmoiments issues de l'œil enflammé annulent-ils les ablutions ? | 96 |
| 60. Les ablutions d'un patient effectuant une dialyse péritonéale sont-elles annulées ? | 97 |
| 61. Comment une personne ayant subi une opération de la bouche ou des narines doit prendre ses ablutions ? | 97 |
| 62. Une personne de rite Hanafite dont un organe saigne peut-elle faire ses ablutions en imitant l'école Chafiite ? | 97 |
| 63. Une femme ne trouvant pas de lieu convenable pour faire ses ablutions peut-elle effectuer sa prière avec les ablutions sèches (tayammoum) ? | 98 |

AUTRES POÏNTS AU SUJET DES ABLUTIONS ET DE LA PURIFICATION 98

64. Est-il possible de saluer une personne pendant ses ablutions ? 98
65. Le contact d'une souillure sèche avec un vêtement engendre-t-il la saleté du vêtement ? 98
66. Un vêtement souillé par le vomi du nourrisson empêche-t-il la prière ? 99
67. Est-il permis d'utiliser des produits à base d'alcool pour le ménage ? 99

L'ETAT D'EXCUSE 99

68. Que signifie état d'excuse et à quel moment une personne ayant une excuse doit effectuer ses ablutions ? 99
69. Chez une personne présentant une excuse, quelle est la durée de validité des ablutions faites pour la prière du matin ? 101
70. Une souillure provenant d'une excuse et qui a tâché le vêtement ou le corps d'une personne excusée constitue-t-elle un empêchement pour la prière ? 101
71. Les patients utilisant une poche à urine sont-ils considérés comme ayant une excuse ? 102
72. Quelle est la situation d'une personne ne pouvant garder ses ablutions en raison d'une opération du gros intestin ? 102
73. Les ablutions sont-elles rompues suite à un saignement engendré après une hémorroïde/ une maladie des hémorroïdes ? 103
74. Comment doit agir pour les ablutions, une personne ayant subi une colostomie (réalisation d'une stomie sur l'avant paroi abdominale suite à une opération du gros-intestin) ? 103
75. Une personne excusée peut-elle diriger la prière en assemblée ? 103

LE MASH / L'ESSUYAGE 104

76. Comment s'effectue le mash (l'essuyage) sur les khuff et quels en sont les conditions ? 104
77. Est-il nécessaire de réessuyer (mash) les khuff en les enfants suite aux ablutions ? 105
78. Est-il possible d'effectuer le mash sur les pieds nus ? 105
79. Est-il possible d'effectuer le mash sur les chaussettes enfilées sur les khuff ? 105
80. Est-il permis d'effectuer le mash sur des bottes ou des bottines ? 106
81. Est-il possible d'effectuer le mash sur des chaussettes de contention (pour varices) ? 106
82. Est-il permis d'effectuer le mash sur les chaussettes ? 106
83. Vêtir les khuffs après les avoir enlevées en état d'ablution annule-t-il les ablutions ? 107
84. Comment fait ses ablutions une personne ayant un bandage, un plâtre ou une plaie sur son corps ou l'un de ses organes ? 107
85. Quelle est la durée des ablutions sur khuff pour une personne excusée ? 108

LES GRANDES ABLUTIONS (LE GHUSL)

108

86. Comment s'effectuent les grandes ablutions conformément à la Sunna ? 108
87. Pour une personne faisant le jeûne, quelle est la quantité d'eau autorisée à prendre dans la bouche et dans le nez lors des grandes ablutions ? 109
88. Les ablutions ou les grandes ablutions sont-elles acceptées lorsque la formulation du Basmala et de l'intention sont oubliées ? 109
89. Y a-t-il un inconvénient à parler pendant l'ablution ou la grande ablution (le ghusl) ? 109
90. Est-il obligatoire lors de la grande ablution, de faire passer l'eau dans le trou de l'oreille percé pour les boucles d'oreilles ? 110
91. Est-il nécessaire de faire les grandes ablutions (ghusl) suite à l'état d'ihtilam (se voir en rêve en train d'avoir des rapports intimes) ? 110
92. La césarienne nécessite-t-elle les grandes ablutions ? 110
93. Les bandes d'acupuncture empêchent-elles les ablutions ou les grandes ablutions ? 111
94. Est-il nécessaire de refaire les ablutions après la grande ablution (ghusl) ? 111
95. Que doit faire une personne ayant des soupçons lors de la grande ablution ou lors des ablutions ? 111
96. Y a-t-il un inconvénient à dormir, manger et boire en état de janâba (impureté rituelle) ? 111
97. Une personne mentalement instable est-elle responsable (moukallaf) pour les grandes ablutions ? 112
98. Que doit effectuer une personne en état de janâba si elle ne trouve pas d'eau ou un lieu convenable pour se laver ? 112

LE TAYAMMOUM (LES ABLUTIONS SECHES)

112

99. Comment s'effectue le Tayammoum ? Qu'est-ce qui annule le Tayammoum ? 112
100. Dans quelles conditions est-il possible d'effectuer le Tayammoum à la place des ablutions ? 113
101. Est-il possible de faire le Tayammoum au lieu des ablutions si la fin de la durée de la prière est proche même en présence d'eau ? 114
102. Comment une personne emprisonnée fait-elle la prière lorsqu'elle ne trouve pas d'eau propre ou du sable propre pour faire le Tayammoum ? 114

LES SITUATIONS RELATIVES AUX FEMMES

115

103. À quel moment les filles qui n'ont pas encore eu les règles deviennent moukallaf ? 115
104. Le liquide blanc et inodore chez la femme annule-t-il les ablutions ? 115
105. Que peuvent et ne peuvent pas faire les femmes menstruées (Haidh) ou en période de lochies (nifas) ? 115
106. Une femme réglée peut-elle toucher le Saint Coran ? 116
107. Une femme menstruée peut-elle lire le Coran ? 116

| | |
|--|-----|
| 108. Une femme réglée ou en période de lochies peut-elle entrer dans une mosquée ? | 117 |
| 109. Les femmes réglées ou en période de lochies peuvent-elles prononcer des invocations ? | 118 |
| 110. Les femmes réglées peuvent-elles se tenir à proximité d'un défunt et effectuer une visite de cimetière ? | 119 |
| 111. Une femme réglée peut-elle effectuer les circumambulations (tawaf) d'al-ifadha, al-wada et al-omra ? | 119 |
| 112. Comment doit se comporter une femme dont les règles durent régulièrement plus de 10 jours, pour effectuer ses prières ? | 120 |
| 113. Comment est déterminée la période de menstruation d'une femme ayant des saignements réguliers de moins de trois jours ou de plus de dix jours ? | 121 |
| 114. Une femme utilisant un traitement pour retarder ses règles mais observant occasionnellement des tâches est-elle considérée comme réglée ? | 121 |
| 115. Quel est le verdict concernant les tâches ayant commencé avant la période des règles ? Durant cette phase est-il possible de réaliser les rituels ? | 121 |
| 116. Une femme qui a ses règles lorsqu'elle est en état de janāba doit-elle faire le ghysl ? | 122 |
| 117. Quelle est la situation de menstruation d'une femme dont les saignements ne cessent ? | 122 |
| 118. Quelle est la durée de la période de lochies (an-nifas) ? Qu'en est-il des rituels religieux (ibāda) non réalisés durant cette période ? | 123 |
| 119. Quel est le jugement concernant une femme enceinte ayant des saignements ? Est-il possible de faire les rituels religieux durant cette période ? | 124 |
| 120. Quelle est la situation d'une femme ayant des saignements après une fausse couche ? | 124 |
| 121. Quel est le verdict concernant les saignements observés durant une grossesse extra-utérine ? | 124 |
| 122. Quel est le verdict concernant les saignements observés suite à une grossesse extra-utérine interrompue ? | 125 |
| 123. Comment une femme doit réaliser ses rituels religieux lorsqu'elle a des saignements durant la pré-ménopause ? | 125 |
| 124. Lors de pertes durant la ménopause, comment sont effectués les rituels religieux ? | 126 |
| 125. Y a-t-il un inconvénient à effectuer sa toilette générale du corps pendant la période des règles, de lochies ou de janāba ? | 126 |

— ﴿﴾ LA PRIÈRE ﴿﴾ —

| | | |
|------|---|-----|
| 126. | Que signifie les rituels dits ibâdat (adoration) et en combien de parties se décomposent-t-ils ? | 129 |
| 127. | Le rituel de la prière existait-il aussi avant Le Prophète (s.a.w) ? | 130 |
| 128. | A quel moment et dans quelles conditions le rituel de la prière cesse d'être obligatoire pour un musulman ? | 130 |
| 129. | Comment sont définies les rak'a (unité de prière) et les façons de prier ? | 131 |
| 130. | Peut-il y avoir des excuses à ne pas prier ? | 131 |

LES FARDH (OBLIGATIONS) DE LA PRIÈRE 132

| | | |
|------|--|-----|
| 131. | La prière du matin peut-elle être effectuée dès l'imsak ? | 132 |
| 132. | Que signifient "Asr-i awwal" et "Asr-i thani" ? | 133 |
| 133. | À quel moment commence et à quel moment se termine la prière d'al-asr ? | 134 |
| 134. | Jusque quand la prière Maghrib peut-elle être réalisée ? | 135 |
| 135. | Jusque quel moment la prière d'al-icha peut-elle être réalisée ? | 136 |
| 136. | Si le moment de la prière se termine alors que la prière n'est pas terminée, celle-ci est-elle invalide ? | 136 |
| 137. | Quelles sont les moments où il est makruh (répréhensible) de prier et pour quelle raison ? | 137 |
| 138. | Comment prier si l'on est dans un endroit où les temps de prière ne peuvent se délimiter faute de condition géographique ? | 138 |
| 139. | Est-il possible de regrouper (jam) les prières ? | 138 |
| 140. | Est-il suffisant d'effectuer la formule d'intention de la prière uniquement intérieurement ? Est-il nécessaire de formuler l'intention en précisant qu'il s'agit d'une prière fardh (obligatoire) ou bien d'une prière rawatib (surérogatoire) ? | 140 |
| 141. | Une prière effectuée sans être orientée vers la Mecque est-elle valide ? | 140 |
| 142. | Que faut-il faire concernant les mosquées pour lesquelles des erreurs d'orientation vers la Mecque ont été remarquées ? | 141 |
| 143. | La femme peut-elle réaliser la prière avec la tête dénudée ? | 141 |
| 144. | Quelle est la raison qui explique la récitation à haute voix pour certaines prières et à voix basse pour d'autres ? | 142 |
| 145. | Est-il possible de réciter les sourates dans d'autres langues pendant les prières ? | 142 |
| 146. | Lors de la prière est-il permis de faire la récitation (qirâ'ah) en lisant à partir du Coran directement ? | 145 |
| 147. | Est-il possible de réciter les invocations obligatoires pendant les prières, sans bouger les lèvres ? | 145 |
| 148. | Comment les malentendants récitent les invocations et le tasbih lors des prières ? | 145 |

| | |
|--|-----|
| 149. Lors de la prière, la récitation de la sourate Fatiha est-elle suffisante pour avoir accompli la récitation obligatoire ? | 146 |
|--|-----|

LES WAJIB (NÉCESSAIRES) DE LA PRIÈRE **146**

| | |
|---|-----|
| 150. Quel est le verdict concernant le ta'dil al-arkân (ordre) lors de la prière ? | 146 |
| 151. Si une personne effectuant la prière seule, récite les invocations à voix haute alors qu'il s'agit d'une prière isolée ; la prière est-elle valide ? | 147 |
| 152. Quel est le verdict pour une personne Chafite récitant l'invocation du Qunût pendant la prière du Fajr ? Si cette personne effectue la prière du Fajr en assemblée avec un imam de l'école Hanafite et ne récite pas cette invocation, sa prière est-elle valide ? | 147 |
| 153. Quel est le verdict concernant la pose du nez au sol lors de la prosternation ? La prière réalisée sans avoir posé le nez au sol est-elle valide ? | 148 |
| 154. Lors des prières obligatoires, comment achève-t-elle sa prière une personne ayant oublié la première position assise ? | 148 |
| 155. Quel est le verdict concernant la Qawma (position de redressement après l'inclinaison) et la Jalsa (position assise entre deux prosternations) pendant la prière, combien de temps faut-il attendre ? | 148 |
| 156. Dans la dernière position assise, si une personne finit la prière avec son initiative sans faire les salutations, sa prière reste-elle valide ? | 149 |
| 157. Quel est le verdict au sujet des salutations effectuées en fin de prière? | 150 |

LA SUNNA ET LA DÉONTOLOGIE DE LA PRIÈRE **150**

| | |
|---|-----|
| 158. Quel est le verdict concernant la levée des bras lors du takbir d'ouverture (iftitah) ? | 150 |
| 159. Étant debout lors de la prière, quelle est la distance d'écartement à garder entre les pieds ? | 151 |
| 160. Pour quelle raison la partie "wa jalla thanauk" des invocations dites « Soubhanaka » n'est pas prononcée lors de la prière ? | 151 |
| 161. Quel est le verdict concernant la formulation "âmîne" lorsque la sourate Fâtiha est prononcée lors de la prière ? | 151 |
| 162. Faut-il prononcer la Basmala pour les versets et sourates à lire après la sourate Fâtiha pendant la prière ? | 152 |
| 163. Pour quelle raison il n'y a pas de verset ou sourate à lire après la sourate Fâtiha lors des 3eme. Et 4eme. Parties des rak'a obligatoires ? | 152 |
| 164. Est-il possible de reformuler dans les deux dernières rak'a, les versets ou bien les sourates déjà lus dans les deux premières rak'a ? | 152 |
| 165. Les hommes doivent-ils se couvrir la tête pendant la prière ? | 153 |
| 166. Est-il permis aux hommes de prier avec une chemise aux manches retroussées ou à manches courtes ? | 153 |

| | |
|--|-----|
| 167. Les femmes peuvent-elles joindre les bras de la même manière que les hommes pendant la prière ? | 154 |
| 168. Dans le Masjid al-Haram, en position debout durant la prière, où faut-il fixer le regard ? | 154 |
| 169. Quels sont les points à prendre en considération pour atteindre le Khouchou lors de la prière ? | 154 |
| 170. Les femmes peuvent-elles prier les pieds nus ? | 155 |
| 171. Les hommes peuvent-ils prier sans chaussettes ? | 155 |
| 172. La prière peut-elle être réalisée avec les tenues de travail ? | 156 |

LES ÉLÉMENTS ANNULANT LA PRIÈRE 156

| | |
|--|-----|
| 173. La prière est-elle annulée par le rire ? | 156 |
| 174. Les erreurs dans la récitation annulent-t-elles la prière ? | 157 |
| 175. Lors de la prière, ne pas prononcer les lettres correctement annule-t-il la prière ? | 157 |
| 176. Plonger dans des idées mondaines annule-t-il la prière ? | 158 |
| 177. Si les parties d'une personne devant être couvertes s'ouvrent lors de la prière, sa prière est-elle invalidée ? | 159 |
| 178. Passer devant quelqu'un qui prie annule-t-il la prière ? | 159 |
| 179. Remonter son pantalon en s'inclinant ou en se prosternant annule-t-il la prière ? | 160 |
| 180. Quel est le verdict concernant un mouvement réalisé sans excuse, de façon abusée alors qu'il ne fait pas partie de la prière ? | 160 |
| 181. Comment doit terminer sa prière, une personne s'étant assise en pensant qu'elle effectue la dernière partie de la prière ? | 161 |
| 182. Dans quelles situations est-il possible de rompre la prière ? | 161 |
| 183. Pendant la prière dans le cas où la mère-le père s'adressent à vous, faut-il cesser la prière ? | 161 |
| 184. Est-il permis lors de la prière en assemblée, de rompre la prière afin de secourir une personne qui s'est évanouie, qui est tombée suite à une maladie ou faisant une crise cardiaque ? | 162 |
| 185. Après avoir fini la prière, dans le cas où une humidité est observée dans le sous-vêtement que faut-il faire ? | 163 |
| 186. En position de prosternation, relever les pieds du sol pose-t-il un problème pour la validité de la prière ? | 163 |
| 187. Est-il possible de prier en état d'ivresse ? | 164 |

LES ACTES MAKROUH LORS DE LA PRIÈRE 164

| | |
|--|-----|
| 188. Est-il possible de se ranger à l'arrière alors qu'il y a de la place dans les premiers rangs ? | 164 |
| 189. Est-il convenable que lors de la prière en assemblée, le mouazzin prie seul dans la loge réservée réservé aux mouazzins ? | 165 |

| | |
|---|-----|
| 190. Est-il permis d'effectuer la prière malgré l'envie de faire ses besoins ? | 165 |
| 191. Quel est le verdict concernant la récitation, lors de la prière, des sourates selon leur ordre de succession dans le Coran ? | 166 |
| 192. Est-il possible de prier avec un vêtement comportant une image ? | 167 |

LES PRIÈRES QADĀ (LE RATTRAPAGE DES PRIERES) 167

| | |
|--|-----|
| 193. Quelle est la preuve concernant la prière qadā ? | 167 |
| 194. À quel moment l'on ne peut pas faire la prière qadā ou la prière surérogatoire ? | 168 |
| 195. Est-il permis, entre l'imsāk et le lever du soleil, d'accomplir une prière qadā ou surérogatoire en dehors des rawātib de la prière de Fajr ? | 169 |
| 196. Comment formuler l'intention pour une prière qadā ? | 170 |
| 197. Une prière peut-elle être effectuée avec l'intention de réaliser une prière qadā et surérogatoire à la fois ? | 170 |
| 198. Une personne ayant des prières manquées peut-elle effectuer les prières rawātib ? | 170 |
| 199. Les prières rawatib peuvent-elles être réalisées plus tard ? | 171 |
| 200. Lorsqu'une prière manquée est réalisée ultérieurement, le péché d'avoir remis la prière au qadā est-il pardonné ? | 171 |
| 201. Les prières manquées par une personne peuvent-elles être rattrapées par une autre ? | 172 |
| 202. Est-il possible de rattraper en assemblée les prières manquées ? | 172 |
| 203. Peut-on poursuivre la prière qadā alors que l'appel à la prière se prononce ? | 173 |
| 204. Est-il obligatoire de suivre un ordre pour le rattrapage des prières manquées ? | 173 |
| 205. Peut-on rattraper une prière manquée alors que le temps d'une prière fardh a débuté ? | 173 |
| 206. Une femme venant d'avoir ses règles pendant le temps d'une prière qu'elle n'avait pas encore effectué, doit-elle rattraper cette prière plus tard ? | 174 |

LES PRIÈRES SUREROGATOIRES 174

| | |
|---|-----|
| 207. Quelle est l'origine des prières rawatib effectuées avec les prières obligatoires ? | 174 |
| 208. Y a-t-il un inconvénient à ne pas faire les prières rawatib ? | 175 |
| 209. Est-il plus vertueux de faire les prières surérogatoires à la mosquée ou chez soi ? | 175 |
| 210. Une personne exerçant un métier dans les secteurs de soins ou de sécurité peut-elle ne pas prier les rawatib et effectuer uniquement les prières fardh ? | 176 |
| 211. Afin de rattraper l'assemblée pour la prière de Fajr, est-il possible de ne pas prier les rawatib du Fajr ? | 177 |

| | |
|--|------------|
| 212. Est-il possible de prier en quatre rak'a les derniers rawatib des prières de Dhohr et Icha ? | 177 |
| 213. Pourquoi invoque-t-on « Allahumma Salli » et « Allahuma Barik » dans la première position assise des rawâtib de Asr et Icha et « Soubhanaka » au début de la troisième rak'a ? | 178 |
| 214. Au bout de combien de rak'a est-il plus vertueux de faire les salutations dans les prières surrogatoires en dehors des prières rawâtib ? | 178 |
| 215. Comment s'effectue la prière du besoin (Salat al Hâja) ? | 178 |
| 216. Quel est le verdict concernant la prière Tahiyat al-Masjid (prière de salutation de la mosquée) ? Est-il permis de la réaliser dans les moments Karâha (temps pendant lesquels la prière est interdite) ? | 179 |
| 217. Une personne qui entre à la mosquée alors que l'on récite le Coran, peut-elle prier la Tahiyat al-Masjid ? | 181 |
| 218. Comment se réalise la prière de glorification (Salatu Tasbih) ? | 181 |
| 219. Est-il possible de faire la prière de glorification en assemblée ? | 182 |
| 220. En quoi consiste la prière Awwabin et comment s'effectue-t-elle ? | 182 |
| 221. Comment s'effectue la prière de Tahajjoud ? | 183 |
| 222. Quand et comment s'effectue la prière Ichraq et Dhohâ ? | 184 |
| 223. Comment s'effectue la prière d'Istikhara (prière de consultation) ? Comment se fait la consultation ? | 184 |
| 224. Existe-t-il une prière de Qabr Nur ? | 185 |
| 225. Existe-t-il une prière dite « prière de droit du serviteur » ? | 186 |
| 226. Existe-t-il une prière et un jeûne consacrés au mois de Mouharram ? | 186 |
| 227. Existe-t-il une prière ou bien un rituel aux nuits sacrées ? Comment faut-il profiter de ces nuits sacrées ? | 187 |
| 228. Comment s'effectue la Sujud ash-Shukr (prosternation de gratitude) ? | 188 |
| ADHAN, IQAMA, TASBIH (LOUANGES) | 188 |
| 229. En quoi consistent le "adhan" et le "iqâma" ? Quand et comment est-il devenu légitime ? | 188 |
| 230. L'adhan peut-il être prononcé dans une autre langue que l'arabe ? | 189 |
| 231. Est-il possible de faire l'adhan par le biais d'enregistrements CD, cassette etc. pour informer des moments de la prière ? | 190 |
| 232. L'imam peut-il effectuer l'iqâma ? | 190 |
| 233. Pour la prière en assemblée quelles sont les caractéristiques que doit posséder la personne devant effectuer l'iqâma ? Les enfants peuvent-ils effectuer l'iqâma ? | 191 |
| 234. Lors de la prière en assemblée, à quel moment de l'iqâma faut-il se lever ? | 191 |
| 235. L'imam peut-il commencer la prière avant la fin de l'iqâma ? | 192 |
| 236. Quel est le verdict concernant le mouazzin qui marche en récitant l'iqâma ? | 192 |
| 237. Après l'iqâma est-il possible de prononcer les douas de l'Adhan ? | 193 |

| | |
|--|-----|
| 238. Une personne n'ayant pas eu le temps de rejoindre l'assemblée à la mosquée, doit-elle prononcer l'iqâma pour prier individuellement ? | 193 |
| 239. Les formulations de l'adhan et du l'iqâma doivent-elles être prononcées une ou deux fois ? | 193 |
| 240. Lors des prières qadâ, est-il nécessaire de prononcer l'adhan et l'iqâma ? | 194 |
| 241. Quel est le verdict concernant le tasbih après la prière ? Comment sont-ils réalisées ? | 194 |
| 242. Quel est le verdict concernant le tasbih après la prière effectuée avec le mouazzin ? | 195 |
| 243. Est-il permis de quitter la mosquée avant la récitation du tasbih ? | 195 |
| 244. Quelle est l'origine de la prononciation de la formule « astaghfirullah » après les prières fardh ? | 196 |
| 245. Est-ce une bid'a de lire des versets du Coran après la prière d'Asr ? | 196 |
| 246. Quel est le verdict concernant la récitation d'Ayat al-Kursi (versets du Trône) après la prière ? | 197 |
| 247. Lorsque la lecture du Coran se fait à voix haute, est-il obligatoire de l'écouter ? Dans ce cas est-il possible de prier ? | 197 |
| 248. Quelle est la signification et la place du Salâ dans l'Islam? | 198 |

L'IMAM ET L'ASSEMBLÉE **199**

| | |
|--|-----|
| 249. Quel est le verdict concernant la prière effectuée en assemblée ? | 199 |
| 250. L'imam doit-il en plus formuler l'intention pour les femmes qui prient sous sa direction ? Une femme peut-elle prier en se mettant sous la direction d'un homme priant individuellement ? | 200 |
| 251. Comment doit formuler son intention une personne qui suit un imam ? | 200 |
| 252. Lesquelles des prières fardh, wajib et surrôgatoires s'effectuent en assemblée et lesquelles individuellement ? | 201 |
| 253. Une personne ayant déjà effectuée ou bien dirigée une prière fardh peut-elle également à nouveau diriger une autre assemblée pour la même prière ? | 202 |
| 254. Une femme peut-elle diriger la prière pour un groupe de femmes ? | 202 |
| 255. Les femmes peuvent-elles diriger la prière d'un groupe d'hommes ? | 203 |
| 256. Est-il permis qu'une personne ayant commis un grand péché dirige une prière ? | 203 |
| 257. Une personne qui ne sait pas lire le Coran peut-elle diriger la prière d'une personne qui le sait ? | 204 |
| 258. Une personne bègue peut-elle diriger une prière ? | 204 |
| 259. Une personne ne parvenant pas à articuler correctement les lettres peut-elle diriger la prière ? | 204 |
| 260. Une personne ne possédant pas l'un ou les deux bras peut-elle diriger la prière ? | 205 |
| 261. Est-il possible de prier en suivant un imam d'une autre madhab ? | 205 |

| | |
|---|-----|
| 262. Une personne se trouvant dans un autre lieu que l'imam peut-elle par le biais d'une connexion audio suivre l'imam ? | 206 |
| 263. Est-il possible de suivre par le biais de la télévision ou de la radio un imam qui dirige une prière ? | 206 |
| 264. Que signifie "Mudrik", "Masbûq", "Lâhiq" ? Comment ces derniers effectuent leurs prières ? | 207 |
| 265. Une personne qui suit un imam peut-elle réciter la "Fatiha" ? | 207 |
| 266. Que doit faire l'assemblée si l'imam se lève sans avoir réalisé la dernière position assise ? | 208 |
| 267. En effectuant la prière en assemblée, afin de remplir le vide qui s'est formé dans les premiers rangs est-il permis de marcher jusqu'au rang concerné? | 209 |
| 268. Est-il permis dans le Masjid al-Haram, que les femmes et les hommes prient dans le même rang ? | 209 |
| 269. En effectuant la prière en assemblée dans le Masjid al-Haram, la prière des personnes qui se trouvent devant l'imam est-elle valide ? | 210 |
| 270. Comment doit se comporter un imam dont les ablutions sont annulées lors de la prière ? | 210 |
| 271. Lors d'une prière en assemblée comment doit se comporter une personne dont les ablutions sont annulées lors de la prière ? | 211 |
| 272. Si une personne n'appartenant pas à l'assemblée corrige l'erreur de l'imam, la prière demeure-t-elle valide ? | 211 |
| 273. Après la prière, effectuer le "musâfaha" (se serrer la main en joignant les paumes pour se saluer) est-ce une bid'a ? | 212 |
| 274. Est-il possible de recevoir un salaire pour les services religieux ? Est-il possible de suivre dans la prière en assemblée une personne qui est payé pour cela ? | 212 |

LA PRIÈRE DU VENDREDI ET DE LA FÊTE 213

| | |
|---|-----|
| 275. Quel est le verdict concernant la prière du vendredi ? | 213 |
| 276. De combien de rak'a se compose la prière du vendredi ? | 213 |
| 277. En quoi consiste la prière "Dhohr al-Akhir" ? Faut-il effectuer cette prière ? | 214 |
| 278. Est-il obligatoire d'effectuer la prière du vendredi dans une agglomération afin qu'elle soit effective ? | 215 |
| 279. Avec combien de personnes au minimum la prière du vendredi peut-elle être réalisée ? | 215 |
| 280. Quel est le verdict concernant la récitation du second adhan lors de la prière du vendredi ? | 216 |
| 281. Est-il permis à un enfant non pubère de prononcer le sermon du vendredi ? | 217 |
| 282. Est-il possible de saluer (salawat) le Prophète (s.a.w.) lorsque son nom est évoqué pendant le sermon du vendredi ; est-il possible de dire "amin" aux invocations formulées ? | 217 |

| | |
|---|-----|
| 283. Lors du sermon, est-il possible de faire les invocations dans une autre langue que l'arabe ? | 218 |
| 284. Est-il permis de dire "amin" aux invocations formulées pendant le sermon du vendredi ? | 218 |
| 285. La prière d'une personne n'ayant pas pu participer au sermon de la prière du vendredi est-elle valide ? | 219 |
| 286. Comment une personne ayant rejoint la prière du vendredi avant les salutations finales effectue-t-elle les rak'a non effectuées ? | 219 |
| 287. La prière du vendredi est-elle obligatoire pour les femmes ? | 220 |
| 288. Les femmes ou bien les hommes qui n'effectuent pas la prière du vendredi peuvent-ils effectuer la prière du midi (adh-Dhohr) avant que ne soit accompli la prière du vendredi? | 221 |
| 289. Est-il possible de faire la prière du vendredi dans des espaces ouverts? | 221 |
| 290. Est-il possible d'effectuer la prière du vendredi dans des salles de prière en bas d'un bureau ou d'un immeuble ? | 221 |
| 291. Est-il possible de retarder la prière du vendredi pour augmenter l'effectif de l'assemblée ? | 222 |
| 292. Quel est le verdict concernant le fait de travailler le vendredi et au moment de la prière du vendredi et les bénéfiques effectuées à ce moment ? | 222 |
| 293. Le temps de travail qui coïncide avec le moment de la prière du vendredi est-ce une raison valable pour ne pas effectuer la prière du vendredi ? | 223 |
| 294. Les employés des entreprises travaillant en continu peuvent-ils se rendre à la prière du vendredi en alternance ? | 223 |
| 295. Est-il permis à un condamné de diriger la prière du vendredi en prison ? | 224 |
| 296. Quel est le verdict religieux concernant le Takbir Tachriq ? Qui doit prononcer ces takbir et quand ? | 224 |
| 297. Les femmes sont-elles responsables quant à la prière de la fête ? | 225 |

LA PRIÈRE DU VOYAGEUR (MOUSAFIR) 225

| | |
|---|-----|
| 298. Que signifie "al watan al-asli", "al watan al-iqamah" et "al watan al-sukna" ? | 225 |
| 299. Comment est déterminé le commencement de l'état de « voyageur » ? | 226 |
| 300. Est-ce qu'un mousafir (voyageur) peut diriger une prière ? | 227 |
| 301. Comment un mousafir effectue-t-il sa prière quand il se joint à un imam résident (muqim) ? | 227 |
| 302. Comment rattraper les prières non réalisées en voyage ? | 227 |
| 303. Comment les personnes qui voyagent en bateau effectuent-elles leurs prières ? | 228 |
| 304. Est-il possible d'effectuer des prières obligatoires ou surérogatoires dans les transports ? | 228 |
| 305. Une personne qui part dans une autre ville afin de travailler mais n'emmène pas sa famille, réalise-t-elle sa prière comme un mousafir ou comme un muqim ? | 230 |

306. Une personne qui se trouve la semaine dans une autre ville en raison de son travail et retourne chez elle le week-end, est-elle considérée comme un mousafir sur son lieu de travail ? 230
307. Une personne qui possède plus d'une maison dans différents lieux est-elle considérée comme un mousafir lorsqu'elle va dans ces lieux ? 231
308. Une personne qui se rend dans la ville où demeure sa mère et son père est-elle considérée comme mousafir ? 231

**LA PRIÈRE DU WITR ET LES PRIÈRES SUNNA (RAWATIB) ACCOMPLIES
AVEC LES PRIERES OBLIGATOIRES** 232

309. En quoi consiste la prière du Witr, comment s'effectue-t-elle ? 232
310. Quelle est la preuve de la prière du Witr ? Pourquoi y a-t-il des différences au sujet de la prière du Witr entre les différentes écoles de jurisprudence ? 232
311. Pour quelle raison lors de la prière du Witr au moment du troisième ra'ka, les mains sont levées puis rejointes à nouveau ? 233
312. Que doit effectuer une personne qui oublie de réaliser le takbir au troisième rak'a de la prière du Witr? 233
313. Comment une personne qui oublie de réciter les invocations du Qunût lors de la prière du Witr complète-t-elle sa prière ? 233
314. Que fait une personne qui ne connaît pas les invocations du Qunût ? 234

LA PRIÈRE DU TARAWIH 234

315. Quel est le verdict et l'importance de la prière du Tarawih ? 234
316. Quel est le moment de la prière de Tarawih ? Est-il valable d'effectuer la prière de Tarawih avant la réalisation de la prière d'Icha ? 235
317. De combien de rak'a se compose la prière de Tarawih ? 235
318. Est-il possible d'effectuer la prière de Tarawih avec uniquement une seule formulation d'intention ? 237
319. Quel est le verdict pour la prière de Tarawih accomplie en assemblée ? 237
320. Les femmes peuvent-elles effectuer la prière du Tarawih à la mosquée? 238

LA PRIÈRE DU MALADE 238

321. Comment effectue sa prière, une personne qui ne parvient pas à faire ses ablutions ou ses ablutions sèches ? 238
322. Est-il autorisé pour les personnes ayant une incommodité aux genoux d'effectuer la prière sur une chaise ? 239
323. Une femme enceinte peut-elle effectuer ses prières en position assise ou avec la tête si elle rencontre des difficultés à effectuer sa prière ? 240
324. Une personne en état végétatif est-elle responsable vis-à-vis de la prière et du jeûne ? 241
325. Comment s'effectue la prière par les gestes ? Est-il possible de prier en mimant avec les yeux ? 242

LA PROSTERNATION DE L'OUBLI ET LA PROSTERNATION DE RÉCITATION

243

326. Pour quelles raisons faut-il effectuer la prosternation de l'oubli ?
Comment s'effectue la prosternation de l'oubli ? 243
327. Comment doit se comporter une personne qui a des doutes au sujet du nombre de rak'a réalisé lors de la prière ? 244
328. Que doit faire une personne qui a effectué les salutations à la première position assise en pensant qu'il s'agissait de la dernière ? 244
329. Que doit faire une personne qui s'est levée avant d'avoir effectué la dernière position assise ? 245
330. Dans les prières obligatoires, après avoir récité at-Tahiyat lors de la première position assise, poursuivre avec "Allahumma salli ala Muhammad" nécessite-t-il la réalisation de la prosternation de l'oubli ? 245
331. Que doit faire l'imam s'il n'a pas récité de sourates ou de versets après la Fatiha pour les deux premières rak'a d'une prière obligatoire ? 246
332. Est-il nécessaire qu'une personne ayant récité une sourate ou bien un verset dans la 3eme et 4eme unité d'une prière obligatoire, accomplisse la prosternation de l'oubli ? 246
333. Que doit faire une personne qui oublie la prosternation de l'oubli ? 246
334. Comment s'effectue la prosternation de la récitation pendant ou en dehors de la prière ? 247
335. Écouter le Coran diffusé à la télévision ou à la radio est-ce une action qui rapporte des mérites (thawab) à la personne ; si un verset de prosternation est prononcé pendant l'écoute faut-il effectuer la prosternation de la récitation ? 248

VERDICTS CONCERNANT L'ENTERREMENT

248

336. Quel est le verdict concernant la prière funéraire ? 248
337. Y a-t-il un moment défini pour la réalisation de la prière funéraire ? Est-il possible de retarder le moment de l'enterrement ? 248
338. Comment s'effectue la prière funéraire ? 249
339. Que faut-il faire dans le cas où les takbir ont été prononcés en trop ou en moins dans la prière funéraire ? 250
340. Est-il possible de réaliser une seule prière pour plus d'un enterrement? 250
341. Est-il possible de réaliser plus d'une prière pour un seul enterrement ? 250
342. Est-il possible de faire la prière funéraire en l'absence du mort? 251
343. Est-il possible de faire la prière funéraire avec les chaussures ? 251
344. Comment doivent se ranger les femmes présentes pour la prière funéraire ? 251
345. La prière funéraire peut-elle être réalisée à l'intérieur de la mosquée ? 252
346. La prière funéraire peut-elle être réalisée avec des ablutions sèches (tayammoum) ? 252
347. Est-il possible d'effectuer la prière funéraire d'un suicidé ? 252

| | |
|---|-----|
| 348. Quel est le verdict concernant le salâ (annonce) pour un enterrement?..... | 253 |
| 349. Quel est le verdict concernant la purification du corps du défunt ? Est-il nécessaire de déterrer un corps qui n'a pas été lavé afin de réaliser le lavage?..... | 254 |
| 350. Comment le défunt est-il enveloppé dans le linceul ? Le défunt peut-il être enterré avec ses vêtements sans être enveloppé dans un linceul ?..... | 254 |
| 351. Est-il possible de réciter le Coran dans un lieu où se trouve un défunt? | 255 |
| 352. Est-il permis de regarder le visage du défunt en soulevant le linceul après l'avoir lavé et enveloppé ? | 255 |
| 353. Le défunt peut-il être enterré dans un autre lieu que celui du décès ? | 256 |
| 354. Est-il possible d'enterrer plus d'un corps dans la même tombe ? | 256 |
| 355. Est-il convenable selon la religion de réaliser des cimetières à étage ? | 256 |
| 356. Est-il possible de transférer dans un autre lieu un défunt déjà enterré dans une tombe ? | 257 |
| 357. Y a-t-il une procédure quelconque à effectuer pour un mort dont l'orientation de la tombe n'avait pas été prise en considérant la Qibla ? | 257 |
| 358. Y a-t-il une procédure d'enterrement pour des organes corporels tels que la jambe ou le bras mutilés suite à une opération ? | 257 |
| 359. Une personne non musulmane peut-elle être enterrée dans un cimetière musulman ou bien un musulman peut-il être enterré dans un cimetière non musulman ? | 257 |
| 360. Que signifie la « tazkiya » du défunt et quel est son verdict ? | 258 |
| 361. Qu'est-ce que le « talqin » (rappel) ? Comment est-il réalisé et quel est son verdict juridique ? | 259 |
| 362. Un mort peut-il être informé de l'état des personnes en vie ? | 259 |
| 363. D'un point de vue de la religion est-il convenable d'assister aux obsèques d'un non-musulman ? | 260 |
| 364. Les non-musulmans peuvent-ils participer aux obsèques d'un musulman ? | 260 |
| 365. Quel est le jugement concernant les condoléances ? | 260 |
| 366. Quel est le jugement concernant le fait de pleurer un mort et de faire son deuil ? | 261 |
| 367. Est-il convenable que les proches de la personne décédée offrent un repas, des offrandes, etc. aux personnes qui assistent aux funérailles ? | 261 |
| 368. Quel est le jugement concernant le respect présenté en se levant lors du passage d'un cortège funèbre ? | 262 |
| 369. Faut-il prendre en considération les dernières volontés du mort à propos du lavage et de la mise en linceul ? | 262 |
| 370. Les mérites (thawab) des bienfaits réalisés ou bien des récitation coraniques peuvent-ils être octroyés au défunt ? | 262 |

| | |
|--|-----|
| 371. Suite au décès, les nuits de rituels organisées pour le défunt le septième, le quarantième et le cinquante deuxième jours puisent-elles leurs origines dans la religion ? | 263 |
| 372. Les pratiques dites “Transfert” (Dawr) et “Isqat” existent-elles dans la religion ? | 263 |
| 373. Est-il permis d’applaudir, de lancer des slogans, de siffler dans un enterrement ? | 265 |
| 374. Est-il convenable selon la religion d’envoyer une couronne funéraire ou des fleurs à l’enterrement ? | 265 |
| 375. Quel est le jugement concernant la construction d’une tombe ou d’un mausolée ? | 266 |
| 376. Quelles sont les bonnes manières à adopter pour la visite d’une tombe ? | 266 |
| 377. Les femmes peuvent-elles visiter un cimetière ? | 267 |
| 378. Est-il possible d’effectuer la visite d’un cimetière en étant menstruée ? | 268 |
| 379. Est-ce un péché de s’asseoir sur une tombe ? | 268 |
| 380. Est-il possible de faire passer une route sur des tombes ? | 268 |
| 381. Est-il possible de construire une mosquée ou un autre bâtiment dans un espace étant anciennement un cimetière ? | 269 |
| 382. Les châtiments de la tombe (adhab al-qabr) existent-ils ? | 269 |

AUTRES SUJETS CONCERNANT LA PRIÈRE 270

| | |
|---|-----|
| 383. Lors des prières quotidiennes y a-t-il un inconvénient à s’occuper avec autre chose entre les prières sunna et celles obligatoires ? | 270 |
| 384. Si les ablutions sont annulées entre les prières fardh (obligatoire) et rawatib, est-il nécessaire de refaire la prière effectuée précédemment ? | 270 |
| 385. Est-il possible de prier à l’intérieur de la Ka’ba ? | 270 |
| 386. Quelles sont les différences dans la façon de prier entre la prière des femmes et celle des hommes ? | 271 |
| 387. Une personne qui n’est pas autorisée à prier dans son lieu de travail, peut-elle effectuer la prière avec les gestes de la tête ? | 271 |
| 388. Pendant les heures de travail, y a-t-il une violation du droit des autres fidèles en raison de la réalisation de la prière ? | 273 |
| 389. Une personne est-elle responsable de son époux-épouse qui n’effectue pas sa prière ? | 273 |

— ﴿﴾ LA ZAKAT et LA ZAKAT AL FITR ﴿﴾ —

LA NATURE DE LA ZAKAT, SON VERDICT ET LES BIENS SOUMIS À LA ZAKAT 277

| | |
|----------------------------------|-----|
| 390. En quoi consiste la zakat ? | 277 |
|----------------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 391. Quand est-ce que la zakat fut prescrite obligatoire ? Quelle est la sagesse du caractère obligatoire de la zakat ? | 277 |
| 392. Pour qui la zakat est obligatoire ? Quelles sont les conditions pour qu'elle puisse être valide ? | 278 |
| 393. Quels sont les Hawaij al-asliyya (besoins fondamentaux) ? | 279 |
| 394. Quelles sont les dettes à déduire lors du calcul de la zakat ? | 279 |
| 395. Y a-t-il une zakat à verser pour les outils-fournitures et matériaux utilisés pour un besoin ? | 280 |
| 396. Une personne qui vit avec son père est-elle obligée de verser la zakat ? | 280 |
| 397. Est-il nécessaire de payer la zakat sur les biens des enfants riches qui ne sont pas encore pubères ? | 281 |
| 398. Un étudiant doit-il verser la zakat dans le cas où le montant de la bourse qu'il perçoit atteint le Nissab (seuil minimum de richesse) ? | 281 |
| 399. Les revenus fonciers sont-ils soumis à la zakat ? | 281 |
| 400. Est-il nécessaire de verser la zakat pour les biens immobiliers acquis dans l'objectif d'un commerce ou d'un investissement ? | 282 |
| 401. Comment est effectué le calcul de la zakat des biens commerciaux ? | 282 |
| 402. La zakat des biens commerciaux peut-elle être payée en nature ? | 283 |
| 403. Les billets de banque sont-ils assujettis à la zakat ? | 283 |
| 404. Comment paie sa zakat une personne travaillant dans le commerce de l'or ? | 283 |
| 405. Comment calcule sa zakat une personne ayant de l'or de différents carats ? | 284 |
| 406. Les femmes doivent-elles verser une zakat pour leurs bijoux ? | 284 |
| 407. La zakat sur les animaux peut-elle être effectuée en argent ? | 284 |
| 408. L'agent immobilier doit-il payer la zakat des biens immobiliers dont il en a la propriété ? | 284 |
| 409. Faut-il payer la zakat pour les outils de travail ? | 285 |
| 410. Faut-il payer la zakat pour les actions / les parts ? | 285 |
| 411. Comment les associés d'une société font le versement de la zakat ? | 285 |
| 412. Qu'est-ce que la zakat al-zourou, quel est son fondement religieux ? | 286 |
| 413. Comment s'effectue le paiement de la zakat sur les récoltes issues de l'agriculture ? | 287 |
| 414. Faut-il verser une zakat pour les produits tels que la feuille de thé ou la betterave ? | 287 |
| 415. Dans le cas où la zakat al-zourou d'une récolte a été payée, mais que la récolte en question n'a pas été vendue ou cédée mais est restée stockée, et si une année s'est écoulée depuis, faut-il à nouveau verser une zakat pour cette récolte ? | 288 |
| 416. Faut-il verser la zakat al-zourou pour les plantes qui poussent naturellement telles que le roseau et l'herbe ? | 288 |
| 417. Faut-il verser la zakat al-zourou pour une récolte détruite, ravagée ? | 288 |
| 418. Faut-il prendre en considération lors du versement de la zakat al-zourou, les dépenses effectuées lors de la culture ? | 288 |

| | |
|---|-----|
| 419. Qui doit verser la zakat al-zourou d'un champ donné à autrui pour cultiver ? | 289 |
| 420. L'impôt peut-il remplacer la zakat ? | 290 |
| 421. Faut-il verser une zakat pour un revenu obtenu de façon illégale ? | 290 |
| 422. Faut-il verser la zakat pour de l'argent prêté ? | 290 |
| 423. Pour une créance à durée déterminée est-il possible d'acquitter la zakat par chèque ou bien par billet à ordre ? | 291 |
| 424. Y a-t-il un moment déterminé pour verser la zakat ? | 292 |
| 425. Est-il possible de payer la zakat par procuration, virement, etc ? | 292 |
| 426. Est-il possible de verser la zakat en plusieurs fois ? | 292 |
| 427. Est-il possible de donner la zakat avant le moment venu ? | 292 |
| 428. Comment une personne effectue le versement de la zakat des années précédentes non versées ? | 293 |
| 429. Si une personne qui devait payer la zakat devient pauvre avant le versement de celle-ci puis meurt, la responsabilité de payer la zakat est-elle déchuée ? | 293 |

LES PERSONNES POUVANT RECEVOIR LA ZAKAT 293

| | |
|---|-----|
| 430. À qui la zakat peut-elle être versée ? | 293 |
| 431. Quelles sont les personnes auxquelles la zakat ne peut être versée ? | 294 |
| 432. Est-il possible de verser la zakat à une nourrice et un père de lait ? | 295 |
| 433. Est-il possible de verser la zakat à son frère / sa sœur pauvre ? | 295 |
| 434. Est-il possible de verser la zakat à la belle-mère, au beau-père et aux beaux-enfants (famille recomposée) ? | 295 |
| 435. Est-il possible de verser la zakat au gendre et à la belle-fille ? | 296 |
| 436. La zakat peut-elle être versée à la belle-mère et au beau-père (les parents du conjoint) ? | 296 |
| 437. La zakat peut-elle être versée à un enfant adopté (dépenses prises en charge) ? | 296 |
| 438. Est-il possible de verser la zakat à une personne qui assure sa vie par le biais d'un salaire ou bien d'honoraires ? | 296 |
| 439. Les écoles, les établissements coraniques, les mosquées et les organismes de charité peuvent-ils être considérés dans le cadre du "fi sabillillah", passage évoqué dans le verset mentionnant la zakat ? | 297 |
| 440. Peut-on verser la zakat aux organisations non gouvernementales ? | 297 |
| 441. Est-il possible de verser la zakat aux fondations, associations et organismes qui assument le traitement médical des pauvres et nécessiteux ? | 298 |
| 442. Est-il possible de verser la zakat ou bien la zakat al-fitr à une personne qui commet des péchés tels que la consommation d'alcool et joue des jeux du hasard ? | 299 |
| 443. Est-il possible de verser la zakat aux personnes non musulmanes ? | 299 |

| | |
|--|-----|
| 444. Une somme d'argent dépensée pour pratiquer la circoncision ou bien organiser le mariage d'un pauvre peut-elle être compté comme zakat ? | 300 |
| 445. Les repas du mois de Ramadan organisés par les mairies, les associations ou bien les fondations, les repas servis dans les soupes populaires peuvent-ils passer pour zakat ou zakat al-fitr ? | 301 |
| 446. Est-il possible de compter comme zakat, un loyer non prélevé du locataire pauvre ? | 301 |
| 447. Les appareils de soins pour les hôpitaux peuvent-ils compter comme zakat ? | 302 |
| 448. Les sommes d'argent dépensées dans le cadre des campagnes de plantation d'arbres peuvent-elles compter comme zakat ? | 302 |
| 449. Une société peut-elle considérer les aides distribuées à ses employés dans le cadre de la zakat ? | 303 |
| 450. Que faut-il faire dans le cas où l'on apprend qu'une personne à laquelle on a versé la zakat est riche ? | 303 |

LA SADAQA AL-FITIR **303**

| | |
|---|-----|
| 451. Qu'est-ce que la zakat al-fitr et à quel moment est-elle versée ? | 303 |
| 452. Qui doit payer la zakat al-fitr ? | 304 |
| 453. Quelles sont les personnes pouvant recevoir la zakat al-fitr et celles ne pouvant pas ? | 305 |
| 454. Est-ce une obligation de verser la zakat al-fitr sous forme de blé, orge, datte ou bien raisin ? | 306 |
| 455. La zakat al-fitr peut-elle être versée pour la construction de mosquée ? | 306 |
| 456. Comment est versée la zakat al-fitr non payée dans les temps ? | 306 |
| 457. Une personne qui réside à l'étranger verse-t-elle la zakat al-fitr selon les conditions du pays où elle se trouve ou bien selon celles de son pays d'origine ? | 307 |

— ﴿﴾ LE JEÛNE ﴿﴾ —

LA NATURE ET LES TYPES DE JEÛNE **311**

| | |
|--|-----|
| 458. Quelles sont les conditions pour être tenu responsable du jeûne ? | 311 |
| 459. Est-ce une obligation d'observer le croissant de lune pour commencer le jeûne ? | 311 |
| 460. Peut-on jeûner dans le but d'accueillir le mois du Ramadan ? | 313 |
| 461. Comment formule-t-on l'intention de jeûner et quand doit-on l'effectuer ? | 313 |
| 462. Qu'est-ce que l'"imsak" ? Quand commence-t-il ? Est-il possible de continuer à manger et boire une courte durée pendant l'adhan ? | 314 |
| 463. Quelle est l'importance du sahour (repas de l'aube) dans la religion ? | 315 |

| | |
|--|-----|
| 464. Quel est le jugement concernant le jeûne de Chawwal ? Les jeûnes non observés pendant le Ramadan, peuvent-ils être accomplis avec l'intention du jeûne de Chawwal ? | 315 |
| 465. Quelles sont les vertus des dix premiers jours du mois de Dhou al-Hijja ? | 316 |
| 466. Quelles sont les vertus de jeûner pendant le mois de Dhou al-Hijja et le jour de Arafa (veille de la fête religieuse) ? | 316 |
| 467. Quel est le jugement concernant les vertus du mois de Mouharram et particulièrement le jeûne du dixième jour de ce mois ? | 317 |
| 468. Quel est le jugement dans la religion concernant les « Trois Mois » et le jeûne effectué au cours de ces mois ? | 318 |
| 469. Ya-t-il une exigence religieuse de jeûner lors des jours saints ? | 318 |
| 470. Une personne qui souhaite jeûner lors des jours saints, doit-elle faire son jeûne le jour de la nuit sacrée ou bien le lendemain ? | 319 |
| 471. Qu'est-ce que le jeûne de Daoud ? | 319 |
| 472. En quoi consiste le jeûne al-Ayyam al-Bid (les jours blancs) et quelle est son importance ? | 320 |
| 473. Comment s'effectue le jeûne votif ? | 320 |
| 474. Quels sont les jours où il est interdit de jeûner ? | 320 |
| 475. Est-il possible de jeûner les jours de fête religieuse ? | 322 |
| 476. Quel est le jugement concernant le jeûne le vendredi ? | 322 |

LES ACTES ANNULANT LE JEÛNE **323**

| | |
|---|-----|
| 477. Quels sont les actes qui annulent le jeûne ? | 323 |
| 478. Le jeûne est-il annulé si l'on mange ou boit par oubli ? | 323 |
| 479. Est-il nécessaire de rappeler à une personne qui jeûnait, si on la voit manger ou boire par oubli ? | 323 |
| 480. Quelle doit-être la limite des rapports d'un couple faisant le jeûne ? | 323 |
| 481. Le jeûne pratiqué en état de janāba (impureté majeure) est-il valide ? | 324 |
| 482. Le jeûne d'une personne qui se masturbe est-il annulé ? | 324 |
| 483. Quel est le jugement de l'état d'ihtilam et de celui de passer la nuit en état de janāba ? | 324 |
| 484. Que doit faire une femme dont les menstrues sont arrivées pendant le jeûne ? | 325 |
| 485. Y a-t-il un inconvénient pour le jeûne d'utiliser un spray de bouche ou bien de mâcher un chewing-gum afin de garder une haleine fraîche ? | 325 |
| 486. L'épilation à la cire ou au laser annule-t-elle le jeûne ? | 325 |
| 487. Se maquiller et se teindre les cheveux annulent-ils le jeûne ? | 326 |
| 488. La bande de nicotine annule-t-elle le jeûne ? | 326 |
| 489. Le traitement des calculs rénaux annule-t-il le jeûne ? | 326 |
| 490. L'injection d'insuline que font les diabétiques annule-t-elle le jeûne ? | 326 |
| 491. L'injection de produit radioactif dans les veines annule-t-elle le jeûne ? | 327 |
| 492. Les gouttes oculaires annulent-elles le jeûne ? | 327 |

| | |
|--|------------|
| 493. L'endoscopie, la coloscopie, l'échographie de l'anus ou de la vulve annulent-elles le jeûne ? | 327 |
| 494. Une échographie de la vessie et une injection dans la vessie annulent-elles le jeûne ? | 328 |
| 495. L'anesthésie annule-t-elle le jeûne ? | 328 |
| 496. La goutte auriculaire annule-t-elle le jeûne ? | 328 |
| 497. Le nettoyage auriculaire annule-t-il le jeûne ? | 329 |
| 498. Le suppositoire ou le lavement annulent-ils le jeûne ? | 329 |
| 499. La dialyse annule-t-elle le jeûne ? | 330 |
| 500. Faire une prise de sang pour un prélèvement de plaquettes (thrombocytes) annule-t-il le jeûne ? | 330 |
| 501. L'angiographie annule-t-il le jeûne ? | 331 |
| 502. La biopsie annule-t-il le jeûne ? | 331 |
| 503. Les comprimés sublinguaux utilisés par les patients atteints de maladie cardiaque annulent-ils le jeûne ? | 332 |
| 504. La goutte nasale annule-t-elle le jeûne ? | 332 |
| 505. Faire un vaccin ou une piqûre annulent-ils le jeûne ? | 332 |
| 506. L'acupuncture annule-t-elle le jeûne ? | 332 |
| 507. Les prélèvements et transfusions sanguins annulent-ils le jeûne ? | 333 |
| 508. La pommade ou les pansements médicamenteux annulent-ils le jeûne ? | 333 |
| 509. Les inhalateurs et médicaments utilisés pour le traitement de l'asthme annulent-ils le jeûne ? | 333 |
| 510. Le soin dentaire annule-t-il le jeûne ? | 334 |
| 511. Avaler avec la salive le sang provenant du saignement de la dent et de la plaie dentaire annule-t-il le jeûne ? | 335 |
| 512. Est-il permis de se baigner dans la mer durant le jeûne ? | 335 |
| 513. Est-il permis de se laver pendant le jeûne ? | 335 |
| 514. Est-il permis de se brosser les dents pendant le jeûne ? | 335 |
| 515. Le vomissement annule-t-il le jeûne ? | 335 |
| 516. Si un jeûneur avale par mégarde de l'eau en faisant ses ablutions, son jeûne est-il annulé ? | 336 |
| 517. Effectuer un acte interdit par la religion annule-t-il le jeûne ? | 336 |
| RATTRAPAGE, EXPIATION, FIDYA, DETTE DE JEÛNE DU DEFUNT | 337 |
| 518. Quelles sont les excuses qui donnent la permission de ne pas jeûner ? | 337 |
| 519. Quelles sont les situations qui rompent le jeûne et nécessitent uniquement le rattrapage ? | 339 |
| 520. Que doit faire une personne qui sort en voyage en état de jeûne mais rompt son jeûne en raison du voyage ? | 340 |
| 521. Ya-t-il une durée précise pour le rattrapage des jeûnes manqués durant le mois de Ramadan ? | 340 |

| | |
|--|-----|
| 522. Comment doit rattraper une personne qui a beaucoup de jeûnes manqués ? | 341 |
| 523. Faut-il rattraper les jeûnes wajib et surérogatoires que l'on a rompu ? | 341 |
| 524. Que doit faire la personne qui a rompu son jeûne en raison de l'adhan d'al-Maghrib prononcé une ou deux minutes plus tôt par mégarde ? | 342 |
| 525. Quel est le jugement concernant la rupture volontaire du jeûne ? | 342 |
| 526. Lorsqu'une personne faisant le jeûne d'expiation sort en voyage, peut-elle donner une pause à son jeûne d'expiation ? | 342 |
| 527. Que doit faire une femme qui pratique un jeûne d'expiation pour les jeûnes non observés durant ses menstrues ? | 343 |
| 528. Lorsque plus d'un jour de jeûne a été rompu volontairement pendant le Ramadan, est-il nécessaire d'effectuer le jeûne d'expiation pour chaque jour manqué ? | 343 |
| 529. Que doit effectuer une personne qui est arrivée dans une situation d'incapacité à rattraper les jours de jeûne manqués ? | 343 |
| 530. Que doit faire une personne qui a commencé le jeûne du Ramadan mais décide de ne plus jeûner les prochains jours ? | 344 |
| 531. Qu'est-ce que la fidya ? Quand est-elle nécessaire ? | 344 |
| 532. Comment se paye la fidya du jeûne ? | 345 |
| 533. A qui verser la fidya ? | 346 |
| 534. Une personne qui a normalement la force de jeûner mais qui ne jeûne pas, est-elle délivrée de sa dette de jeûne en versant la fidya ? | 346 |
| 535. Que doivent effectuer les personnes qui n'ont pas les moyens de verser la fidya ? | 347 |
| 536. Comment rattraper les jeûnes manqués du défunt (isqat as-sawm) ? | 347 |

AUTRES SUJETS CONCERNANT LE RAMADAN ET LE JEÛNE **348**

| | |
|--|-----|
| 537. Les individus qui passent le mois du Ramadan et la fête dans des pays différents, dans le cas où les calculs/calendriers diffèrent entre les deux, sur quel pays vont-ils se baser pour le jour de fête ? | 348 |
| 538. Comment s'effectue le jeûne dans les régions des cercles polaires ? | 349 |
| 539. Comment un jeûneur qui voyage en avion rompt-il son jeûne ? | 349 |
| 540. Comment une personne étant constamment en voyage en raison de sa profession, effectue-t-elle les rituels de prière et de jeûne ? | 350 |
| 541. Est-il permis d'ouvrir son restaurant pendant le mois du Ramadan ? | 350 |
| 542. Les époux peuvent-ils avoir des rapports sexuels pendant les nuits du mois de Ramadan ? | 351 |
| 543. Y a-t-il un inconvénient à passer la journée en dormant pendant le Ramadan ? | 351 |
| 544. Est-il permis de ne pas jeûner s'il y a une crainte de baisse de la productivité au travail ? | 351 |

| | |
|---|-----|
| 545. Que doit effectuer une personne pour qui un médecin spécialiste a conseillé de ne pas jeûner ? | 352 |
| 546. Les femmes peuvent-elles jeûner pendant les règles ? | 352 |
| 547. Les femmes peuvent-elles jeûner pendant la période de grossesse ? | 353 |
| 548. Une femme ayant fait une fausse couche peut-elle jeûner ? | 353 |
| 549. Comment une femme ayant des règles irrégulières doit faire le jeûne ? | 354 |
| 550. En quoi consiste "l'itikâf" (retraite spirituelle), comment s'effectue ce rituel ? | 354 |
| 551. Comment faut-il comprendre les interprétations concernant la détermination de la Nuit du Destin (Laylat al-Qadr) ? | 355 |

— ﴿﴾ LE PELERINAGE ET LA OMRA ﴿﴾ —

| | |
|--|------------|
| LES OBLIGATIONS ET TYPES DU PÈLERINAGE ET LA OMRA | 359 |
| 552. Quels sont les mois de pèlerinage? | 359 |
| 553. Pour quelles personnes le pèlerinage est obligatoire? | 359 |
| 554. Le pèlerinage est-il obligatoire pour celui qui a déjà vu la Ka'ba ou bien réalisé une Omra ? | 360 |
| 555. Y a-t-il la condition de dépasser le seuil du nissab pour effectuer le rituel du pèlerinage ? | 360 |
| 556. Pour une personne qui n'a pas de lieu sûr où laisser ses enfants est-elle tout de même dans l'obligation de partir au pèlerinage ? | 361 |
| 557. Une personne ayant un enfant célibataire en âge de se marier peut-elle retarder le pèlerinage? | 361 |
| 558. Est-il correct de partir au pèlerinage en s'endettant? | 361 |
| 559. Est-il possible d'effectuer un pèlerinage avec une somme d'argent placée sur un compte épargne ? | 362 |
| 560. En quoi consiste le pèlerinage Ifrad et comment s'effectue-t-il? | 362 |
| 561. En quoi consiste le pèlerinage Tamattou et comment s'effectue-t-il ? | 362 |
| 562. En quoi consiste le pèlerinage al-Qiran et comment s'effectue-t-il ? | 363 |
| 563. Concernant une personne qui va réaliser le pèlerinage Tamattou ; si cette personne sort de l'état d'ihram après avoir fait la omra, peut-elle faire une autre omra jusqu'à ce qu'elle se mette en état d'ihram pour le pèlerinage ? | 363 |
| 564. Une personne effectuant le tawaf al-qoudoum (tawaf d'arrivée) peut-elle changer son pèlerinage en Tamattou ou en al-Qiran ? | 364 |
| 565. Une personne ayant formulé l'intention de réaliser le pèlerinage al-Qiran, peut-elle changer son intention et effectuer un pèlerinage Tamattou avant d'avoir réalisé le tawaf et le sa'y ? | 364 |
| 566. Une personne ayant formulé l'intention de faire une omra pour un pèlerinage Tamattou, peut-elle changer et faire un pèlerinage al-Qiran? | 364 |

| | |
|--|-----|
| 567. Une personne ayant formulé l'intention d'effectuer un pèlerinage Tamattou ou al-Qiran, peut-elle effectuer le jeûne à la place du sacrifice alors qu'elle en a les moyens?..... | 365 |
| 568. Pour les personnes qui viennent des pays lointains, quelle est leur situation en tant que mousafir (voyageur) pendant la durée où elles se trouvent à la Mecque avant ou après la waqfa d'Arafat ?..... | 365 |
| 569. Dans le cas où la fête du Sacrifice en Arabie Saoudite commence avant ou après le pays duquel nous provenons, le pèlerinage effectué est-il valide?..... | 366 |
| 570. Pour une personne qui part au pèlerinage en tant qu'employé, son devoir de pèlerinage est-il accompli ?..... | 366 |
| 571. Que doivent effectuer les héritiers d'une personne décédée avant d'avoir réalisé le rituel du pèlerinage qui lui était obligatoire ?..... | 367 |
| 572. Quel est le jugement concernant la récitation de certaines invocations pendant le rituel du pèlerinage ou de la omra ?..... | 367 |
| 573. Quel est le jugement religieux de demander pardon aux gens en partant au pèlerinage?..... | 368 |
| 574. Est-il vrai que tous les péchés de celui qui effectue le pèlerinage seront pardonnés ?..... | 368 |
| 575. Que signifie Hajj al-Akbar (Hajj majeur / Grand Pèlerinage) et Hajj al-Asghar (Hajj mineur / Petit Pèlerinage) ?..... | 369 |
| 576. Que signifient le pèlerinage d'adieu et le sermon d'adieu?..... | 369 |
| 577. Est-il possible d'effectuer une omra pendant les jours de la fête du Sacrifice?..... | 370 |
| 578. Une personne venue à la Mecque dans l'intention de réaliser une omra peut-elle reporter sa omra en raison des problèmes de santé ?..... | 371 |
| 579. Y a-t-il un inconvénient d'emporter avec soi de la terre ou des cailloux en croyant à la sainteté de La Mecque et de Médine?..... | 371 |
| 580. Quel est le jugement concernant la réalisation de quarante temps de prière au Masjid al-Nabawi ?..... | 372 |

IHRAM ET MIQÂT **373**

| | |
|---|-----|
| 581. Est-il obligatoire de rejoindre le miqat pour chaque omra ?..... | 373 |
| 582. La ville de Djeddah se trouve-t-elle dans les limites du miqat, les personnes qui résident en dehors des limites du miqat peuvent-elles se mettre en état d'ihram à Djeddah ?..... | 373 |
| 583. Quel est le jugement concernant la prière d'Ihram?..... | 373 |
| 584. Quel est le verdict d'entrer à La Mecque sans être dans l'état d'ihram?..... | 374 |
| 585. Que doit effectuer une personne qui, malgré être entrée dans l'état d'ihram pour la omra et sans avoir effectué de tawaf ou de sa'y, s'est habillé d'un vêtement, sans excuse apparente, pendant la durée d'une journée ou d'une nuit ?..... | 374 |
| 586. Que doit faire une personne qui est dans l'état d'ihram et qui porte un vêtement ou sous-vêtement cousu?..... | 375 |

| | |
|---|-----|
| 587. Que doit faire une personne qui, en raison de sa maladie, a porté des vêtements pendant une journée sans avoir accompli de tawaf ou de sa'y ? | 375 |
| 588. Que doit faire une personne ayant enfilé un vêtement sans s'être rasée alors qu'elle est arrivée à l'état de sortir de l'ihram? | 375 |
| 589. Que doit faire une personne qui, après être entré en état d'ihram et sans réaliser aucun rituel du pèlerinage, se rase les cheveux ? | 376 |
| 590. Que doit faire une personne qui, étant en état d'ihram, s'est rasée ou bien épilé les poils pubiens ou ses aisselles? | 376 |
| 591. Que doit faire une personne qui a rasé sa barbe alors qu'elle se trouvait en état d'ihram ? | 376 |
| 592. Quel est le jugement concernant une personne qui étant en état d'ihram s'est coupée les ongles ou bien a arraché un ongle cassé ? | 377 |
| 593. Y a-t-il une sanction pour une personne qui s'est rasée avant d'avoir égorgé son sacrifice lors du pèlerinage ? | 377 |
| 594. Que doit faire la personne qui, après le tawaf al-omra et avant le sa'y, est sorti de l'état d'ihram en se rasant la tête? | 377 |
| 595. Que doit faire une personne qui, ayant accompli le sa'y sans avoir effectué de tawaf, est sortie de l'état d'ihram en se rasant ? | 378 |
| 596. Que doit faire une personne qui, n'ayant pas effectué de tawaf ou de sa'y, est sortie de l'état d'ihram en se rasant ? | 378 |
| 597. Que doit faire une personne qui a fait le tawaf et le sa'y de la omra mais a oublié de se raser ? | 379 |
| 598. Est-il nécessaire d'appliquer une sanction à une personne qui, après avoir effectué le tawaf et le sa'y, a retardé le rasage ? | 379 |
| 599. Une personne étant en état d'ihram, peut-elle raser une personne qui s'apprête à sortir de l'état d'ihram ? | 379 |
| 600. Lorsque le moment est venu, est-il possible de sortir de l'état d'ihram en se rasant la barbe ? | 380 |
| 601. Quel est le jugement concernant l'utilisation de crème pour cheveux ou autres par une personne étant en état d'ihram ? | 380 |
| 602. Une personne étant en état d'ihram peut-elle utiliser du savon ou bien du détergent en se lavant ou en lavant des vêtements ? | 380 |
| 603. Comment doivent être les chaussures d'une personne en état d'ihram? Cette personne peut-elle porter des sandales avec sangle ? | 381 |
| 604. Y a-t-il un changement dans le nombre de compensations que doit accomplir une personne qui, ayant l'intention d'effectuer le pèlerinage al-Qiran transgresse une obligation liée à l'ihram ? | 381 |

TAWAF ET SAY **381**

| | |
|--|-----|
| 605. Qu'est ce que le Tawaf et combien de types de tawaf existe-t-il ? | 381 |
| 606. Est-il possible d'effectuer le tawaf al-ifadha sans être en état d'ihram? | 383 |
| 607. Que faut-il faire s'il manque un chawt (tour) dans le tawaf ? | 384 |
| 608. Que doit faire une personne dont les ablutions s'annulent durant le tawaf ? | 384 |

| | |
|---|-----|
| 609. Les ablutions d'une personne qui effleure la main d'une femme en entrant et en sortant de la mosquée al-Haram ou en effectuant le tawaf, sont-elles annulées ? | 384 |
| 610. Que doit faire une personne dont les ablutions sont annulées lors du tawaf al-omra, mais qui, ayant réalisée le tawaf et le sa'y, ne se souvient pas à quel tour ses ablutions ont été rompues ? | 384 |
| 611. Que doit faire une personne qui a accompli le tawaf al-omra sans avoir fait ses ablutions ou avec des ablutions annulées et non renouvelées ? | 385 |
| 612. Une personne de rite Hanafite peut-elle imiter une personne de rite Chafite, lorsque durant le tawaf al-omra ou bien al-ifadha, sa main, son nez ou bien un autre organe saignent ? | 385 |
| 613. Est-il possible de faire la prière de tawaf pendant les moments makruh pour prier ? | 386 |
| 614. Le tawaf est-il valide s'il est fait en marche arrière ? | 386 |
| 615. Où s'effectue la prière du tawaf? | 386 |
| 616. Est-il possible de faire un tawaf lors des moments makrouh pour prier ? | 386 |
| 617. Est-il correct d'effectuer plusieurs tawaf sans réaliser la prière de tawaf ? | 386 |
| 618. Est-il possible de faire la prière du tawaf après la prière al-Fajr ? | 387 |
| 619. Ceux qui se trouvent à la Mecque pour le Hajj ou la omra, après avoir effectué la omra, pour les jours restants doivent-ils plutôt effectuer une nouvelle omra ou plutôt des tawaf an-nafl (surérogatoire) ? | 387 |
| 620. Que faut-il faire lorsque les chawt du sa'y sont incomplets ? | 387 |
| 621. Que doit faire une personne qui, après avoir réalisé un tawaf invalide, a réalisé le sa'y ? | 388 |
| 622. Que doit faire une personne dont les ablutions sont annulées pendant le sa'y ? | 388 |
| 623. Le sa'y d'une personne qui, sans excuse, le réalise sur un fauteuil roulant, est-il valide ? | 388 |
| 624. Y a-t-il une prière à effectuer après l'accomplissement du sa'y ? | 388 |
| 625. Que doit faire un couple ayant eu des rapports conjugaux après avoir accompli le tawaf et le sa'y de la omra, mais sans être sorti de l'état d'ihram en se rasant ? | 388 |
| 626. Quel est la sagesse de saluer et d'embrasser la Pierre noire (Hajar al-aswad) ? | 389 |

LAPIDATION DE SATAN ET IMMOLATION DU SACRIFICE AU HAJJ 390

| | |
|---|-----|
| 627. Est-il possible de lapider la stèle d'Aqaba le premier jour de la fête avant minuit? | 390 |
| 628. Comment s'effectue le rattrapage pour les cailloux qui n'ont pas été lancés en temps? | 390 |
| 629. Que doit effectuer une personne qui a été obligée de quitter la Mecque en raison d'une excuse avant d'avoir accompli la lapidation de Satan? | 391 |

| | |
|--|-----|
| 630. Au Hajj, à quel moment s'effectue l'immolation du sacrifice?..... | 391 |
| 631. Pour une personne partie au Hajj, est-il possible d'immoler ses sacrifices du Hajj dans son lieu d'habitation ?..... | 392 |
| 632. Une personne ayant réalisé le rituel du Hajj, est-elle obligée d'immoler un sacrifice en plus dans son lieu d'habitation ?..... | 392 |

ENVOYER UNE AUTRE PERSONNE AU HAJJ **393**

| | |
|--|-----|
| 633. Est-il possible de faire le Hajj par procuration? Quelles en sont les conditions?..... | 393 |
| 634. Une personne n'étant pas partie au Hajj, peut-elle partir au Hajj à la place d'une autre personne ?..... | 394 |
| 635. Peut-on effectuer le Hajj pour soi-même et pour une autre personne (par procuration) au cours de la même année ?..... | 394 |
| 636. Une personne qui n'a pas la force d'effectuer le Hajj en raison de sa santé, peut-elle être libérée de la responsabilité du Hajj en donnant le montant concerné en aumône, au lieu de faire faire un Hajj par procuration ?..... | 395 |
| 637. La personne envoyée au Hajj (mandataire) à la place de quelqu'un d'autre (mandant) doit-elle débiter le voyage sacré à partir de la ville du mandant ? Est-il possible de désigner comme mandataire une personne qui réside à la Mecque ou bien à Médine ?..... | 395 |
| 638. Celui qui, avant la station à Arafat, se trouve dans le coma et est sur le point de mourir, est-il possible de lui désigner un mandataire du lieu où il se trouve ?..... | 396 |
| 639. Pour quel type de hajj, le mandataire doit-il formuler son intention ?..... | 396 |
| 640. Que faut-il si une personne mandatée pour le hajj Tamattou effectue la omra pour sa propre personne?..... | 396 |
| 641. La personne mandatée pour accomplir le Hajj de quelqu'un d'autre, doit-elle immoler un sacrifice en son propre nom aussi ?..... | 396 |
| 642. Une personne partie au hajj comme employé, dont les dépenses sont prises en charge par l'organisme concerné, peut-elle en même temps effectuer un hajj par procuration au nom d'une autre personne ?..... | 397 |

QUELQUES SUJETS CONCERNANT LES FEMMES POUR LE HAJJ ET LA OMRA **397**

| | |
|---|-----|
| 643. Une femme mariée, peut-elle sans l'autorisation de son mari ou bien sans l'accompagnement de son mahram partir au Hajj ou à l'Omra?..... | 397 |
| 644. Les pertes de sang durant la ménopause empêchent-elles l'accomplissement du rituel de Hajjet Omra ?..... | 398 |
| 645. Que doit faire une femme qui passe le miqat et entre à la Mecque, sans être en état d'ihram en raison des menstrues ou lochies ?..... | 399 |
| 646. Une femme ayant envisagé un Hajj Tamattou ou bien al-Qiran peut-elle directement se rendre à l'Arafat si elle ne peut réaliser la omra en raison de ses menstrues ?..... | 399 |

| | |
|--|-----|
| 647. Une femme ayant accédé au mont Arafat en étant réglée, peut-elle quitter l'état d'ihram après avoir effectué les stations d'Arafat et Muzdalifah et après avoir lapidé Satan ? | 400 |
| 648. Une femme qui, malgré l'utilisation de pilules pour retarder les règles, a des tâches de sang, peut-elle effectuer la omra ou le tawaf al-ifadha ? | 400 |
| 649. Que doit faire une femme qui est sortie de l'état d'ihram en se coupant les cheveux après avoir effectué le tawaf et sa'y de l'omra en étant réglée ? | 401 |
| 650. Que doit faire une femme, dont les règles sont finies mais la durée maximale des menstrues non achevée, qui a effectué les rituels du Hajj et de la omra, et est sortie de l'état d'ihram en se coupant les cheveux, et aperçoit par après des tâches de sang ? | 401 |
| 651. Une femme devant quitter la Mecque avant la fin de ses règles, peut-elle dans cette situation effectuer le tawaf al-ifadha ? | 402 |
| 652. Faut-il une sanction pour une femme, dont le convoi va quitter la Mecque et qui ne peut réaliser la tawaf al-wada en raison de ses menstrues ? | 403 |
| 653. Une femme dans l'état d'ihram peut-elle changer de vêtement ? | 403 |
| 654. De quelle longueur les femmes doivent-elles se raccourcir les cheveux pour sortir de l'état d'ihram ? | 403 |

— ﴿﴾ LE SACRIFICE ﴿﴾ —

| | |
|---|------------|
| LA NATURE ET LE STATUT JURIDIQUE DU SACRIFICE | 407 |
| 655. En quoi consiste le rituel du sacrifice et quel est son verdict ? | 407 |
| 656. Quel est le fondement religieux du sacrifice ? | 408 |
| 657. Quelles sont les personnes responsables du rituel du sacrifice ? | 409 |
| 658. Est-il possible de déterminer le nissab requis pour être tenu responsable du rituel du sacrifice, en se basant sur la valeur de l'argent (le métal) ? | 409 |
| 659. Est-il nécessaire que dans une famille riche l'époux et l'épouse effectuent séparément tous les deux l'immolation d'une bête ? Au sein d'un foyer, les autres membres riches d'une famille sont-ils libérés de l'obligation du sacrifice si le chef de famille égorge déjà un animal comme sacrifice ? | 410 |
| 660. Le voyageur est-il tenu du rituel du sacrifice ? | 410 |
| 661. À quel moment commence et se termine le sacrifice ? | 411 |
| 662. À quoi faut-il faire attention lors de l'égorgement de la bête ? | 411 |
| 663. Quel est le jugement concernant la prononciation du nom d'Allah et la récitation de la Basmala en immolant le sacrifice ? Quelles sont les invocations qui peuvent être récitées à ce moment ? | 412 |
| 664. Est-il permis de procéder à un étourdissement électrique ou par narcose de la bête ? | 412 |

| | |
|---|-----|
| 665. Faut-il effectuer une prière après avoir immolé le sacrifice ? | 413 |
| 666. Que faire de la viande de la bête ? | 413 |
| 667. Que faire de la peau de la bête ? | 413 |
| 668. Quelles sont les parties non comestibles d'une bête ? Que faut-il faire de ces organes ? | 414 |
| 669. Est-il permis de payer une somme au boucher qui égorge le sacrifice ? Est-il possible de donner une partie de la viande du sacrifice ou bien de la peau en contrepartie du prix de l'égorgeage ? | 414 |
| 670. Est-il permis de vendre certaines parties du sacrifice telles que la viande, la peau ou les intestins de la bête ? | 415 |
| 671. Une personne peut-elle se servir du lait ou de la force d'une bête qu'elle a élevée et qu'elle a décidé d'immoler en tant que sacrifice ? | 415 |
| 672. En versant une aumône au lieu d'égorger une bête, le rituel du sacrifice est-il accompli ? | 416 |
| 673. Est-il possible de s'associer à plusieurs pour un même bovin dans le cadre du sacrifice al-Aqiqa, du sacrifice votif, du sacrifice udhiyya et du sacrifice surérogatoire ? | 417 |
| 674. Est-il plus vertueux de sacrifier une bête mâle ou femelle ? | 417 |
| 675. Y a-t-il un fondement religieux du fait de ne rien manger avant l'immolation du sacrifice, le jour de la fête du Sacrifice ? | 417 |
| 676. Mettre du sang de la bête égorgée sur le front a-t-il un fondement religieux ? | 418 |

LES TYPES DE SACRIFICE **418**

| | |
|---|-----|
| 677. En quoi consiste le sacrifice al-Aqiqa ? | 418 |
| 678. En quoi consiste le sacrifice de gratitude (choukr) ? | 419 |
| 679. Existe-t-il un sacrifice dit sacrifice du défunt ? | 419 |
| 680. Peut-on immoler un animal comme sacrifice au nom du Prophète ? | 420 |

SUJETS CONCERNANT LA PERSONNE FAISANT LE SACRIFICE **420**

| | |
|---|-----|
| 681. Le Prophète (s.a.w.) a-t-il lui-même immolé un sacrifice ? | 420 |
| 682. Est-il possible d'immoler une bête par procuration ? Quel est le jugement concernant l'immolation d'une bête par procuration dans une autre ville ou un autre pays ? | 421 |
| 683. Est-il possible d'égorger une bête sans avoir fait les ablutions ? | 421 |
| 684. Est-il possible de manger la viande d'une bête égorgée par un non-musulman ? | 422 |
| 685. Est-il autorisé d'acheter une bête avec une carte de crédit ? | 422 |
| 686. Est-il possible de sacrifier une bête achetée par crédit bancaire ? | 422 |
| 687. Est-il possible de payer le prix de la bête en plusieurs mensualités ? | 423 |
| 688. Est-il possible d'immoler une bête achetée avec de l'argent illicite ? | 423 |

| | |
|--|-----|
| 689. Dans le cas où une personne achète et égorge une bête, avec l'argent donné par son fils ou quelqu'un d'autre, le sacrifice est-il valable ? | 424 |
| 690. Quel est le jugement pour le pauvre et le riche concernant les sacrifices qui n'ont pas été égorgés dans les temps en raison d'une excuse ? | 424 |
| 691. Que faut-il faire si la bête de sacrifice meurt avant que l'acheteur n'ait pu la récupérer du vendeur, ou dans le cas où il n'est plus possible de l'égorger ? | 424 |
| 692. Que faut-il faire lorsque la bête achetée meurt ? | 425 |
| 693. Que doit faire la personne qui n'a pas égorgé de bête par négligence ? | 425 |
| 694. Que faut-il faire lorsqu'on apprend que la personne mandatée pour effectuer l'égorgement de l'animal ne l'a pas fait ? | 426 |
| 695. Est-il possible d'associer d'autres personnes après l'achat d'un gros animal pour le sacrifice ? | 426 |
| 696. Dans le cas où deux bovins sont sacrifiés par plus de sept associés sans avoir déterminé les parts, et qu'après avoir été égorgé, les viandes ont été distribuées de manière arbitraire aux associés, cette action effectuée est-elle autorisée ? | 426 |
| 697. Est-il autorisé qu'une partie des associés d'un bovin acheté pour le sacrifice, inclue à leurs parts une autre personne par la suite ? | 427 |
| 698. Les organisations caritatives effectuant le sacrifice par procuration et aussi ceux qui reçoivent plus de viandes que leur besoin peuvent-ils vendre les viandes du sacrifice ? Peuvent-ils donner ces viandes aux boucheries dans l'optique de reprendre l'équivalent par la suite ? | 427 |
| 699. Les supermarchés qui vendent à ceux disposant une carte de réduction les parts égales d'une bête à un prix plus faible, portent-ils préjudice au sacrifice immolé ? | 428 |
| 700. Est-il permis qu'une personne, un supermarché ou bien une entreprise vende une bête ou une part de celle-ci alors que l'animal n'est pas encore en sa propriété ? | 428 |

LES DÉFAUTS CONCERNANT L'ANIMAL À SACRIFIER 429

| | |
|--|-----|
| 701. Quelles sont les caractéristiques que doivent posséder les animaux devant être sacrifiés ? | 429 |
| 702. Quelle est la limite minimale de l'âge des animaux à sacrifier ? | 429 |
| 703. Est-il autorisé d'égorger les bovins qui n'ont pas atteint les deux ans ? | 430 |
| 704. Est-il autorisé de sacrifier un animal de gros bétail tel que le bovin qui n'a pas achevé l'âge de deux ans mais qui a perdu les dents de lait de l'avant ? | 431 |
| 705. Les animaux ayant l'oreille coupée ou trouée peuvent-ils être sacrifiés ? | 431 |
| 706. Les moutons n'ayant pas de queue ou ayant la queue coupée peuvent-ils être sacrifiés ? | 431 |
| 707. Les animaux stérilisés peuvent-ils être sacrifiés ? | 432 |
| 708. L'animal ayant un défaut au niveau des mamelles peut-il être sacrifié ? | 432 |

| | |
|---|-----|
| 709. Les animaux qui n'ont pas de corne ou bien ayant les cornes cassées à la naissance ou bien ceux ayant les cornes atrophié par électrique après la naissance, peuvent-ils être égorgés en tant que sacrifice ? | 432 |
| 710. Un animal pour lequel le défaut n'a pas été remarqué avant l'égorgement et dont la maladie a été découverte après la mise à mort, et dans le cas où les spécialistes ont décidé que la viande n'est pas comestible, le sacrifice reste-il valide ? | 433 |
| 711. Est-il autorisé d'empêcher la gestation des animaux à sacrifier ? | 433 |
| 712. Est-il autorisé de sacrifier une bête enceinte ? Que faut-il faire dans le cas où avant d'être sacrifié l'animal accouche ? | 433 |
| 713. Y a-t-il un inconvénient à égorger comme sacrifice un animal procréé par la méthode d'insémination artificielle ? | 434 |

— ﴿﴾ VŒU ET SERMENT ﴿﴾ —

| | |
|--|------------|
| VŒU (NADHR) | 437 |
| 714. En quoi consiste le vœu (nadhr), quelle est sa place dans la religion ? | 437 |
| 715. Quelles sont les conditions concernant le vœu (nadhr) ? | 438 |
| 716. Faire un vœu (nadhr) qui dépasse notre capacité sera-t-il valable ? | 439 |
| 717. Quel est le statut juridique du sacrifice votif ? Qui ne peut pas manger de sa viande ? | 440 |
| 718. Est-il possible de servir la viande du sacrifice votif lors des mariages ou autres réunions ? | 440 |
| 719. Quelles doivent être les caractéristiques de l'animal pour un sacrifice votif ? | 441 |
| 720. À quel moment le sacrifice votif doit-il être immolé ? | 441 |
| 721. Une personne ayant fait vœu d'un sacrifice, peut-elle s'en désister ? | 442 |
| 722. Une personne ayant envisagé de sacrifier un bélier doit-elle obligatoirement égorger un bélier ? Peut-elle s'associer pour un gros bétail ? | 442 |
| 723. Une personne qui s'engage à immoler un sacrifice dans son rêve, doit-il réaliser cet engagement ? | 443 |
| 724. Combien de sacrifice doit effectuer une personne qui avait dit "je vais immoler une bête si mon enfant naît en bonne santé" et qui a des jumeaux ? | 443 |
| 725. Si deux ou plusieurs personnes font vœu d'immoler un sacrifice concernant un seul sujet, est-ce que chacune de ces personnes devraient immoler un animal séparément ? | 443 |
| 726. Si une personne fait vœu de porter soutien à telle organisation caritative ou bien à tel pauvre, mais apporte son soutien à une autre organisation | |

| | |
|--|-----|
| caritative ou bien à un autre pauvre que ceux définis, alors son vœu est-il accepté comme accompli ? | 444 |
| 727. Est-il possible de formuler un vœu pour les mausolées ? | 444 |
| 728. Quel est le jugement concernant l'engagement à jeûner durant une année ou plus ? | 444 |
| 729. Est-il obligatoire qu'une personne ayant fait vœu d'accomplir plusieurs jeûnes, les effectue de façon consécutive ? | 445 |
| 730. Dans les vœux formulés sous certaines réserves de temps, lieu et caractéristiques, ces réserves sont-elles contraignantes/impératives ? | 445 |

SERMENT (YAMIN) ET EXPIATION 447

| | |
|--|-----|
| 731. Que signifie "yamin" (serment), quel est son verdict religieux ? | 447 |
| 732. Combien de type de serment y a-t-il ? | 447 |
| 733. Quel est le verdict pour le serment frivole prononcé par habitude ? | 448 |
| 734. Comment effectuer l'expiation du serment ? | 449 |
| 735. Que fait une personne incapable d'accomplir l'expiation du serment ? | 449 |
| 736. Pour chaque serment non respecté faut-il verser une seule expiation pour l'ensemble ou la verser séparément ? | 449 |
| 737. Une personne qui verse une expiation de serment, dans le cas où elle réitère son serment concernant le même sujet et rompt à nouveau son serment, doit-elle payer à nouveau une expiation ? | 451 |
| 738. Que doit effectuer une personne qui a juré de ne pas remplir un commandement religieux ou bien de commettre un interdit (haram) ? | 451 |
| 739. Quelle est la situation d'une femme qui a juré de ne pas partir chez son mari ? | 452 |
| 740. Les serments qui ne sont pas formulés selon les modèles de serments connus, mais plutôt selon des formulations coutumières, sont-ils valables en tant que serment ? | 452 |
| 741. Quel est le verdict concernant une personne qui dit "si je fais cela, que j'abjure Dieu", "que je sois mécréant", "que je sois apostasié de la religion" ? | 453 |
| 742. Une personne qui jure ou formule un vœu intérieurement doit-elle respecter ses engagements ? | 453 |

— ﴿﴾ INVOCATION ﴿﴾ —

| | |
|--|-----|
| 743. Quelle est l'importance de l'invocation et comment s'effectue-t-elle? | 457 |
| 744. Y a-t-il des conditions préalables pour l'exaucement des invocations ? | 457 |
| 745. Quel est le fondement des versets d'invocation dans le Coran ? | 459 |
| 746. Comment doivent être les mains lors de la formulation des invocations ? Y a-t-il un fondement concernant le fait d'essuyer le visage avec les mains après l'invocation ? | 460 |

| | |
|---|-----|
| 747. Est-il possible de formuler des invocations à tout moment? Y a-t-il des moments particuliers pour faire les invocations? | 461 |
| 748. Ya-t-il un inconvénient à faire les invocations en position allongée ? | 461 |
| 749. Que signifie le mot “âmin” prononcé à la fin des invocations ; quel en est le fondement religieux ? | 462 |
| 750. Les invocations et louanges se font-elles à voix haute ou à voix basse ? | 462 |
| 751. Que signifie invoquer Dieu par l'action ? | 463 |
| 752. Quel est le jugement concernant l'invocation après l'adhan, et comment s'effectue-t-elle ? | 463 |
| 753. Y a-t-il un inconvénient à prononcer l'invocation de l'adhan ouvertement dans les mosquées ? | 464 |
| 754. Y a-t-il une riwayat (transmission) concernant l'exaucement de l'invocation effectuée entre l'adhan et l'iqama ? | 464 |
| 755. Y a-t-il une invocation dite l'invocation de “Ism al-Adham” ? | 465 |
| 756. En quoi consiste le « salatou salam » ? Comment prie-t-on sur le Prophète ? | 466 |
| 757. Y a-t-il un fondement religieux aux invocations de « salat tunjina » et « at-tafrijyah » ? | 467 |
| 758. Comment se protéger du mauvais œil, y a-t-il une invocation contre le mauvais œil ? | 467 |
| 759. En quoi consiste l'invocation pour la pluie ? Comment s'effectue-t-elle ? | 468 |
| 760. Que doit faire et comment doit effectuer ses invocations une personne qui vient d'avoir un enfant ? | 469 |
| 761. Existe-t-il une invocation fondée s'appellant « Kanz al-arsh » ? | 469 |
| 762. Existe-t-il une invocation dite “invocation de la fourmi”? | 470 |
| 763. Existe-t-il une invocation pour faire revenir une chose perdue ? | 470 |
| 764. Les djinns peuvent-ils avoir une emprise sur les humains, quelles sont les invocations à réciter pour s'en protéger ? | 470 |
| 765. Existe-t-il une invocation particulière pour stimuler la mémoire ? | 471 |
| 766. Les propos affirmant que le mois de “safar” est un mois maudit et funeste sont-ils vrais ? Y a-t-il des rituels ou invocations particuliers pour ce mois ? | 473 |
| 767. L'homme devient-il un pécheur pour les pensées négatives qui lui traversent l'esprit en raison des insufflations (waswas) ? Existe-t-il des invocations pour s'en débarrasser? | 473 |
| 768. Quelle est la relation entre invocation et destin, que signifie le propos selon lequel l'invocation peut changer le destin, éloigner les malheurs ? | 474 |
| 769. Que signifie faire le Tawassoul dans les invocations ? Y a-t-il un fondement religieux à demander l'intercession (tawassoul) dans les invocations ? | 475 |
| 770. Est-il correct de faire des invocations, de demander miséricorde et pardon pour les non-musulmans ? | 476 |

LE REPENTIR (AT-TAWBAH) 477

771. Quelle est la place du repentir dans la religion, comment se fait-il ? 477
772. Quels sont les invocations à réciter pour le repentir ? 477
773. En quoi consiste l'invocation dite "al-istighfar"? 478

DHIKR ET CORAN 479

774. Y a-t-il un fondement dans la récitation de soixante-dix mille (70.kalimat at-tawhid) ? 479
775. Y a-t-il un fondement religieux à réciter des dhikr dans un nombre précis tel que ? 480
776. Est-il makrouh de lire le Coran, faire du dhikr ou des douas etc..., entre la fin du temps de la prière du matin (al-Fajr) et le moment du chourouk ? 480
777. Est-il permis de toucher le Coran sans ablutions ? 480
778. Quelle doit être la mesure concernant la vitesse de lecture du Coran ? 481
779. Quel est le verdict concernant la récitation du Coran selon un maqam ? 482
780. Quel est le verdict de l'écoute de la récitation du Coran ? 483
781. Est-il considéré comme un khatm que d'écouter une muqābala (la lecture du Coran en groupe) depuis la télévision, la radio ou autre engin ? 483
782. Est-il permis de lire ou faire lire le Coran pour guérir ? 483
783. Une "roqya" réalisée dans le but de guérir ou bien de se protéger du mal avec l'aide d'Allah est-elle autorisée ? 484
784. Est-il autorisé de prendre de l'argent en contrepartie de réciter le Coran ? ... 485
785. Y a-t-il un mérite à réciter le "Mawlid al-Charif"? 485
786. Est-il permis de rentrer aux toilettes et endroits similaires en portant une amulette, un livre religieux ou des accessoires comportant le nom d'Allah ? 486

LA VIE FAMILIALE

LA PERIODE AVANT LE MARIAGE 489

787. Est-il permis de demander une femme en mariage alors que celle-ci est engagée ou en cours de décision avec un autre candidat ? 489
788. Est-il convenable d'effectuer le mariage religieux pour que les fiancés puissent se rencontrer tranquillement ? 489
789. Le mariage religieux célébré pendant les fiançailles est-il rompu par la séparation des fiancés ? 490

LE MARIAGE (NIKAH) 491

790. Quel est le fondement religieux du mariage ? 491
791. Quelles sont les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier ? 492

| | |
|---|-----|
| 792. Quels sont les proches parents avec lesquels une personne ne peut pas se marier? | 493 |
| 793. Est-il possible de se marier avec les Gens du Livre (ahl al-Kitab) ? | 494 |
| 794. Une femme musulmane peut-elle se marier avec un homme non musulman ? | 495 |
| 795. La transcription du mariage est-elle obligatoire ? | 495 |
| 796. Une personne ayant célébré son mariage civil doit-elle aussi célébrer le religieux ? | 496 |
| 797. Quel est le verdict du témoignage dans un mariage ? | 496 |
| 798. Un mariage contracté en l'absence du tuteur est-il valide ? | 497 |
| 799. Quel est le verdict concernant un mariage contracté discrètement ? | 498 |
| 800. Un mariage contracté sous menace est-il valide ? | 498 |
| 801. Un mariage contracté sous la menace des parents est-il valide? | 499 |
| 802. En quoi consiste le "mahr" ? | 499 |
| 803. Dans quelle condition la femme ne peut pas percevoir de mahr ? | 500 |
| 804. Une femme qui a fait don de son mahr à son mari, peut-elle par la suite changer d'avis ? | 500 |
| 805. Quel est le verdict pour le mahr d'une femme qui décède avant d'avoir reçu son mahr ? | 501 |
| 806. Une femme peut-elle demander comme mahr quelque chose de non matérielle ? | 501 |
| 807. Est-il permis de se marier entre deux fêtes ? | 502 |
| 808. Une personne, dont son époux se a disparu et pour qui, il n'est pas su si elle est en vie ou décédée, peut-elle se marier avec quelqu'un d'autre ? | 502 |
| 809. Le père est-il responsable de marier son enfant ? | 503 |
| 810. Le mariage d'une personne qui ne connaît pas les principales obligations (fardh) de l'Islam est-il invalide? | 504 |
| 811. Est-il possible de se marier pendant les menstrues ? | 504 |
| 812. Comment s'effectue le mariage d'une femme ahl al-kitab (Gens du Livre) ? Est-il autorisé que les témoins soient des ahl al-Kitab ? | 504 |
| 813. Quel est le verdict concernant le renouvellement du mariage les nuits du vendredi dans certaines mosquées? | 504 |
| 814. Le mariage d'une personne qui ne se rend pas à la prière du vendredi pendant trois vendredi consécutifs est-il rompu ? | 505 |
| 815. Comment expliquer les multiples mariages du Prophète (s.a.w.) ? | 505 |
| 816. Que signifie le mariage Mut'a, quel est le verdict à son propos ? | 506 |
| 817. Quel est le verdict concernant le fait de s'amuser pendant un mariage ? | 507 |

L'ALLAITEMENT (RADĀ) 509

| | |
|--|-----|
| 818. Quel est la preuve concernant la prohibition liée au lait ? Quelles sont les conditions de la parenté constituée par le lait? | 509 |
| 819. La parenté par le lait est-elle effective si l'enfant a tété un sein vide ? | 509 |

| | |
|---|-----|
| 820. Deux enfants allaités par une même femme lors de différents accouchements deviennent-ils des frères/sœurs de lait ? | 509 |
| 821. La parenté par le lait est-elle effective avec du lait acheté dans une banque de lait ? Le mélange des laits dans la banque de lait impacte-t-il le verdict? | 510 |
| 822. Le lait d'une femme mélangé à du lait de vache, de mouton ou bien de chèvre et donné à boire à un enfant engendre-t-il la parenté lié au lait? | 510 |
| 823. La parenté par le lait est-elle effective par le lait injecté dans l'œil ou l'oreille ? | 510 |
| 824. Qu'en est-il de l'interdit (mahram) dans la parenté par le lait ? | 511 |
| 825. Une personne peut-elle se marier avec l'enfant de l'autre femme de son père de lait? | 511 |
| 826. Une personne peut-elle se marier avec le frère-la soeur de lait de son frère-sa sœur ? | 511 |
| 827. Quelle sera la situation d'un couple pour lequel il est su par la suite qu'ils sont frère et soeur de lait? | 511 |
| 828. Est-il permis de payer une mère de lait ? Quelles sont les responsabilités de la famille de l'enfant envers la mère de lait ? | 512 |
| 829. Quels sont les devoirs d'une personne envers sa mère de lait ? | 513 |
| 830. Y a-t-il un inconvénient dans le fait qu'une femme non musulmane allaite l'enfant d'un(e) musulman(e) ? | 513 |

LE DIVORCE (TALAQ) 513

| | |
|--|-----|
| 831. Est-il possible de céder le droit du divorce à l'épouse ou à une autre personne? | 513 |
| 832. Faut-il lors du divorce présenter un témoin ? | 514 |
| 833. Combien de répudiation sont nécessaires pour que le divorce ait lieu ? | 515 |
| 834. Le divorce est-il effectif par des propos insinuant le divorce ? | 516 |
| 835. Le divorce est-il effectif si la femme dit "je souhaite le divorce", et que l'époux répond par "d'accord" ? | 516 |
| 836. Si les propos utilisés pour le divorce traversent l'esprit mais ne sont pas prononcés, le divorce a-t-il lieu ? | 516 |
| 837. Quel est le verdict de lier le divorce à l'action d'un tiers ? | 517 |
| 838. Dans le divorce conditionnel, est-il possible de renoncer à la condition à laquelle le divorce est lié avant la réalisation de la condition? | 517 |
| 839. Quel est le verdict concernant le fait de mentir en déclarant avoir répudié son épouse alors que ce n'est pas le cas ? | 518 |
| 840. Alors que l'intention n'est pas le divorce, quel est le verdict concernant dans le cas où les propos de divorce sont prononcés en vue de menacer l'épouse ? | 518 |
| 841. Si un homme dit à sa femme "Tu es pour moi comme ma mère, ma soeur", s'agit-il d'un divorce ? | 519 |

| | |
|--|-----|
| 842. Quel est le verdict pour le divorce avant la première relation ? | 519 |
| 843. Si l'épouse avec laquelle il n'y a pas encore eu de relation sexuelle, a été répudiée par la triple formule de répudiation simultanément, cela compte pour combien de répudiation ? | 520 |
| 844. La répudiation prononcée sous l'emprise de la colère est-elle valide ? | 520 |
| 845. La répudiation prononcée en état d'ivresse est-elle valide ? | 521 |
| 846. La répudiation prononcée sous pression et menace (al-ikrah) est-elle valide ? | 521 |
| 847. Peut-on répudier une femme pendant son cycle menstruel ? | 521 |
| 848. Peut-on répudier une femme en son absence ? | 522 |
| 849. La répudiation d'un schizophrène est-elle valide ? Une femme peut-elle se divorcer d'un époux pareil ? | 522 |
| 850. Comment une femme n'étant pas marié civilement peut divorcer ? | 522 |
| 851. Si le mari ne remplit pas les exigences du mariage, la femme peut-elle demander le divorce ? | 523 |
| 852. La mésentente est-elle une raison valable pour le divorce ? | 524 |
| 853. Alors qu'une personne est au courant de son infertilité et le cache de son/sa futur.e conjoint.e, cela représente-t-il une raison de divorce ? | 525 |
| 854. L'impossibilité d'avoir un enfant est-ce une raison pour le divorce ? | 525 |
| 855. Les époux qui se divorcent par décision du tribunal, sont-ils aussi divorcés religieusement ? | 525 |
| 856. Après le divorce religieux, la décision du tribunal représente-t-elle un divorce supplémentaire ? | 526 |
| 857. Constitue-t-il un divorce supplémentaire qu'une personne raconte à d'autres, à différents moments et dans différents lieux, qu'elle s'est divorcée ? | 526 |
| 858. Quel est l'effet sur le mariage de prononcer des paroles de mécréance (alfadhi al koufr) ? | 526 |
| 859. Injurier Allah, le Coran ou la religion par habitude nuit-il au mariage ? | 527 |
| 860. Que les époux ne se voient plus depuis une longue période a-t-il un impact sur leur mariage ? | 527 |
| 861. Pour ceux qui poursuivent leur mariage religieux et se divorcent officiellement afin de récupérer le salaire d'un proche décédé, les revenus perçus sont-ils licites (halal) ? | 527 |
| 862. Est-il autorisé de divorcer pour obtenir des profits matériels ? | 528 |
| 863. Y a-t-il un inconvénient à poursuivre le mariage si l'on désiste du divorce avant que ne soit prononcée la décision finale du tribunal ? | 528 |
| 864. Que veut dire 'idda (période de viduité) ? | 528 |
| 865. Est-il valable de divorcer à nouveau une femme, qui après avoir été divorcé par un talaq bâ'in est en période de viduité ('idda) ? | 529 |
| 866. Une femme qui a été répudiée avec un ou deux talaq et qui a fini la période de viduité ('idda), peut-elle se remarier avec une autre personne ? | 530 |

| | |
|--|-----|
| 867. Les époux qui ont divorcé peuvent-ils se remarier ? | 530 |
| 868. Une femme répudiée par un talaq bâ'in peut-elle se marier avec un autre homme ? | 530 |
| 869. En cas de divorce, qui garde les cadeaux reçus au mariage ? | 531 |

LA PENSION ALIMENTAIRE, LA PRESTATION COMPENSATOIRE ET AUTRES SUJETS 531

| | |
|---|-----|
| 870. Quels sont les droits financiers d'une femme divorcée ? | 531 |
| 871. Est-il permis de percevoir la prestation compensatoire fixée par le tribunal ? | 532 |
| 872. Est-il permis de percevoir l'indemnité pour les années d'ancienneté ? | 532 |
| 873. La femme peut-elle prendre l'argent de son mari sans son consentement pour satisfaire ses besoins individuels ? | 533 |
| 874. La pension alimentaire (nafaqa) que perçoit une femme pour qui la décision de divorce ne s'est pas prononcée depuis une longue durée, est-elle halal ? | 533 |
| 875. Qui obtient le droit de garde des enfants après le divorce ? | 534 |
| 876. À qui incombe la pension alimentaire des enfants après le divorce ? | 535 |
| 877. Un homme est-il responsable quant à la prise en charge de sa sœur célibataire ? | 535 |

L'ADOPTION D'ENFANT 536

| | |
|---|-----|
| 878. Quel est le jugement concernant le fait d'être une famille d'accueil ? | 536 |
| 879. Y-a-t-il un inconvénient d'un point de vue de la religion à prendre l'argent que verse l'état pour les enfants placés en famille d'accueil ? | 537 |

— ﴿﴾ HERITAGE ET TESTAMENT ﴿﴾ —

TESTAMENT 541

| | |
|---|-----|
| 880. En quoi consiste le testament et quel en est le verdict ? | 541 |
| 881. Est-il permis de transmettre l'ensemble ou une partie de son patrimoine à un seul ou à certains de ses enfants en faisant une discrimination entre ses enfants ? | 542 |
| 882. Si le père a fait une donation uniquement à l'un de ses fils en privant les autres, le fils est-il responsable de cette donation, que doit-il faire ? | 543 |
| 883. Une personne qui a des enfants peut-elle léguer son patrimoine à ses petits-enfants ? | 543 |
| 884. Faut-il exécuter un testament qui risque de nuire aux relations familiales ? | 544 |
| 885. Faut-il exécuter le testament d'une personne qui a souhaité être enterré dans la tombe de son mari? | 544 |

| | |
|--|-----|
| 886. Est-il obligatoire d'exécuter le testament d'une personne qui a souhaité que l'on récite pour son âme le Coran du début à la fin ? | 544 |
| 887. Une personne qui décède après avoir demandé à son enfant de partir au hajj à sa place puisqu'il n'a pas pu accomplir le rituel et meurt ainsi ; la fratrie peut-elle partager comme héritage l'argent qu'il a laissé pour le hajj ? Ou bien faut-il mettre l'argent de côté et accomplir la responsabilité du hajj? | 545 |
| 888. Est-il permis de dépenser dans un autre objectif l'argent laissé comme patrimoine pour un but déterminé ? | 545 |
| 889. Est-il permis qu'une personne formule un testament de manière à laisser son patrimoine à son épouse pendant qu'elle est en vie, puis que ce patrimoine soit légué à une fondation après la mort de celle-ci ? | 546 |
| 890. Une personne peut-elle léguer la totalité de son patrimoine à l'enfant dont elle a pris la charge (enfant adopté) ? | 546 |
| 891. Est-il permis qu'une personne alloue la totalité de son patrimoine à une fondation ? | 547 |
| 892. La famille a-t-elle le droit d'intervenir au droit de jouissance sur les biens d'une personne ? | 547 |
| 893. Si, de son vivant, une personne fait don de ses biens à un organisme caritatif, ses enfants peuvent-ils annuler cette donation après son décès ? | 548 |

HERITAGE 548

| | |
|--|-----|
| 894. Y a-t-il une responsabilité en cas de non exécution du droit musulman des successions ? | 548 |
| 895. Y a-t-il un inconvénient à retarder le partage de l'héritage ? | 549 |
| 896. Quelle est la part de la mère-du père dans le patrimoine d'une personne décédée ? | 549 |
| 897. Qu'en est-il pour la femme dans l'héritage ? | 550 |
| 898. Si une personne décédée a des enfants et une femme, la fratrie du défunt a-t-elle un droit sur l'héritage ? | 551 |
| 899. Un orphelin de grand-père (enfant dont le père est décédé avant le grand-père) héritera-t-il de son grand-père à sa mort ? | 551 |
| 900. Lorsque des biens immobiliers sont laissés en héritage, faut-il les distribuer de façon équitable entre les enfants (entre les filles et les garçons) ? | 552 |
| 901. Suite à quelles procédures les biens et les droits (taraka) du défunt sont-ils transmis à ses héritiers ? | 553 |
| 902. L'un des successeurs peut-il renoncer à l'héritage au profit d'un autre ? | 553 |
| 903. Une personne peut-elle donner sa part de l'héritage à autrui ? | 553 |
| 904. Peut-on déshériter les héritiers réservataires ? | 553 |
| 905. Une personne adoptée a-t-elle un droit dans l'héritage de son père biologique ? | 554 |

| | |
|--|------------|
| 906. Une fortune gagnée avec de l'argent illicite (haram) devient-elle licite (halal) aux héritiers ? | 554 |
| 907. La pension de retraite est-elle considérée comme un bien d'héritage ? | 555 |
| 908. Si un père partage de son vivant son patrimoine entre ses héritiers, ces derniers sont-ils dans l'obligation de se conformer à ce partage après sa mort ? | 555 |
| 909. Est-ce que la fratrie d'une personne qui a adopté son neveu et dont ce dernier figure officiellement comme son seul héritier, peut recevoir des parts de ses biens après sa mort ? | 556 |
| 910. Si une personne décède après s'être mariée mais avant la relation sexuelle, son époux.se est-il/elle compté.e parmi les héritiers ? | 556 |
| 911. Une personne peut-elle hériter de celui dont elle a causé la mort par un accident de la route ? | 556 |
| 912. Un musulman peut-il hériter d'un non-musulman ? La différence de religion est-elle un obstacle pour l'héritage ? | 557 |
| 913. Une femme mariée peut-elle dépenser à son gré l'héritage qui lui est resté de sa famille sans avertir son mari ? | 557 |
| 914. À quel moment transmet-on la part de l'héritage d'un enfant qui se trouvait en bas-âge à la mort de son père ? | 558 |
| 915. La hausse de valeur des biens d'une personne après sa mort est-elle incluse à l'héritage ? | 558 |
| 916. Une personne qui s'est remariée après la mort de son époux.se, peut-elle déshériter son/sa second.e conjoint.e des biens acquis lors du premier mariage ? | 558 |
| 917. Lorsque le père décède après avoir marié une partie de ses enfants, les enfants célibataires ont-ils le droit de financer les dépenses de leur mariage avec l'héritage, en plus de leur propre part dans l'héritage ? | 559 |
| 918. Les enfants peuvent-ils hériter de la belle-mère (seconde-épouse du père) ? | 559 |
| 919. Une femme peut-elle faire la demande suivante dans son testament "Que mon mari ne soit pas héritier de mon patrimoine si jamais il se remarie après mon décès" ? | 560 |
| 920. Est-il possible de faire une faveur dans le partage des biens de la succession, à l'enfant qui a contribué à gagner ou à préserver les biens en question ? | 560 |
| 921. Si le défunt a acquis ses biens avec la contribution de son époux.se, dans ce cas quels sont les droits de l'époux.se en vie ? | 561 |
| 922. Comment sont remboursées les dettes du défunt ? | 561 |
| FONDATION | 562 |
| 923. Que faut-il effectuer d'un point de vue religieux pour les biens immobiliers appartenant à une fondation (waqf) et ne figurant pas dans les registres officiels ? | 562 |

| LE COMMERCE | 567 |
|--|-----|
| 924. Y a-t-il une limite dans la marge commerciale ?..... | 567 |
| 925. Est-il permis de vendre aux non-musulmans des produits prohibés (haram) par l'Islam ?..... | 568 |
| 926. Est-il obligatoire de transcrire les transactions et accords effectués ?..... | 569 |
| 927. Est-il permis de déterminer différent prix pour un même bien selon les échéances de paiement ?..... | 569 |
| 928. Est-il possible de résilier un contrat sans aucune raison par l'accord commune des parties ?..... | 570 |
| 929. Un client peut-il résilier l'acte de vente d'un produit qu'il a vu après la vente ?..... | 571 |
| 930. Les parties peuvent-elles émettre une condition permettant la résiliation de l'acte de vente dans un délai déterminé ?..... | 571 |
| 931. Dans le cas où le vendeur dissimule les caractéristiques du produit ou émet une fausse déclaration, que peut faire le client qui a remarqué ceci après la réalisation de l'acte de vente ?..... | 572 |
| 932. Pour un bien acheté, si un dommage est causé à côté du client et que par ailleurs un défaut initial est remarqué, le client peut-il retourner ce bien ? .. | 572 |
| 933. Le client possède-t-il le droit de choisir un produit entre les produits qu'il a emmenés avec afin d'en acheter un ?..... | 572 |
| 934. À condition qu'une des parties faisant l'acte donne la différence, est-il permis d'effectuer le troc de deux produits de même nature ?..... | 573 |
| 935. Est-il permis de changer/faire le troc d'un animal avec un autre animal ?..... | 573 |
| 936. Peut-on vendre une maison avec la condition d'y résider gratuitement pour une durée déterminée ?..... | 574 |
| 937. Est-il permis d'effectuer une vente à terme à paiement anticipé (contrat de salam) ?..... | 574 |
| 938. Est-il permis de faire la vente de fruits et légumes non mûrs?..... | 575 |
| 939. Est-il permis de vendre, tout en gardant une partie, les récoltes, les fruits et légumes se trouvant dans les champs, jardins et sur les arbres ?..... | 575 |
| 940. Est-il permis de vendre la feuille de thé en contrepartie du thé sec, la tomate en contrepartie de la purée de tomate et l'olive en contrepartie de l'huile d'olive ?..... | 575 |
| 941. Est-il permis de vendre à l'état de semis, les légumes pouvant être récoltés alors que leur racine reste fixe tels que la tomate ou l'aubergine ?..... | 576 |
| 942. Quel est le verdict religieux de cultiver et faire le commerce des plantes pouvant être utilisées également à but malsain, tel que l'anis, le pavot, le cannabis?..... | 577 |
| 943. Est-il permis d'acheter des biens soumis à une vente judiciaire ?..... | 577 |

| | |
|--|-----|
| 944. Est-il permis dans le but de faire du commerce d'élever et de vendre des porcs ? | 578 |
| 945. Est-il permis d'acheter et de vendre les intestins du porc dans la production de saucisse ? | 579 |

LOYER 579

| | |
|---|-----|
| 946. Est-il possible que l'une des parties résilie le contrat de loyer ? | 579 |
| 947. Une personne peut-elle, sans l'accord de son propriétaire, louer ou mettre à disposition d'une tierce personne le bien mobilier ou immobilier qu'elle a loué ? | 579 |
| 948. Si, dans un contrat de location (ijara), la durée ou le prix n'ont pas été déterminés, comment les parties doivent-elles se comporter ? | 580 |
| 949. Est-il permis de donner un acompte en contrepartie d'un bien loué ? | 580 |
| 950. Une personne qui a loué une maison pour une certaine durée et a effectué le paiement en avance, mais qui a dû partir avant la fin de la durée déterminée, peut-elle se faire rembourser les loyers des jours non habités ? | 581 |
| 951. Dans le cas où en raison d'une sécheresse, d'une pluie de grêle, d'une inondation il n'y a pas eu de récoltes dans un champ loué, faut-il tout de même payer un loyer au propriétaire du champ ? | 581 |

PRÊT (QARD) 582

| | |
|---|-----|
| 952. Est-il possible de donner de l'or en prêt/qard ? | 582 |
| 953. Est-il permis de recevoir l'indemnisation financière attribuée au débiteur qui n'a pas remboursé sa dette dans le délai estimé ? | 582 |
| 954. Est-il autorisé de payer un surplus lorsqu'on rembourse une dette prélevée d'une caisse d'entraide ? | 582 |
| 955. Est-il permis de rembourser une dette dans une monnaie différente que celle empruntée figurant dans l'acte de vente ou d'endettement ? | 583 |

INTÉRÊT, CRÉDIT, CARTE DE CRÉDIT, BOURSE ET ASSURANCES 583

| | |
|---|-----|
| 956. Pour les achats effectués avec une carte de crédit, la commission que prélève la banque aux entreprises en contrepartie des services qu'elle offre, est-elle considérée comme de l'intérêt ? | 583 |
| 957. Est-il permis d'utiliser des cartes bancaires prépayées ? | 583 |
| 958. Est-il permis d'acheter de l'or avec une carte de crédit ? | 584 |
| 959. Dans les achats effectués en plusieurs fois avec la carte de crédit, est-il permis de payer une somme supérieure du prix au comptant ? | 585 |
| 960. Le plan d'épargne-retraite individuel est-il autorisé ? | 585 |

| | |
|--|-----|
| 961. Est-il permis d'encaisser, avant la date d'échéance, des chèques, des billets à ordre ou des autres titres de valeur en leur appliquant une réduction de valeur ? | 586 |
| 962. L'acompte est-il permis? Faut-il rembourser l'acompte lorsque l'accord est annulé ? | 586 |
| 963. Est-il permis de vendre des cartes de réduction client ? | 588 |
| 964. Est-il autorisé (halal) de télécharger et d'utiliser des programmes, des logiciels, des livres, de la musique et autres sur internet ? | 588 |
| 965. Est-il permis selon la religion d'utiliser une "marque", d'en faire son commerce, et d'en faire des profits sans l'accord de son propriétaire? | 589 |
| 966. Est-il permis de faire des achats en leasing (location financière) ? | 590 |

LES AUTRES CONTRATS

| | |
|---|-----|
| 967. La prime de banque est-elle autorisée ? | 590 |
| 968. À qui appartiennent les frais de retour d'un bien emprunté ? | 591 |
| 969. Une personne qui dispose d'un bien confié, peut-elle en profiter ? | 591 |
| 970. Une personne qui se charge de la protection d'un bien confié peut-elle exiger une somme en contrepartie de la protection du bien? | 591 |
| 971. Un bien confié, peut-il être re-confié à une tierce personne sans l'accord de son propriétaire ? | 591 |
| 972. Une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit à un prix déterminé, peut-elle vendre cette marchandise à un prix plus élevé ? | 592 |
| 973. Une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit, peut-elle acheter elle-même ce bien ou le vendre à un proche au premier degré ? | 592 |
| 974. Une personne est-elle autorisée à prendre de l'argent en contrepartie de se porter garant pour un prêt ? | 592 |
| 975. Est-il autorisé de payer des frais lorsqu'on rembourse une dette par virement ? | 593 |
| 976. Une personne peut-elle céder sa dette à une autre personne ? | 593 |
| 977. Est-il permis que l'un des associés fasse un don ou bien prête ou bien donne comme aumône ("zakat") du patrimoine de la société ? | 594 |
| 978. Est-il autorisé ("halal") qu'une personne intermédiaire pour un emprunt auprès de la banque perçoive une commission ? | 594 |
| 979. Est-il autorisé de louer un bureau à une personne ou à une société lorsqu'il est su que des actions prohibées par la religion vont y être effectuées ? | 594 |

— ﴿﴾ LES HALAL ET LES HARAM ﴿﴾ —

| NOURRITURE | 599 |
|---|-----|
| 980. Comment sont déterminés les animaux dont la viande est comestible ? | 599 |
| 981. Quels sont les animaux terrestres dont la viande est comestible ? | 600 |
| 982. La viande de cheval est-elle comestible ? | 601 |
| 983. Les produits de la mer tels que le crabe, le homard, la crevette, le calamar, l'huitre, la grenouille, etc. sont-ils comestibles ? | 602 |
| 984. Est-il permis de tremper les poules égorgées dans de l'eau chaude avant de nettoyer l'intérieur ? | 602 |
| 985. Comment doit-être l'abattage pour que la viande d'un animal soit halal ? | 603 |
| 986. Quelles sont les caractéristiques que doit posséder une personne pour effectuer l'abattage d'un animal ? | 603 |
| 987. Est-il permis de manger les plats et les animaux abattus par les Gens du Livre? | 604 |

— ﴿﴾ MÉDECINE ET SANTÉ ﴿﴾ —

| | |
|--|-----|
| 988. Leuthanasie est-elle autorisée ? | 607 |
| 989. Le don d'organe est-il permis ? | 607 |
| 990. La valve de coeur d'un porc peut-elle être greffée à un humain ? | 609 |
| 991. Est-il permis de se soigner avec des produits dont l'utilisation et l'ingestion sont prohibées ou avec des médicaments fabriqués à partir de ces matières ? | 609 |
| 992. Est-il permis d'avoir un enfant par fécondation in vitro ? | 610 |
| 993. Quel est le verdict religieux de la contraception ? | 610 |
| 994. Est-il permis de recourir à des méthodes telles que la ligature des trompes ou autres, afin d'empêcher une grossesse ? | 611 |
| 995. Est-il permis d'avorter ? | 611 |
| 996. Est-il permis pour les grossesses multiples de mettre fin à la vie d'un ou plusieurs foetus ? | 611 |
| 997. Est-il permis de se tatouer ? | 612 |
| 998. Est-il permis de faire des injections de botox ? | 612 |
| 999. Est-il permis de faire une greffe de cheveux ou utiliser une perruque ? | 612 |
| 1000. Est-il permis d'utiliser de l'or dans les traitements dentaires? | 613 |
| 1001. Y a-t-il un inconvénient dans le fait qu'un patient sous traitement, mette à découvert les parties intimes de son corps ('awra) ? | 614 |
| 1002. Une femme peut-elle continuer à allaiter son bébé si elle tombe à nouveau enceinte ? | 614 |

LA VIE SOCIALE

| | |
|---|-----|
| 1003. Comment s'effectue les salutations (salam), quel est son verdict ? | 617 |
| 1004. Quel est le jugement concernant la transgression de droit du serviteur ? Comment compenser cette transgression ? | 618 |
| 1005. Est-il permis de recevoir le prix du sang fixé par le tribunal ? | 619 |
| 1006. Y a-t-il un inconvénient à manger avec la main gauche ? | 619 |
| 1007. Quelle est la place de la musique dans la religion ? | 620 |
| 1008. Quel est le jugement religieux de laisser ou de couper la barbe ? | 620 |
| 1009. Est-il permis aux femmes et aux hommes de se colorer les cheveux ? | 621 |
| 1010. Est-il permis de couper les arbres, les herbes et autres plantes dans les cimetières ? | 622 |
| 1011. Est-il permis de rechercher un trésor et de se l'approprier si on en trouve ? | 622 |
| 1012. Quel est le verdict concernant un objet trouvé (al-Louqata) ? | 622 |
| 1013. Est-il permis aux personnes qui se trouvent dans des postes importants d'accepter des cadeaux ? | 623 |
| 1014. Est-il permis de faire des paris sur des compétitions de sport ? | 624 |
| 1015. Est-il permis d'accepter les récompenses offertes lors des concours ? | 624 |
| 1016. Est-il permis que les femmes reçoivent à tour de rôle les sommes d'argent récoltées lors des réunions qu'elles organisent entre elles ? | 625 |
| 1017. Les cadeaux offerts aux coupons gagnants des tirages au sort, obtenus en contrepartie des achats effectués dans les supermarchés et magasins sont-ils halal ? | 625 |
| 1018. Est-il permis de vendre les vieux tapis ou les autres objets non utilisés dans une mosquée afin de subvenir aux besoins de la mosquée ? | 625 |
| 1019. Quel est le verdict concernant une femme qui regarde les parties intimes d'un homme dont elle s'occupe des soins ? | 626 |
| 1020. Est-il permis de travailler dans une entreprise où s'effectue la vente d'alcool ou d'autres produits haram ? | 626 |
| 1021. Est-il permis de stériliser les animaux ? | 626 |
| 1022. Est-il permis pour une raison quelconque d'exterminer les abeilles reines qui se trouvent en trop dans une ruche ou bien leurs larves ? | 627 |
| 1023. Est-il permis aux vétérinaires de tuer les animaux malades et inguérissables tels que les chats, les chiens ? | 628 |

BIBLIOGRAPHIE

INDEX



PRÉAMBULE

Au nom d'Allah le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Louanges à Allah (s.w.t) qui guide dans le droit chemin avec son Livre, qui enseigne le bien et la bonté avec la Sunna de son Prophète (s.a.w) et ainsi montre la voie du bonheur sur terre et dans l'au-delà ! Que la paix et le salut soient sur le Prophète Muhammad (s.a.w) -envoyé comme miséricorde à l'univers et qui a expliqué de la plus belle façon les prescriptions et les sagesse de l'Islam avec les plus beaux exemples, ainsi que sur sa famille, ses compagnons et sur ceux qui ont suivi leur voie !

Il est obligatoire pour tout musulman d'acquérir le savoir religieux qui lui est nécessaire dans la vie quotidienne. Comme n'importe quelle action se place dans le cadre de l'un des statuts légaux en Islam tels que fardh (obligatoire), wajib (nécessaire), sunna (recommandé), moubah (autorisé), haram (interdit/illicite), makrouh (détestable), il n'y a rien qui ne se trouve en dehors du cadre religieux dans la vie du musulman. Ainsi, pour mener une vie conforme à la religion, il est obligatoire de connaître le statut religieux de tout comportement et attitude manifestés. Par conséquent, la science du Fiqh qui se désigne au sens large comme la connaissance d'une personne de ses droits et responsabilités religieuses, est apparue au cours de l'histoire comme une conséquence de ce besoin et a donné la possibilité de vivre selon les normes religieuses.

Avec les conditions de vie qui changent au fil du temps, l'apparition de nouveaux problèmes à résoudre a poussé les oulémas qui disposent de l'effort de réflexion (ijtihad) à trouver des solutions à ces questions. Les "fatwas" qui sont le nom donné à ces solutions et approches mises au point par les oulémas moujtahids (les savants), ont eu une influence depuis l'époque du Prophète (s.a.w) dans l'organisation et l'orientation de la vie des musulmans et ont joué un rôle important dans la préservation de l'actualité du droit Islamique.

De nos jours où la vie change rapidement suite aux évolutions dans les domaines comme, la technologie, la médecine ou encore l'économie,

le besoin d'une institution de fatwa se fait sentir de manière encore plus forte. Suite à cela, l'existence d'institutions de fatwa sérieuses agissant par une raison commune à trouver des solutions aux problèmes complexes qui surgissent dans le monde musulman de l'époque moderne devient incontournable.

Le Haut Conseil des Affaires religieuses, depuis sa fondation en 1924 sous le nom de Hay'at-i Mouchawara jusqu' à nos jours, a travaillé pour déterminer les jugements religieux aux nouveaux problèmes apparus et est devenu pour la population turque une instance fiable sur les sujets de la religion.

Des questions sont adressés à notre institution par tous les membres de la société ; aussi bien les organismes de l'état que les patriotes quelconques. La partie la plus importante de ces questions représente les sujets classiques qui ont été étudiés auparavant par les juristes et pour lesquels des jugements ont été prononcés. Généralement, dans ces avis juridiques (fatwas) où les points de vue sont transmis en étant actualisés selon le besoin, les efforts d'interprétation de l'école Hanafite dont la population turque en fait majoritairement partie. Avec cela, selon la situation, les points de vue et les efforts d'interprétation des autres écoles sont également consultés. Le Conseil qui, parallèlement aux sujets classiques prend en main également de nombreux sujets actuels pour lesquels il n'y a pas de jugement dans la jurisprudence classique, tout en formulant des approches à propos des dit sujets, prend en plus des preuves principales, les preuves de second degré tels que la *maslaha* (principe de l'intérêt) et la *dharura* (nécessité), les coutumes et les habitudes et selon le besoin, il fait appel au savoir et à l'expérience des spécialistes. Par ailleurs, le Conseil s'informe des résultats auxquels sont parvenues les assemblées de jurisprudence dans les pays musulmans.

Suivre une méthode de facilitation, se prononcer dans une visée unificatrice, maintenir la compréhension religieuse répandue, respecter l'héritage juridique et s'en servir dans la mesure du possible sont les principes adoptés par le Conseil. Il évite scrupuleusement de délivrer les points de vue individuels et excentriques et de présenter comme les règles immuables de l'Islam tous propos enregistrés en se basant sur la coutume ou dans le cadre d'une constatation de fait.

Cet ouvrage que vous tenez entre vos mains est apparu en éditant à nouveau les fatwa choisis dans les archives des avis juridiques délivrés par le Conseil, en effectuant les mises à jours nécessaires du point de

vue juridique, linguistique et de preuves. Le livre a été préparé pour permettre une cohérence dans les propos au sein du personnel chargé de répondre aux questions religieuses aussi bien au sein du Conseil que dans les Offices de Mufti, mais également afin d'en faire profiter la société.

Dans le livre, parallèlement aux sujets de foi et adoration y figurent également des sujets de jurisprudence en général dont les gens pourront avoir besoin. Ceux-ci sont regroupés sous les unités Itiqad (croyance), Tahara (pureté rituelle), Prière, zakat et zakat al-Fitr, Jeûne, Hajj et Oumra, Sacrifice, Sacrifice votif et Serment, Doua, Le Repentir, Dhikr et Coran, Vie Familiale, Testament et Héritage, Vie commerciale, Les Haram et Les Halal et Vie Sociale. Alors qu'une partie des avis juridiques du livre comprend les jugements généraux qui concernent tout le monde, une autre partie comporte les jugements liés aux situations particulières comme la maladie, les excuses. Afin de profiter pleinement de l'ouvrage, y figurent des renvois entre les avis juridiques et un index où se trouvent certaines notions et mots.

Cet ouvrage qui comprend 1029 avis juridiques, est le fruit d'un travail sérieux de longue durée des membres du Conseil, des spécialistes et spécialistes adjoints. Nous espérons qu'il contribuera à façonner notre vie religieuse et sollicitons d'Allah le Très Haut qu'il soit une occasion de faire le bien.

Présidence du Haut Conseil des Affaires Religieuses





ITIQAD
(Croyance)





ITIQAD

LA FOI EN ALLAH

1. Que signifie « Asma al-Husna » ?

« Asma al-Husna » qui est un nom composé du mot « asma » pluriel de « ism » signifiant « nom » et du mot « husna » ayant pour définition « le plus beau », est un terme utilisé pour désigner tous les noms d'Allah le plus Grand et qui signifie « les plus beaux noms ». Comme il est exprimé dans les versets suivants : « **Allah ! Point de divinité que Lui! Il possède les noms les plus beaux.** » (Taha 20/8) ; « **...A Lui les plus beaux noms. Tout ce qui est dans les cieux et la terre Le glorifie. Et c'est Lui le Puissant, le Sage** » (al-Hashr 59/24), les plus beaux appartiennent à Allah (s.w.t) car Il est Celui qui possède toutes les perfections et les compétences. Ses noms sont des qualifications qui signifient une supériorité transcendante et absolue.

Allah Ta'ala possède de nombreux noms qui figurent dans le Coran et dans les ahadiths fiables. En apprenant ces noms, le fidèle découvre Allah (s.w.t), L'aime et devient un véritable fidèle. Dans le Coran, il est ordonné d'effectuer des invocations et des sollicitations avec les Asma al-Husna : « **C'est à Allah qu'appartiennent les noms les plus beaux. Invoquez-Le par ces noms...** » (al-A'raf 7/180). L'existence de plusieurs Asma al-Husna, ne signifie pas la multiplicité des êtres qu'ils désignent, tous les noms renvoient à l'Être Unique : « **Dis : « Appelez 'Dieu', ou appelez le 'Très Miséricordieux', quelque soit le nom dont vous appelez, car Il a les plus beaux noms.** » (al-Isra 17/110)

2. Pouvez-vous donner des informations à propos des 99 noms d'Allah?

En parlant des 99 noms d'Allah (s.w.t) dans l'un de ses ahadiths, le Prophète (s.a.w) a indiqué que les personnes qui apprennent et récitent ces noms entreront au paradis (Boukhari, Da'awat, 68 ; Tawhid, 12 ; Muslim, Dhikr, 2 ; Tirmidhi, Da'awat, 82). Avec l'emploi des mots « compter » (ihsa) et « apprendre » (hifz) qui figurent dans les ahadiths, l'intention est de connaître Allah (s.w.t) avec ces beaux noms, croire en Lui, L'adorer et Lui obéir.

Les noms d'Allah (s.w.t) ne sont pas limités à 99. En dehors de ceux-ci, Il en possède encore d'autres. Dans le hadith en question, la précision du chiffre 99 ne signifie pas une limite, mais représente les noms les plus répandus d'Allah (s.w.t).

Dans le hadith rapporté par Tirmidhi et Ibn Majah, ces 99 noms sont cités un par un (Tirmidhi, Da'awat, 87 ; Ibn Majah, Doua, 10) que voici :

Allah, ar-Rahman (Le Tout Miséricordieux), ar-Rahim (Le Très Miséricordieux), al-Malik (Le Souverain), al-Quddus (Celui qui est loin de toute imperfection), as-Salam (Celui qui accorde le salut à ses créatures), al-Mu'min (celui qui accorde la sécurité aux croyants), al-Mouhaymin (Le Préserveur), al-Aziz (le plus Vénérable), al-Jabbar (Celui qui domine et contraint), al-Mutakabbir (L'Unique Grand), al-Khaliq (Le Créateur), al-Bari (Celui qui crée sans imperfections), al-Musawwir (Celui qui façonne ses créatures), al-Ghaffar (Qui absout beaucoup), al-Qahhar (Celui qui châtie les rebelles), al-Wahhab (celui qui donne sans attendre de retour), ar-Razzaq (Celui qui accorde la subsistance), al-Fattah (Celui qui ouvre la porte des Bienfaits), al-Alim (L'Omniscient), al-Qabid (Celui qui retient et qui rétracte, Celui qui prend les âmes, Celui qui prend la vie), al-Basit (Celui qui étend sa générosité, celui qui rallonge les vies), al-Khafid (Celui qui abaisse les opresseurs et les orgueilleux), ar-Rafi (Celui qui élève l'honneur, le statut et prestige d'un être dans ce bas monde et l'au delà), al-Mu'izz (Celui qui glorifie, celui qui bénit), al-Moudhill (Celui qui dévalorise), as-Sami (L'Audient), al-Basir (Le Voyant), al-Hakam (Celui qui juge, celui qui distingue le bien du mal), al-Adl (Le Juste), al-Latif (Celui qui accorde à Ses créatures Sa douceur et Sa bienveillance), al-Khabir (Celui qui est au courant de tout), al-Halim (Le Doux), al-Adhim (L'Immense, l'Eminent), al-Gafhur (Celui qui pardonne), ash-Shakur (Celui qui donne beaucoup de récompense à peu d'action), al-Ali (L'Elevé), al-Kabir (Le Grand), al-Hafidh (Le

Protecteur), al-Muqit (Celui qui crée et donne la nourriture des corps et âmes), al-Hasib (Qui règle le compte de tout le monde), al-Jalil (Le Majestueux), al-Karim (Le plus Généreux), ar-Raqib (L'Observateur), al-Mujib (Celui qui exauce les prières), al-Wasi (Le Vaste), al-Hakim (Le Sage), al-Wadud (Celui qui aime les croyants), al-Majid (Le Très Glorieux), al-Ba'ith (Celui qui ressuscite après la mort et celui qui envoie des prophètes), ash-Shahid (Celui qui est témoin de tout), al-Haqq (Le Vrai), al-Wakil (Le Tuteur), al-Qawi (Le Fort, Le Puissant), al-Matin (Le Robuste), al-Wa'li (Celui qui est l'Allié des musulmans), al-Hamid (Celui qui mérite les louanges), al-Muhsi (Qui connaît les comptes de tout), al-Mubdi' (L'Auteur, Celui qui parvient à faire surgir à partir du néant), al-Mu'id (Celui qui tue et redonne la vie), al-Muhyi (Celui qui donne la vie, Celui qui ressuscite), al-Mumit (Celui qui donne la mort), al-Hayy (Le Vivant, Celui qui accorde la vie), al-Qayyum (Celui qui maintient toute chose), al-Wajid (Celui qui trouve ce qu'Il souhaite à tout moment), al-Majid (Le plus noble et Le plus généreux), Al-Wahid (L'Unique), as-Samad (Celui qui est sans besoin), al-Qadir (Celui qui dispose de la force), al-Muqtadir (Le Tout Puissant), al-Muqaddim (Qui a tout précédé), al-Mu'akhir (Qui sera après tout), al-Awwal (Le Premier, dont l'existence n'a pas de début), al-Akhir (Le Dernier, dont l'existence n'a pas de fin), adh-Dhahir (l'Apparent), al-Batin (le Caché), al-Wali (Le Monarque), al-Muta'ali (Le Sublime), al-Barr (Le Bienfaiteur), at-Tawwab (Qui ne cesse d'accueillir le repentir), al-Muntaqim (Le Vengeur), al-Afuww (L'Indulgent), al-Ra'uf (Celui qui a beaucoup de compassion), al-Maliku'l-mulk (Le Maître du Pouvoir), Dhul-Jalali-wal-Ikram (Défendeur de Majesté), al-Muqsit (L'Équitable), al-Jami (Le Rassembleur), al-Ghani (Le Riche par Excellence), al-Mughni (Qui satisfait les besoins de ses créatures), al-Mani (Le Défenseur), ad-Dar (Qui peut nuire à ceux qui l'offensent), an-Nafi (L'Utile), an-Nour (Celui qui éclaire), al-Hadi (Le Guide), al-Badi (Celui qui crée parfaitement), al-Baqi (Le Permanent), al-Warith (L'Héritier), ar-Rashid (Qui agit avec droiture), as-Sabur (Le Patient).

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
 الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْغَفَّارُ الْقَهَّارُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ
 الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعِزُّ الْمُدِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ
 الْعَظِيمُ الْغَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْحَفِيفُ الْمُقْبِطُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ
 الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ
 الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُحْصِي الْمُبْدِي الْمُعِيدُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
 الْوَاحِدُ الْمَاجِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخَّرُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ
 الْبَاطِنُ الْوَالِي الْمَتَعَالَى الْبَرُّ التَّوَّابُ الْمُنتَقِمُ الْعَفُوُّ الرَّءُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ
 وَالْإِكْرَامِ الْمُقْسِطُ الْجَامِعُ الْغَنِيُّ الْمَغْنِي الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ الثَّوْرُ الْهَادِي الْبَدِيعُ
 الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ

3. Que signifie "Ism al Azam" ?

« Ism-al Azam » signifie dans le lexique « le plus grand nom ». D'un point de vue terminologique, il renvoie à certains attributs parmi les plus beaux noms d'Allah (s.w.t). Une partie des oulémas musulmans acceptent que tous les noms d'Allah (s.w.t) sont égaux au niveau de la vertu et de la supériorité, tandis qu'une autre partie, en considérant les ahadiths, se sont appropriés l'opinion selon laquelle certains noms sont plus grands et plus vertueux que d'autres.

Dans certains ahadiths du Prophète (s.a.w), les « Ism al-Azam » sont mentionnés et il est précisé que dans le cas où les invocations sont faites avec ces noms, elles seront exaucées (cf. Abu Daoud, Witr, 23 ; Tirmidhi, Da'awat, 64, 65, 100 ; Nasai, Sahv, 58 ; Ibn Majah, Doua, 9, 10). Cependant il n'est pas possible d'affirmer avec certitude quel est le plus grand attribut d'Allah (s.w.t) car dans certains de ces ahadiths, il est indiqué que le plus grand nom s'agit de « Allah », alors que dans d'autres « Rahmân, Rahîm (Le Tout Miséricordieux, Le Très Miséricordieux) », « Hayy, Qayyum » (Celui qui est vivant et maintient toute chose), « Dhul-Jalali-wal-Ikram » (Détenneur de Majesté).

Voici un hadith concernant le sujet : « Le Prophète (s.a.w) a entendu un homme dire : Ô Seigneur ! Je T'implore, par mon attestation que

c'est Toi Allah. Nulle divinité autre que Toi. Tu es L'Unique, Tu es as-Samad (Tu n'as besoin de rien, tout est dépendant de Toi). Tu n'as jamais engendré, n'as pas été engendré non plus et nul n'est égal à Toi ». Sur ce, le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Par Celui Qui détient mon âme cet homme a invoqué Allah par Son Nom le plus Sublime. Allah répond à l'appel de celui qui l'invoque par ce Nom et satisfait sa requête** » (Tirmidhi, Da'awat, 65). Et un autre hadith est tel : Un homme a invoqué de la sorte : « Ô mon Dieu, je T'implore car c'est à Toi qu'appartient toute louange. Il n'y a de dieu que Toi, Tu es Le Plus Miséricordieux, Celui dont la Grâce est la Plus Grande, l'Existenciateur des Cieux et de la Terre. Ô Seigneur plein de Majesté et de Gloire, Ô Toi Le Vivant, L'Immuable, c'est Toi que j'implore ! »

L'ayant entendu, le Messenger de Dieu (s.a.w) dit : « **Cet homme a invoqué Dieu par Son Nom le Plus Sublime. Dieu répond à l'appel de celui qui l'invoque par Lui et satisfait sa requête** » (Abu Daoud, Salat, 368).

4. Est-il permis d'employer le terme "Dieu" au lieu de "Allah" ?

Le terme « Dieu » est l'équivalent de « Ilah » en arabe. « Ilah » est surtout utilisé lorsque d'autres divinités en dehors d'Allah sont vénérées. « Allah » est le nom singulier l'exprimant tout particulièrement. Dans ce sens, le nom « Allah » est selon les oulémas du ilm al-Kalam, un nom singulier accordé Lui faisant référence, à son Existence Glorieuse et à l'ensemble de Ses attributs absolus. Aucune langue ne comporte de terme déterminant le sens particulier désigné par ce nom. D'un autre côté, le nom Allah est comme un lien commun représentant la croyance au Tawhid, à savoir en l'Unicité, pour l'ensemble des Musulmans. De ce fait, il est plus juste que les Musulmans évoquent le nom Allah lorsqu'ils prient le seul Créateur. Par conséquent, il faut L'évoquer avec son nom Allah ou avec l'un de ces 99 noms appelés Asma al-Husna. Par ailleurs, il ne serait pas contraire à l'égard de l'Islam d'évoquer Allah, Celui qui possède les Perfections absolues, Celui qui est au-dessus de toutes imperfections avec le nom 'Dieu'.

5. Que signifie l'expression "Mawlana" ? Est-il correct d'employer ce mot pour Allah (s.w.t), le Prophète (s.a.w) et les individus ?

Dans le dictionnaire, le nom « Rab » possède des significations telles que « maître, ami, compagnon, soutenant, propriétaire et détenteur, libérant les esclaves, esclave libéré, réalisateur des charges, gérant ».

Attribuées à Allah (s.w.t), les significations telles qu' « aimer, protéger, aider, garder sous sa charge et sa protection » sont mises en avant. Le sens principal du mot Mawla est affection et affinité spirituelle. (Ibnul-Athir, al-Nihaya, “wly” ; Ibn Manzur, Lisanu'l-Arab, “wly”).

Le nom Mawla est utilisé dans le Coran tant pour Allah (s.w.t) que pour les humains. Ce nom est utilisé pour Allah (s.w.t) dans les versets : « **Et s'ils tournent le dos, sachez alors qu'Allah est votre Mawla (Maître). Quel excellent Mawla (Maître) et quel excellent Protecteur!** » (al-Anfal, 8/40) et « **Tu es notre Mawla** » (al-Baqara, 2/286); et pour les humains dans le verset « **ce jour, où pas un ami ne mettra son ami à l'abri** » (ad-Dukhan, 44/41). Et dans divers hadiths, le mot mawla est cité comme un des noms d'Allah (s.w.t) ; « **Allah est notre Mawla** » (Boukhari, Jihad, 14, Maghazi, 17).

De plus, avec l'ajout au terme mawla du suffixe 'nâ' qui signifie 'notre', il est possible d'employer l'expression « mawlana » pour Allah (s.w.t), mais aussi pour le Prophète (s.a.w) ainsi que pour les humains.

Lorsque 'Mawlana' est employé pour Allah (s.w.t), il est sous-entendu « Notre Maître, notre Possesseur »; et lorsqu'il est employé pour le Prophète (s.a.w) ou les humains, il est entendu « Notre Ami ou bien notre Maître ».

6. Peut-on donner comme prénom à un enfant les noms d'Allah (s.w.t) ?

L'un des devoirs de la mère et du père vis-à-vis de leur enfant est de lui donner un beau prénom. Ainsi, le Prophète (s.a.w) précise dans l'un de ses ahadiths que le Jour du Jugement Dernier, les individus seront appelés par leurs noms « **Choisissez donc de beaux prénoms pour vos enfants** » (Abu Daoud, Adab, 69).

Au sujet de l'appellation des enfants par le nom d'Allah (s.w.t), il ne faut pas nommer les enfants avec des noms propres à Allah (s.w.t) tel quel. Si l'on veut donner des noms rappelant Allah aux enfants, on ajoute le préfixe “abd” qui signifie “serviteur” et on donne des noms tels que “Abdallah” (serviteur d'Allah), “Abdurrahman” (serviteur de ar-Rahman), “Abdurrahim” (serviteur de ar-Rahim), “Abdulqadir” (serviteur de al-Qadir).

Les noms d'Allah tel que “Karim, Latif, Ra'uf...” parmi les Asma al-Husna, sont des noms communs qui permettent de qualifier

également les individus, ils ne sont pas propres à Allah et peuvent être donnés aux enfants. (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 598) .

7. Où se trouve Allah ?

Se trouver dans un lieu, dans un espace est une caractéristique propre aux créatures. Allah (s.w.t) n'est pas un être créé mais Le Créateur. Dans ce cas, il n'est pas correct de Lui attribuer un lieu ou un espace. Allah (s.w.t) est Celui qui a créé le monde de tout ce qui existe, Il détient leur existence et leur souveraineté. (al-Mulk, 67/1). La propriété des Cieux et de la Terre Lui appartiennent (az-Zumar, 39/44). Tout ce qui existe entre les Cieux et la Terre Lui appartiennent (Yunus, 10/66). Par conséquent, attribuer un lieu à Allah (s.w.t) dans les univers qu'Il a créé et qu'Il dirige n'est pas une approche saine. Les interprétations des oulémas salafistes qui, s'appuient sur les versets « **Le Très Miséricordieux s'est établi sur le Trône** » (Taha, 20/5, al-Hadid, 57/4) et « **Etes-vous à l'abri que Celui qui est au ciel vous enfouisse en la terre !** » (al-Mulk, 67/16) affirment qu'Allah (s.w.t) se trouve dans le Ciel, n'ont pas été approuvés par la majorité des oulémas. En effet, ces versets comme d'autres et ahadiths similaires sont des propos ayant un sens figuré qui visent à indiquer l'omnipotence d'Allah (s.w.t). D'un autre côté, tout comme le soleil se trouve partout avec ses rayons, Allah (s.w.t) se trouve partout avec Ses noms et Ses attributs. Concernant l'être d'Allah (s.w.t), Il se trouve au delà de notre perception et de notre imagination. Notre devoir est de nous diriger vers Lui avec notre foi et nos actes et de chercher à accomplir nos rituels.

8. Que veut dire "Allah est exempt du temps et de l'espace" ?

Le fait qu'Allah (s.w.t) soit exempt (munazzah) de toute notion de temps et de lieu désigne qu'Il n'est associé en aucun cas à un temps et à un lieu. En effet, le temps et l'espace sont des créations (makhloq), tandis qu'Allah (s.w.t) en est Le Créateur. Par conséquent, Il est exempt des caractéristiques propres aux créatures. Plus ouvertement, le « lieu » est l'endroit où se trouvent les objets et l'existence. Par exemple, le fruit se trouve sur l'arbre, l'arbre dans le jardin, le jardin sur un terrain, le terrain dans le monde, le monde dans notre système solaire, le système solaire dans la galaxie, la galaxie dans l'espace. Ce sont tous des créatures (makhloq), des choses créées. En ce qui concerne le temps, c'est l'unité pour exprimer le mouvement dans l'être, indissociable de l'existence qui elle-même est une création, une chose créée. Or, Allah (s.w.t)

est Celui qui crée (al-An'am, 6/102). « **Il est celui qui a créé les cieux et la terre...** » (Fatir, 35/1) De ce fait, Il est exempt de toutes sortes d'association au lieu et au temps.

9. L'expression "les maisons d'Allah" employée pour les mosquées possède-t-elle une signification qui attribue un lieu à Allah ?

Le mot composé « la maison d'Allah » traduit de l'arabe est « Baytullah » qui est une expression utilisée concernant la Ka'ba. En parlant de « Bayt », il est question de la Ka'ba. Dans le verset : « **Et Nous confiâmes à Abraham et à Ismaël ceci : « Purifiez Ma Maison pour ceux qui tournent autour, y font retraite pieuse, s'y inclinent et s'y prosternent »** » (al-Baqara, 2/125), le mot maison est relié à Allah (s.w.t).

Le fait de nommer la Ka'ba par Baytullah (la Maison d'Allah) repose sur des raisons telles que :

- c'est le premier lieu de prière construit sur terre dans le but d'adorer Allah (s.w.t)

- c'est un symbole de la religion Hanif, envoyée pour la guidance des gens et l'instauration du tawhid en éradiquant le polythéisme

- c'est la direction vers laquelle se dirige l'ensemble des musulmans dans leurs prières. Allah (s.w.t) a multiplié son honneur en affirmant : « **La première Maison qui ait été édifée pour les gens, c'est bien celle de Bakka (la Mecque) bénie et une bonne direction pour l'univers** » (Ali Imran, 3/96). Pour toutes les mosquées et lieux de prières, l'expression « la maison d'Allah » est utilisée. Dans un hadith, il est rapporté : « **Sur la terre les maisons d'Allah sont les massajids. Ceux qui y viennent, Allah les récompensera** ». (Tabarani, Mu'jamu'l-Kabir, X, 10346).

A partir de cette considération, par l'expression « la maison d'Allah », il faut comprendre le lieu où s'effectue la prière pour Allah (s.w.t) et non une attribution d'un espace précis à Allah (s.w.t) qui est exempt de toute notion de temps et d'espace. C'est à dire qu'Il ne peut être associé à un lieu ou un espace. Il n'est pas dans un espace mais Celui qui englobe tout l'espace. Le temps et l'espace sont des makhlouk/créations, tandis qu'Allah (s.w.t) est Le Créateur. Par conséquent, Il est exempt des caractéristiques propres aux créatures.

LA FOI EN L'EXISTENCE DES ANGES ET LES DJINNS

10. Comment est-il possible de prouver l'existence des anges ?

Les anges sont des êtres hors du domaine des sciences positives basées sur l'observation et l'expérience et ne sont pas perceptibles par les sens. Le fait qu'ils soient des êtres imperceptibles à l'œil et aux autres organes sensoriels ne peut être un prétexte pour nier leur existence que la raison humaine considère comme probable.

Il existe à ce sujet de nombreux versets et ahadiths avec des significations explicites qui fournissent une information certaine. Celles-ci ne laissent aucun doute chez le musulman à propos de leur existence dont voici certaines preuves :

a) L'ensemble des prophètes l'a évoqué dans le message qu'ils ont apporté ; croire en les anges figure dans toutes les religions divines.

b) Le Coran (Point de doute qu'il s'agit de la parole d'Allah (s.w.t) reprend des dizaines de versets en relation avec l'existence des anges et leurs caractéristiques (cf. al-Baqara, 2/30-34 ; al-Hijr, 15/28-29 ; Huud, 11/69-70 ; adh-Dhariyat, 51/24-28 ; an-Najm, 53/5 ; at-Tahrim, 66/6 ; Fatir, 35/1).

c) Le Prophète (s.a.w) qui n'a jamais menti de toute sa vie, évoque dans nombreux ahadiths, l'existence des anges. Il parle de leurs caractéristiques et de leurs apparitions (cf. Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, VI, 168 ; Muslim, Zuhd, 60)

d) L'être humain admet qu'il existe des êtres particuliers dans les univers micros et macros créés par Allah (s.w.t) qui observent et considèrent les beautés et perfections incomparables de Sa création et Le glorifient et chantent Ses louanges.

11. Que signifie "Kiraman Katibin" (les anges scribes) ?

L'expression "Kiraman Katibin" qui signifie « les nobles scribes » fait allusion aux anges se trouvant aux côtés des individus. Ils sont chargés d'inscrire les actes dans le Livre des Actions. Il est écrit dans le Coran : **« alors qu'il y a sur vous des gardiens, certes, de nobles scribes, qui savent ce que vous faites »** (al-Infitar, 82/10-12). Ces anges également appelés anges "Hafaza" et anges "Raqib-Atîd" qui, en dehors du rôle mentionné d'écriture, seront aussi chargés de témoigner lors du jugement dernier des actions réalisées comme indiqué dans les versets suivants : **« Et l'on soufflera dans la trompe : voilà le Jour de la menace ! Alors**

tout un chacun viendra, et avec lui, un conducteur et un témoin »
(Qaf, 50/20-21).

Les oulémas musulmans ont affirmé qu'il n'est pas possible d'expliquer la façon dont ces anges effectuent leur mission.

12. L'existence des djinns est-elle réelle ?

Dans le dictionnaire djinn signifie «un être masqué et caché, une chose non visible ». Peu de données existent sur la nature de ces êtres imperceptibles aux organes sensoriels de l'Homme. Celles-ci ne peuvent être connues que par la révélation.

Dans le Coran, il est indiqué que les djinns sont des êtres créés de la flamme d'un feu sans fumée (cf. al-Hijr, 15/27 ; ar-Rahman, 55/15). Par ailleurs, il contient une sourate nommée « Sourate al-Djinn » et dans de nombreux versets et ahadiths fiables, il est question de ces créatures, amenant tout musulman doit y croire.

Sachant qu'ils appartiennent à une autre dimension, il n'est pas possible d'émettre des jugements sûrs, en dehors de ce qui est mentionné dans la révélation, au sujet de leur mode de vie et leur relation avec les humains. D'un autre côté, les djinns ne peuvent connaître le ghayb absolu (l'inconnu/l'invisible). En effet, la connaissance du ghayb appartient à Allah. Concernant le sujet, Allah affirme : **« Puis, quand Nous décidâmes sa mort (Sulayman), il n'y eut pour les avertir de sa mort que la «bête de terre», qui rongea sa canne. Puis lorsqu'il s'écroula, il apparut de toute évidence aux djinns que s'ils savaient vraiment l'inconnu (ghayb), ils ne seraient pas restés dans le supplice humiliant [de la servitude]. »** (Saba, 34/14), Tandis que dans le verset 56 de la sourate adh-Dhariyat, il est indiqué que les djinns tout comme les hommes doivent également croire et prier Allah (s.w.t).

13. Les djinns et les diables peuvent-ils faire du mal à l'homme ?

Les djinns et les individus ont été créés en tant qu'êtres responsables (adh-Dhariyat, 51/56). Tout comme il existe des djinns qui croient en Allah (s.w.t), Le prient, et font de bonnes actions, il en existe aussi des mécréants qui souhaitent faire du mal aux gens et cherchent à les empêcher de préserver leur croyance et d'effectuer de bonnes actions. Dans le Coran, il est question des diables d'entre les hommes et les djinns : **« Ainsi, à chaque prophète avons-Nous assigné un ennemi: des diables d'entre les hommes et les djinns, qui s'inspirent**

trompeusement les uns aux autres des paroles enjolivées. Si ton Seigneur avait voulu, ils ne l'auraient pas fait; laisse-les donc avec ce qu'ils inventent » (al-An'am, 6/112) Tel qu'indiqué dans ce verset, les djinns qui font des actes diaboliques sont des diables. Le verset 50 de la sourate al-Kahf explique qu'Iblis, à la tête des diables, fait parti des djinns : **« Et lorsque nous dîmes aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam », ils se prosternèrent, excepté Iblis [Satan] qui était du nombre des djinns et qui se révolta contre le commandement de son Seigneur. Allez-vous cependant le prendre, ainsi que sa descendance, pour alliés en dehors de Moi, alors qu'ils vous sont ennemis? Quel mauvais échange pour les injustes ! »**

Dans une approche globale du Coran et spécialement de ces deux versets, nous remarquons que le souhait des diables (mauvais djinns) est de faire du mal aux individus sur leur croyance et leurs actions. En effet, lorsque le Coran et les ahadiths du Prophète (s.a.w) sont étudiés, l'hostilité de ces diables et djinns se manifestent uniquement par la tromperie et l'incitation au mal. Il n'est pas question ici de malheur matériel ou physique. C'est pourquoi Allah (s.w.t) ordonne : **« Entrez en plein dans l'Islam, et ne suivez point les pas du diable, car il est certes pour vous un ennemi déclaré »** (al-Baqara, 2/208). Il est clair que l'expression « suivre les pas du diable » signifie ne pas commettre de mauvaises actions sur les insinuations (waswas) du diable et des djinns. Il est écrit dans le verset 6 de la sourate Djinn : **« Or, il y avait parmi les humains, des mâles qui cherchaient protection auprès des mâles parmi les djinns mais cela ne fit qu'accroître leur détresse »**. Comme indiqué dans ce verset, le mal causé par les djinns provient de la convoitise des gens à vouloir entrer en relation et chercher recours auprès des djinns, malgré l'avertissement explicite d'Allah (s.w.t).

Pour ceci, dans les sourates al-Falaq et an-Nas qui en font allusion, il est conseillé de se réfugier auprès d'Allah (s.w.t) qui est le Maître de toute chose, du mal que peuvent causer les gens, les djinns et tout autre être. Il n'est donc pas question que les djinns et les diables aient avoir un pouvoir, exercent une pression ou causent du mal à ceux qui croient véritablement en Allah (s.w.t). La domination du diable et des djinns diaboliques ainsi que leurs effets négatifs ne sont possibles que pour ceux qui s'allient à eux et deviennent ainsi associateurs (cf. Nahl, 16/99-100).

De ce point de vue, les croyants doivent se réfugier auprès d'Allah (s.w.t) de tous les maux et calamités provenant des diables et des

djinnns diaboliques et ne doivent les craindre en aucun cas. Par ailleurs, ceux qui ne s'orientent pas vers eux et disposent de leur libre arbitre en matière de justice et vérité seront protégés de tout effet néfastes que peuvent causer ces derniers.

LA FOI EN LES LIVRES SACRES

14. Combien y a-t-il de versets dans le Saint Coran ?

Les « versets » sont les phrases du Coran. Le Coran qui est parvenu du Prophète (s.a.w) à nos jours sans avoir subi de changements. Cependant, lors des travaux de ponctuation, quelques petites différences sont apparues dans la division et la numérotation des versets. Par exemple, une expression qui a été déterminée par certains oulémas comme un seul verset indépendant a été acceptée comme deux versets séparés par d'autres.

Il est répandu que le Coran contient 6666 versets, or celui-ci en compte réellement 6236.

15. Quelles sont les preuves qui démontrent que le Coran est un livre protégé ?

Le Coran est le dernier message divin révélé par Allah (s.w.t) aux humains qui demeure valable jusqu'au jour du Jugement dernier. Il n'a pas seulement révélé Sa parole mais en a aussi assuré sa protection comme l'affirme le verset suivant du Coran : « **En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien** » (al-Hijr, 15/9). Il s'agit pour les musulmans de la plus grande des assurances dont l'histoire en a été le véritable témoin car lorsque le Coran a commencé à être révélé, il a d'une part été rédigé et d'autre part appris par cœur par les compagnons du Prophète (s.a.w). Il a souvent été récité dans les prières et s'est reflété dans la vie en étant pratiqué par les Musulmans dans leurs croyances comme dans leurs actions. Les feuillets rédigés qui se trouvaient éparpillés ont été rassemblés dans un seul livre (Moushaf) à l'époque d'Abu Bakr (r.a) après le décès du Prophète (s.a.w).

D'un autre côté, avec les victoires grandissantes de l'Islam et l'intégration de nouvelles régions, le troisième calife Othman (r.a) a fondé une commission qui a multiplié les copies du Coran qui ont été envoyées à la Mecque, à Kûfa, à Basra, à Cham, au Bahreïn et au Yémen. Les

musulmans, à partir de ces exemplaires en ont rédigé de nombreuses autres, permettant au Coran de parvenir jusqu'à nos jours sans avoir subi de modifications. (Pour de plus amples informations voir "Mushaf", DIA, XXXI, 242-248)

LA FOI EN LES PROPHETES

16. Y a-t-il eu des prophètes envoyés à chaque peuple et combien sont-ils ?

Le Coran nous indique qu'il y a eu beaucoup de prophètes entre le premier, Adam (a.s) jusqu'au dernier, Muhammad (s.a.w) et qu'Allah (s.w.t) en a envoyé à tous les peuples : Verset 10 de la sourate al-Hijr, « **Et nous avons certes envoyé, avant toi, [des Messagers] parmi les peuples des Anciens** ». Verset 36 de la sourate an-Nahl, « **Nous avons envoyé dans chaque communauté un Messager, [pour leur dire]: « Adorez Allah et écarterez-vous du Tâgût ». Alors Allah en guida certains, mais il y en eut qui ont été destinés à l'égarement. Parcourez donc la terre, et regardez quelle fut la fin de ceux qui traitaient [Nos messagers] de menteurs** ». Ces versets montrent qu'Allah (s.w.t) n'a pas laissé les peuples sans prophète durant toute l'histoire. Le verset 78 de la sourate al-Mu'min relate : « **Certes, Nous avons envoyé avant toi des Messagers. Il en est dont Nous t'avons raconté l'histoire ; et il en est dont Nous ne t'avons pas raconté l'histoire** ».

Dans le verset 15 de la sourate al-Isra, Allah (s.w.t) dit : « **Et Nous n'avons jamais puni [un peuple] avant de [lui] avoir envoyé un Messager** ». Ce qui signifie que Allah (s.w.t) a envoyé à tous les peuples et sociétés des prophètes (a.s). Cependant, seuls 25 d'entre eux sont cités dans le Coran. Partant des ahadiths selon lesquels le nombre de prophètes envoyés est estimé à 124.000 (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, V, 266), on peut déduire que Allah (s.a.w) a envoyé un prophète à chaque endroit où se trouvait un groupe d'individus, fait clairement exposé dans le Coran (Fatir, 35/24 ; an-Nahl, 16/63 ; Yunus, 10/47).

Leurs noms ne figurent cependant ni dans le Coran, ni dans la Torah, ni dans la Bible.

17. Peut-on nommer d'Islam, les précédentes religions célestes?

Le mot Islam signifie se rendre, se soumettre et obéir à Allah (s.w.t). L'Islam, selon le Coran, est la soumission unique à Allah, le fait d'être

uniquement Son serviteur et ne prier que pour Lui, c'est ce qu'exige le Tawhid.

On comprend ainsi que l'Islam n'est pas uniquement une religion envoyée avec le Prophète Muhammad (s.a.w) mais c'est un système de croyance apporté par l'ensemble des prophètes (a.s) dont les rôles étaient identiques : inviter l'humanité aux principes fondamentaux de la croyance.

La première invitation de tous les prophètes (a.s) concerne l'Unicité car elle marque le début dans la voie de la Vérité et le premier échelon dans la foi en Allah (s.w.t). Allah (s.w.t) a ordonné à chaque prophète d'inviter son peuple à l'Unicité : **« Et Nous n'avons envoyé avant toi aucun Messager à qui Nous n'ayons révélé : « Point de divinité en dehors de Moi. Adorez-Moi donc ».**» (al-Anbiya, 21/25).

La Véritable Religion a commencé avec le premier humain et le premier prophète, Adam (a.s) et s'est achevée avec Muhammad (s.a.w). Par conséquent, l'essence de la religion envoyée par Allah (s.w.t) à différentes époques par le biais de ses prophètes (a.s) est la même : l'ensemble est appelé Islam et ses fidèles sont nommés Musulmans comme précisé dans le Coran : **« lequel vous a nommés «Musulmans» autrefois et ici aussi »** (al-Haj, 22/78).

Dans le verset **« Abraham n'était ni Juif ni Chrétien. Il était entièrement soumis à Allah (Musulman) »** (Al Imran, 3/67) l'expression musulman est utilisée pour Abraham (a.s). Par ailleurs, le verset **« Dites : «Nous croyons en Allah et en ce qu'on nous a révélé, et en ce qu'on a fait descendre vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les Tribus, et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes, venant de leur Seigneur: nous ne faisons aucune distinction entre eux. Et à Lui nous sommes Soumis (Musulmans)»**» (al-Baqara, 2/136), indique que le message des prophètes (a.s) au départ est unique, identique et qu'il s'agit de l'Islam. Il n'est cependant pas possible de désigner aujourd'hui le Judaïsme et le Christianisme en tant qu'Islam car leur forme initiale telle qu'envoyée aux prophètes (a.s) n'a pas été préservée.

Dans le fond, il n'y a pas de différences dans les principes fondamentaux des religions. Néanmoins, Allah (s.w.t) a effectué quelques changements au sujet des jugements concernant les rituels et la vie sociale (muamalat).

Le fait de dire non-musulman aux juifs et aux chrétiens vient du fait que ceux-ci ne croient pas au prophète Muhammad (s.a.w) et à la religion qui lui est envoyée par Allah (s.w.t).

18. **Quel type de miracles réalisait le prophète Muhammad (s.a.w)?**

Les oulémas musulmans ont classé les miracles réalisés par le prophète (s.a.w.) en trois catégories : rationnels, physiques et informatifs. Le plus grand exemple de celui lié à la raison est le Coran. En effet, c'est un grand, éternel et époustouflant miracle qui s'adresse à toute personne douée de raison, de n'importe quelle époque et dont personne n'a été capable de reproduire son équivalent. Cette vérité est affirmée dans le Coran de la manière suivante : **« Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins, (les idoles) que vous adorez en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques. »** (al-Baqara, 2/23) Le Prophète (s.a.w) a affirmé dans l'un de ses ahadiths que le Coran est le plus grand des miracles **« Il a été donné -comme miracles- à chaque Prophète ce qui a convaincu les gens de leur époque. Tandis que ce qui m'a été donné est une révélation qu'Allah m'a révélée (le Coran) »**. (Boukhari, l'tisam, 1)

Parallèlement au Coran, il est possible de citer des miracles physiquement perceptibles comme le sceau de la prophétie, la fente de la lune en deux, l'écoulement de l'eau d'entre ses doigts, le fait qu'il soit informé d'un repas empoisonné dans un banquet, les gémissements du tronc d'arbre, etc.

Pour les miracles informatifs, on peut comme exemple sa connaissance de la conquête de La Mecque ou des batailles à venir.

19. **Que signifie Karamat (prodige) et existe-il dans l'Islam ?**

Le mot Karamat qui signifie lexicalement « valeur », « estime », désigne dans la terminologie religieuse, l'état extraordinaire qui survient chez le croyant qui fait de bonnes actions sans être un prophète. Dans le cas où cet état se produit chez une personne qui ne possède pas d'actions vertueuses, cette situation extraordinaire est alors nommée « istidraj ».

« Le vrai prodige est explicite, il n'est pas exhibé », c'est-à-dire qu'il est produit par la volonté d'Allah (s.w.t) et n'est pas exposé à la demande. Il n'est pas obligatoire qu'un musulman fasse des prodiges pour être considéré comme awliya (amis d'Allah). Il existe dans les livres sur

la foi (al-aqid) une idée selon laquelle le prodige est véridique. Cela signifie qu'il est possible d'observer un prodige chez un wali et qu'il faut considérer le miracle comme une faveur accordée par Allah (s.w.t) aux personnes pieuses.

L'AU-DELÀ, LA MORT, LA TOMBE, LA RESURRECTION

20. Que signifie « akhir al-zaman » (la fin des temps), vivons-nous cette période ?

« Akhir al-zaman » est un terme utilisé pour la dernière partie de la vie sur terre avant l'apocalypse. Selon l'Islam, il y a un début dans la création de l'univers et une fin. Cependant personne ne détient l'information relative à cette fin. La durée de vie de l'univers, tout comme celle de l'être humain est une connaissance qui n'appartient seulement qu'à Allah s.w.t). Dans le Coran, cette vérité est formulée ainsi : **« Ils t'interrogent sur l'Heure: «Quand arrivera-t-elle?» Dis: «Seul mon Seigneur en a connaissance. Lui seul la manifestera en son temps. Lourde elle sera dans les cieux et (sur) la terre et elle ne viendra à vous que soudainement.» Ils t'interrogent comme si tu en étais averti. Dis: «Seul Allah en a connaissance»....»** (al-A'raf, 7/187) ; **« La science de l'Heure est auprès de Dieu »**. (Luqman, 31/34). Par ailleurs, sachant que le Prophète (s.a.w) est le dernier messager, il est considéré comme le prophète de la fin des temps et sa oumma comme celle de la fin des temps, permettant de déduire qu'on vit la fin des temps.

21. Que signifie «Barzakh » (la vie du monde intermédiaire) ?

Barzakh signifie littéralement « obstacle, rideau, limite séparatrice entre deux choses ». Dans la littérature religieuse, il renvoie à la vie de la tombe qui commence après la mort et se poursuit jusqu'à la résurrection. Son emploi dans le verset suivant, **« Derrière eux, cependant, il y a une barrière (barzakh), jusqu'au jour où ils seront ressuscités »**. (al-Mu'minun, 23/100) y fait également référence. Tous les défunts entreront dans ce monde intermédiaire.

22. Est-il permis de souhaiter la mort ?

Un musulman fidèle quelles que soient les angoisses qu'il vit ne doit pas souhaiter la mort. Les détresses font partie de l'épreuve divine et les

personnes qui patientent obtiennent de nombreux mérites. Le Prophète (s.a.w) a déclaré dans l'un de ses ahadiths : **« Qu'aucun d'entre vous ne se souhaite la mort à cause d'une épreuve qui le touche et s'il veut tout de même souhaiter la mort qu'il dise : Ô Allah ! Fais moi vivre tant que la vie est meilleure pour moi et fais moi mourir si la mort est meilleure pour moi »** (Tirmidhi, Qiyamah, 26).

23. Est-il permis de pleurer un mort et de faire son deuil ?

Il est normal d'être malheureux, triste et chagriné par un décès. Il n'y a pas de mal à manifester sa douleur en pleurant silencieusement. Le Prophète (s.a.w) a pleuré silencieusement suite aux décès de son fils Ibrahim, de sa fille, et de l'enfant de sa fille (Boukhari, Janaiz, 43). Il a également affirmé qu'il n'est pas correct de contester la volonté d'Allah et de se lamenter en arrachant ses vêtements comme il était coutume dans la période de Jahiliyya (Ignorance). Suite au décès en bas âge de son fils Ibrahim, le Prophète (s.a.w) a dit : **« ... L'oeil pleure, le coeur est triste, mais nous ne disons que ce qui plaît à notre Seigneur »** (Boukhari, Janaiz, 32, 42, 43), ceci fut un exemple pour les croyants.

LE QADAR ET LE QADA

24. Croire au Qadar et au Qada est-il un pilier de la foi ?

Le Qadar (destin) et le Qada (décret divin) ne sont pas évoqués dans les versets où il est question des principes de la foi (al-Baqara, 2/177, 285 ; an-Nisa, 4/136). Il y a cependant des versets qui insistent sur le fait que toute chose est liée à la volonté d'Allah (s.w.t) et cela est accentué dans les versets qui indiquent que la connaissance divine englobe l'ensemble des êtres et des faits passés et futurs. Dans certains de ces versets, Allah (s.w.t) affirme : **« ... Et toute chose a auprès de Lui sa mesure. (quantité) »** (ar-Ra'd, 13/8) ; **« Celui à qui appartient la royauté des ciels et de la terre, qui ne s'est point attribué d'enfant, qui n'a point d'associé en Sa royauté et qui a créé toute chose en lui donnant ses justes proportions. »** (al-Furqan, 25/2) ; **« Dis: Rien ne nous atteindra, en dehors de ce qu'Allah a prescrit pour nous... »**. (at-Tawbah, 9/51).

Mise à part celles-ci, il y a d'autres versets qui indiquent qu'Allah (s.w.t) est Le Créateur de toute chose, qu'Il laisse certains dans l'hérésie, qu'Il conduit d'autres sur le droit chemin -en lien avec le choix du fidèle-, qu'Il décide Lui-même de la mort (cf. az-Zumar, 39/62 ; as-Saffat,

37/96 ; al-Araf, 7/178 ; al-Waqi'ah, 56/60, etc.). On peut donc déduire que toute chose est définie par Allah (s.w.t) et liée au destin. Le Prophète (s.a.w) a cité le destin, dans un hadith connu sous le nom de « hadith de Jibril », parmi les choses faisant partie de la foi : Jibril a demandé à notre Prophète (s.a.w) : « Qu'est ce que la foi? » et lui a donné la réponse suivante : « **La foi, c'est que tu aies foi en Allah, en Ses Anges, en Ses Livres, en Ses Messagers et en le Jour Dernier. Que tu aies foi aussi en la destinée, que cela concerne le bien ou le mal** » (cf. Muslim, Iman, 1 ; Abu Daoud, Sunna, 15 ; Ibn Maja, Muqadimma, 9).

Dans le cadre des ahadiths du Prophète (s.w.t) et des versets cités, les oulémas d'Ahl al Sunna ont compté le destin et la prédestination parmi les principes de la foi.

25. **Quelle est la signification de l'expression "le bien et le mal viennent d'Allah" qui figure dans le Credo (Principe de la foi) ?**

Dire que le bien et le mal viennent d'Allah (s.w.t) les ramène aux créations d'Allah (s.w.t). Car le Créateur est Allah (s.w.t) et il n'y a pas de Créateur en dehors de Lui. Le fidèle doit choisir de son plein gré entre le bien et le mal, raison pour laquelle l'Homme est responsable de l'ensemble de ses comportements, bon ou mauvais.

Comme indiqué dans les principes de la foi (Amantou), chaque musulman croit au destin, et au fait que le bien et le mal viennent d'Allah (s.w.t) : Il crée le bien, selon sa volonté et tout ce qui se trouve dans l'univers appartient à son libre arbitre, sa volonté et sa puissance. Il n'y a aucun être en dehors de Lui qui soit Détenteur, Maître, Puissant avec le Pouvoir d'exécuter. En revanche, Allah (s.w.t) conteste le mal autant qu'Il acquiesce le bien. Celui qui choisit le bien sera récompensé alors que celui qui opte pour le mal sera puni. Dire que le mal vient d'Allah (s.w.t) signifie que dans la réalisation de l'action humaine, la création d'Allah (s.w.t) doit se produire également. Sinon Il n'est pas satisfait des mauvaises actions réalisées par les serviteurs et n'ordonne pas le mal.

Selon les oulémas musulmans, le fait qu'Allah (s.w.t) ait désiré et créé le mal n'est pas une mauvaise chose : c'est le choix de l'Homme à pratiquer le mal qui est détestable. Par exemple, si un peintre compétent effectue le portrait d'un homme laid en respectant les règles de l'art et que pour le féliciter et manifester l'émerveillement vis-à-vis de celui-ci, on dit « quel beau tableau », ce dernier ne sera pas forcément laid.

Allah (s.w.t) est Le seul être qui accomplit les choses avec une sagesse et un ordre absolus. Il existe des sagesse explicites et implicites dans la création du bien et du mal. Allah (s.w.t) a créé les choses avec leurs contraires afin de distinguer le vivant du mort, le bien du mal et le bon du mauvais. Par ailleurs, il a montré à l'Homme comment se protéger du mal et lui a donné la capacité de l'éviter. S'il n'y avait pas de mal sur terre, la valeur du bien ne saurait être comprise et il n'y aurait aucun sens à ce que le monde soit un lieu d'épreuve. Le mal a été créé en rapport avec la justice et la sagesse d'Allah, soit pour être la cause d'une bonne action ultérieure, soit pour éloigner un mal encore plus mauvais.

Dans toute chose qui se réalise dans ce monde sous la puissance d'Allah (s.w.t) se trouvent des bienfaits aussi bien pour l'Homme que pour la société. Ce que nous percevons comme bien ou mal peut ne pas refléter leur réalité comme expliqué dans ce verset : **« Il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas. »** (al-Baqara, 2/216)

26. Le destin peut-il changer ?

L'Homme ne connaît pas son destin : chacun est responsable d'effectuer avec effort et enthousiasme ses devoirs avec l'intelligence, le libre arbitre et les moyens qui lui ont été donné par Allah (s.w.t). Le destin est constitué du passé et du futur que seul ALLAH connaît. Par principe, le fait qu'Il sache tout est une exigence de sa suprématie absolue. Evoquer une quelconque modification du destin signifierait la possibilité d'un changement de Son savoir, ce qui n'est pas envisageable : il ne peut donc être question de changement dans le destin.

Cependant, certains oulémas musulmans ont affirmé que le destin pouvait changer au bon vouloir d'Allah (s.w.t). Selon eux, le destin (qadar) est la volonté d'Allah (s.w.t), alors que le décret divin (qada) est sa réalisation. Parfois, Allah (s.w.t) par sa grâce, peut ne pas exécuter le jugement qu'Il a désiré pour son serviteur.

Les oulémas qui ont indiqué la possibilité de changement dans le destin, l'ont séparé en deux : le destin absolu (qui ne change pas) et le destin relatif (qui dépend d'une condition). Ils ont noté que des changements pouvaient intervenir non dans le premier mais dans le second. Selon eux, les ahadiths qui évoquent que l'aumône peut repousser les fléaux et que la préservation des liens familiaux (silat ar rahim) peut

rallonger la durée de vie confirment ce point. En effet, en réfléchissant d'un point de vue de la connaissance pré-éternelle d'Allah (s.w.t), on peut dire que dans le deuxième destin, il n'y a pas non plus de changement dans la mesure où Allah (s.w.t) le détermine en sachant comment ses fidèles se comporteront.

27. Les malheurs et les calamités sont-ils une destinée ?

Les malheurs et calamités peuvent être classés en trois groupes :

a) Ceux lors desquels le libre arbitre de l'individu n'est pas impliqué (tel que les catastrophes naturelles)

b) Ceux lors desquels le libre arbitre de l'individu est en partie impliqué (tel que les accidents routiers pour lesquels il y a une part de responsabilité)

c) Ceux lors desquels le libre arbitre de l'individu est directement impliqué (accidents causés par la conduite en état d'ivresse, maladies survenues par négligence et imprudence).

Tous ces faits se réalisent avec la volonté d'Allah (s.w.t). Sachant qu'il ne connaît pas son destin, le devoir du fidèle est de prendre les précautions nécessaires face aux malheurs et calamités et, lorsqu'ils surviennent, il doit manifester sa soumission en patientant tout en maintenant sa croyance au destin. Cette soumission ne signifie pas d'accepter à ce que demeurent impunies, les situations où il est question de mégarde, de faute ou de volonté et qui engendrent des violations de droit. Il ne faut pas oublier qu'Allah (s.w.t) dont la compassion et la miséricorde sont infinies récompensera grandement celui qui patiente durant l'épreuve. Par ailleurs, tout comme Allah (s.w.t) soumet Ses fidèles aux épreuves, Il peut, s'Il le souhaite, leur soumettre certaines difficultés ; en effet selon le Prophète (s.a.w), les prophètes (a.s) et les gens pieux, au fil de l'histoire, sont ceux qui ont subi le plus d'adversités durant leurs vies (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, I, 173. L'Homme doit adopter une attitude qui reflète sa fidélité.

28. Est-il correct de dire "C'est mon destin, que puis-je faire ?

Croire au Qadar et au Qada sont des principes de la foi. Cependant, les individus ne peuvent fuir leurs responsabilités en prétextant le destin. Tout comme il sera erroné qu'une personne commette des péchés en disant : « Que puis-je faire, c'est mon destin, Allah l'a voulu ainsi »,

il ne serait pas non plus correct qu'après avoir effectué un péché elle se considère non fautive en prétextant le destin.

Les actions de l'être humain engendrent sa responsabilité mais il ne les crée pas car seul Allah (s.w.t) détient le pouvoir de création. Il est dit dans le Coran : « **Il n'y a de divinité que Lui, Créateur de tout** » (al-An'am, 6/102). Le fait que le Créateur de toute chose soit Allah (s.w.t) ne doit pas être un moyen de lui incomber les mauvais actes en fuyant les responsabilités. Cela reviendrait à abuser du destin.

Par ailleurs, s'abstenir de fournir tout effort en prétextant le destin, ne pas faire le nécessaire pour obtenir de bonnes finalités et se préserver des mauvaises, ne prendre aucune précaution... ne coïncide pas avec la compréhension du destin de l'Islam. Car, Allah (s.w.t) a lié les choses à certaines causes. Si la personne les réalise, Allah (s.w.t) crée alors les finalités de celles-ci. Ceci fait partie de la loi divine et du destin.

En conclusion, il n'est pas correct que les individus disent : « Que puis-je faire, il s'agit de mon destin ». Il devra rendre des comptes sur sa croyance et ses actions, sachant qu'il est libre de ses actes dans le domaine qu'Allah (s.w.t) a chargé d'une responsabilité.

LES BIDA'A ET LES SUPERSTITIONS/ SORCELLERIE ET MAGIE

29. La magie est-elle réelle ? D'un point de vue religieux, quelle est la situation des personnes ayant recours à de telles pratiques ?

La magie ou la sorcellerie se définissent dans la littérature comme une fraude et une tromperie effectuées par un tour de passe-passe, une illusion, des paroles éblouissantes ou encore comme un recours au diable en s'affiliant à lui avec la prétention de changer la forme des objets (cf. "Sihir", DIA, XXXVII, 170-172). Les pratiques de magie n'ont pas de lien avec les valeurs religieuses et ceux qui s'y adonnent n'agissent, en général, pas dans un but éthique mais recherche plutôt à en tirer profit.

Le Coran fait allusion à la magie (al-Baqara, 2/102 ; al-A'raf, 7/116 ; Taha, 20/66) que le Prophète (s.a.w) a compté parmi les sept grands péchés (Boukhari, Wasaya, 23 ; Muslim, Iman, 145).

Les croyances selon lesquelles les sorciers savent tout et qu'il n'y ait rien qu'ils ne parviennent à réussir sont contraires à l'Islam. C'est pourquoi certains sages musulmans ont réfuté la réalité de la magie sous

prétexte qu'il s'agit d'une tromperie non réelle et d'une illusion (cf. Jassas, Ahkamu'l-Qur'an, I, 50 ; Nawawi, Rawdha, IX, 128, 346).

Une personne qui a subi un acte de sorcellerie doit se contenter des méthodes de protection conseillées par le Prophète (s.a.w) et ne doit pas tomber dans le piège des exorcistes et des pseudos guérisseurs. Il serait convenable que les personnes ayant des problèmes psychologiques qui pensent être atteints d'acte de magie prennent contact avec un médecin ou un psychiatre compétent.

30. Que faire pour se protéger de la magie et de la sorcellerie ?

L'Islam a radicalement interdit la magie/sorcellerie qu'elle considère parmi les grands péchés. Il a été précisé dans le Coran que ceux qui pratiquent la magie n'auront aucune part dans l'au-delà et qu'il faut se réfugier auprès d'Allah (s.w.t) de la méchanceté de ces personnes (al-Baqara, 2/102 ; al-Falaq, 113/4).

A l'époque de la Jahiliyya (Ignorance), la magie/la sorcellerie était très répandue. Des méthodes telles que l'exorcisme, la prédiction de l'avenir, l'émission de jugements à partir des étoiles, faire appel aux flèches, faire des nœuds et souffler dessus étaient pratiqués. Les mécréants sous l'influence de ces méthodes ont même été jusqu'à affirmer que le Coran découlait d'un acte de sorcellerie (Sad, 38/4 ; adh-Dhariyat, 51/52). Croire que les magiciens ont la connaissance des choses non cachées et qu'il n'y ait rien qu'ils ne puissent effectuer sont incompatibles avec l'Islam. C'est pourquoi certains oulémas musulmans ont rejeté la véracité de la magie sous prétexte qu'il s'agit là de tromperie et de fourberie n'ayant pas de fondement (cf. Jassas, Ahkamu'l-Qur'an, I, 51 ; Nawawi, Rawdha, IX, 129, 346).

La solution la plus efficace pour se protéger de la magie et de la sorcellerie consiste à se réfugier auprès d'Allah (s.w.t) et à Lui faire confiance. Le Prophète (s.a.w) récitait constamment les sourates al-Falaq et an-Nas et Ayat al-Kursi (versets du Trône) contre tous les maux en se remettant à Allah (Boukhari, Wakala, 10 ; Fadhailu'l-Qur'an, 10 ; Tirmidhi, Fadhailu'l-Qur'an, 3). De plus, afin de protéger ses petits fils Hasan et Husayn (qu'Allah soit satisfait d'eux) contre le mauvais œil, la sorcellerie et les choses nuisibles de ce type, il récitait :

« Je cherche protection auprès des paroles parfaites d'Allah contre tout diable et tout animal (ou chose) nuisible et contre tout mauvais œil » (Boukhari, Ahadith al-Anbiya, 10 ; cf. Ibn Majah, Tib, 36).

En plus de cela, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'un individu pensant avoir été ensorcelé demande à une personne de confiance de lui réciter le Coran et des invocations, tout en se réfugiant auprès d'Allah (s.w.t). Dans sa décision 1883 du 28 Septembre 1979, le Haut Conseil des Affaires religieuses a indiqué qu'il est permis de réciter le Coran et les invocations qui y sont liées aux personnes qui attendent une guérison d'Allah (s.w.t) mais qu'il est interdit selon la religion de tromper le peuple dans le but de communiquer des données soit disant relatives à l'avenir (ghayb) ou de se faire passer pour un guérisseur.

31. Est-il permis de porter un talisman tel que l'œil porte-bonheur (Nazar Boncuk) contre le mauvais œil ?

Bien qu'il ne soit pas possible de connaître véritablement la nature et les caractéristiques du mauvais œil, il est accepté aussi dans la religion que certaines personnes pouvaient causer des effets négatifs avec leurs regards. Dans un hadith, il est indiqué : « **Le mauvais œil (ayn) est vérité** » (Ibn Majah, Tib, 32). Il est rapporté que contre le mauvais œil, l'Envoyé d'Allah (s.a.w) récitait Ayat al-Kursi (versets du Trône) ainsi que les sourates al-Falaq et an-Nas ; qu'il conseillait aussi à ses compagnons de les réciter ; et qu'il se réfugiait directement auprès d'Allah (s.w.t) pour se protéger de cela. (Boukhari, Tib, 32, 38 ; Tirmidhi, Tib 16 ; Ibn Majah, Tib 32, 36 ; Kamil Miras Tegrîd Tercemesi, XII, 90).

Concernant le sujet du mauvais œil, il faut selon l'Islam, suivre les conseils du Prophète (s.a.w) puis attendre le résultat d'Allah (s.w.t). Dans notre religion, toute attitude, geste ou croyance qui attribuent à une autre personne en dehors d'Allah (s.w.t) les finalités des actes, sont interdits. Pour cette raison, il n'est pas permis de porter l'œil porte-bonheur ou autre objet de la sorte au cou ou ailleurs, en espérant une protection ou autre bienfait. Envers ceux qui ont recours à ce type d'attitude, le Prophète (s.a.w) a dit « **Puisse Allah ne jamais mener à bon terme les affaires de quiconque porte une amulette** » (Ahmad b. Hanbal, Musnad, XXVIII, 623). Dans un autre hadith, il est mentionné que celui qui porte un talisman et celui qui attribue un pouvoir protecteur au porte-bonheur sera considéré comme associant une autre divinité à Allah (s.w.t) (Ahmad b. Hanbal, Musnad, XXVIII, 637). Pour se protéger du mauvais œil, il faut abandonner ce type de superstition et réciter les invocations transmises par le Prophète (s.a.w) (Boukhari, Tib 38 ; Tirmidhi, Tib 16 ; Ibn Majah, Tib 32 ; Kamil Miras Tegrîd Tercemesi, XII, 90). Ainsi, en plus des sourates al-Falaq

et an-Nas, il faut aussi réciter l'invocation ci-dessus cité que Le Prophète (s.a.w.) faisait pour ces petits-fils « **Je cherche protection auprès des paroles parfaites d'Allah contre tout diable et tout animal (ou chose) nuisible et contre tout mauvais œil** » (Boukhari, Ahadith al-Anbiya, 10 ; cf. Ibn Majah, Tib, 36).

32. En quoi consiste le wafq ? Est-il permis de l'effectuer ou de solliciter quelqu'un pour l'effectuer ?

Le wafq est un objet réalisé en inscrivant des nombres et des lettres dans les parties internes d'une forme carrée. Les personnes qui effectuent cela prétendent que par ce biais, Allah (s.w.t) leur attribuera un djinn avec pour mission, de les protéger.

L'Islam a totalement interdit l'augure, les talismans et les sorcelleries car ces méthodes portent atteinte au Tawhid (Unicité) (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 459).

Elles consistent à demander de l'aide aux djinns et aux diables et dont les significations qui, n'étant pas comprises, peuvent amener la personne au shirk (association à Allah (s.w.t)) (Nawawi, al-Majmu', IX, 66). En effet, dans ce type de méthodes, il est toujours question de tromperie, de causer du mal et de malheur (Jassas, Ahkamu'l-Qur'an, I, 61).

33. Est-il permis de recourir à une amulette tel le muska ?

Le muska est un texte où certains versets, ahadiths et invocations sont écrits et enroulés dans une matière protectrice, que les gens portent sur eux, pour se protéger des maladies, du mauvais œil, des catastrophes naturelles ou pour s'en débarrasser.

Il est permis de réciter des invocations ou des versets du Coran afin de se protéger de la peur, du mauvais œil, de guérir de certaines maladies (Boukhari, Fadhail al-Quran, 9 ; Ibn Majah, Tib 35-36). Il n'existe pas de preuves que le Prophète (s.a.w) ait conseillé d'accrocher ou de porter sur soi ce type objets. Cependant, Abdullah b. Omar (r.a) rapporte que le Prophète (s.a.w) aurait dit « **Si une personne parmi vous a peur lors de son sommeil, qu'elle dise 'Je cherche protection auprès des paroles parfaites d'Allah, contre sa colère et son châtement et contre le malheur de ses fidèles, des insufflations sataniques et que les diables viennent à mes côtés'. Dans ce cas, aucune chose ne peut lui causer de mal** ». Abdullah b. Amr (r.a) a fait apprendre cette invocation à ses

enfants pubères, et l'a écrit et pendu au cou de ceux en bas âge (Abu Daoud, Tib, 19).

Dans certaines sources de jurisprudence, il est indiqué que certains oulémas ne voient pas d'inconvénient à écrire des versets du Coran et d'en faire une amulette (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 435). Par contre, il n'est pas permis d'utiliser une amulette si celle-ci peut engendrer des désagréments comme en attendre des bienfaits, la considérer comme protectrice, être dans l'attente de certaines choses de l'amulette alors qu'il faut tout demander à Allah (s.w.t). Dans ce contexte, il convient d'être prudent envers les personnes qui abusent des sentiments des gens.

34. Quel est le jugement au sujet du yoga ?

Le yoga dans le bouddhisme et l'hindouisme est une méthode effectuée dans le but de permettre à une personne de se purifier et d'accéder à la vérité en lui inculquant une connaissance divine et des qualités.

Ces dernières années, la majeure partie des centres de yoga qui se répandent sous l'aspect de lieux offrant des activités d'exercices physiques et de thérapie psychologique, se dissocient de ces religions et affirment être des pratiquants de la méthode de yoga indépendamment de celles-ci. Cependant, les propos qui consistent à dire qu'il n'y a pas de dimension religieuse dans le yoga et qu'il s'agit d'exercices visant une purification mentale ne reflètent pas la réalité. En effet, le yoga continue à exister comme une pratique religieuse dans la religion hindoue ("Brahmanizm", DIA, VI, 331).

Ainsi, il n'est pas convenable qu'un musulman effectue le yoga en sachant qu'il repose sur une autre croyance et d'autres rituels religieux.





LA PURIFICATION/
LA PROPRETÉ





LA PURIFICATION/ LA PROPRETÉ

LES ABLUTIONS

35. Que signifie l'impureté rituelle/hadath et la propreté rituelle/taharatou-hadath ?

Dans la littérature religieuse, l'impureté rituelle désigne l'état le fait d'être sans ablution ou en janaba. Dans les sources, cette situation est désignée par le terme hadath (Boukhari, Wudu, 2, Maydani, al-Lubab, I, 5).

Le hadath se divise en deux catégories : le hadath majeur et le hadath mineur. Les impuretés rituelles comme l'état de janaba, les menstrues et les lochies désignent le hadath majeur tandis que les impuretés ne nécessitant que les ablutions constituent le petit hadath (Maydani, al-Lubab, I, 5).

Il est possible de se purifier de l'état d'impureté majeure avec la grande ablution (al-ghusl) et de l'impureté mineure avec les ablutions. Dans le cas où il n'y a pas d'eau ou qu'elle est inutilisable, la substitution des deux ablutions est le tayammoum (Qasani, Badai', I, 44).

36. Comment s'effectuent les ablutions ?

L'ablution peut être désignée comme l'action de laver certains organes conformément aux rites et d'en essuyer (al-mash) d'autres avec la main (Marghinani, al-Hidaya, I, 93-94).

Dans le Coran, il est ordonné en lien avec les ablutions : « **O les croyants ! Lorsque vous vous levez pour la Salât, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes ; passez les mains mouillées sur vos têtes ; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles... si vous ne trouvez pas d'eau, alors faites les ablutions sèches en utilisant la terre propre** » (al-Ma'idah, 5/6).

Le Prophète (s.a.w) a montré aux musulmans avec les gestes adéquats la façon d'accomplir les ablutions (Marghinani, al-Hidaya, I, 102) et a indiqué que la prière effectuée sans celles-ci ne sera pas acceptée auprès d'Allah (Boukhari, Wudu, 2 ; Ibn Majah, Taharat, 47).

Les écoles de jurisprudence sunnites se sont mises d'accord sur les quatre obligations de l'ablution évoquées dans ce verset. Cependant, il est possible d'observer des conditions ajoutées à ces éléments par les trois autres écoles sunnites en dehors des Hanafis. Par exemple, il est obligatoire selon ces trois écoles de formuler l'intention pour les ablutions ; pour l'école Hanbalite de prononcer la Basmala en commençant les ablutions ; pour les Chafiites et les Hanbalites de respecter l'ordre (tartip) des quatre obligations énumérées comme dans le verset ; pour les Malikites et les Hanbalites, d'effectuer ces actes sans rupture (muwalat). Tandis que pour les Hanafites, ces énumérations sont des sunna.

Les ablutions s'effectuent comme suit en respectant les actes sunna et la décence (adab) (Boukhari, Wudu, 7 ; Abu Daoud, Taharat, 50).

Après avoir formulé l'intention et la Basmala, on commence par se laver les mains jusqu'aux coudes et on frotte entre les doigts. Si des éléments comme de la pâte, de la peinture ou du chewing-gum sont présents sur la peau, il faut s'en débarrasser. S'il y a une bague au doigt, celle-ci doit être bougée. Avec un miswak, une brosse à dent ou à défaut avec les doigts de la main droite, on se lave les dents. Avec la main droite, on se rince la bouche trois fois et on aspire de l'eau trois fois dans les narines. Puis on se lave trois fois le visage. Ensuite, c'est l'avant-bras droit trois fois incluant le coude, puis de la même manière, trois fois l'avant-bras gauche. En mouillant la main droite, on essuie (al-mash) une fois le dessus de la tête avec la paume et les doigts de la main droite. Bien qu'il soit suffisant d'essuyer un quart de la tête comme indiqué ci-dessus, il est obligatoire pour l'école Malikite et louable pour les autres écoles, de passer les deux mains humides sur l'ensemble de la tête (Ibn Juzayy, al-Qawanin, p. 84). En mouillant les mains une fois de puis, l'extérieur de l'oreille droit est nettoyé avec le pouce, et l'intérieur essuyé (al-mash) avec l'index ou le petit doigt, puis avec le dos de chaque main, le cou est essuyé (al-mash). Enfin, on lave trois fois le pied droit puis le pied gauche en partant des orteils jusqu'aux talons, chevilles incluses. Il est important de veiller au nettoyage entre les orteils (Qasani, Badai', I, 23-25).

37. Est-il obligatoire de formuler l'intention en faisant les ablutions ?

Formuler l'intention pour les ablutions est sunna selon l'école Hanafite, et obligatoire pour les trois autres écoles. Les Hanafites prennent pour argument l'absence de formulation de l'intention comme obligation dans le verset connu comme le verset de l'ablution (al-Ma'idah,5/6). Par ailleurs, le fait que la formulation de l'intention ne soit pas obligatoire pour le taharatul-khabath (nettoyage des impuretés) et pour satr al-awra (couvrir les parties qui ne peuvent être dévoilés) qui eux, sont les conditions de la prière, mais aussi le fait que l'ablution seule n'est pas considérée comme un rituel mais est un intermédiaire dans la réalisation de certains rituels, démontrent pour les Hanafites que la formulation de l'intention n'est pas obligatoire pour les ablutions (Qasani, Badai', I, 19-20 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 103-104 ; Aliyyu'l-qari, Fathu Babi'l-'Inaya, I, 55-56).

Tandis que les autres écoles en se conformant aux versets d'Allah : **« Il ne leur a été commandé, cependant, que d'adorer Allah, Lui vouant un culte exclusif, d'accomplir la Salât et d'acquitter la Zakât. Et voilà la religion de droiture »** (al-Bayyinah, 98/5) et aux ahadiths du Prophète (s.a.w) **« Les actions ne valent que par leur intention ... »** (Boukhari, Bad'u'l-wahy,1 ; Muslim, Imara, 155).

38. Existe-t-il des différences au sujet des obligations (fardh) des ablutions entre les écoles de jurisprudence ?

Selon les Hanafites, comme il est indiqué dans le Coran, les obligations des ablutions sont : se laver le visage, se laver les avant-bras avec les coudes, essuyer (al-mash) la tête, se laver les pieds en incluant les talons (al-Ma'idah, 5/6), (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 40-42).

Selon les Chafiiites, il faut de plus formuler l'intention pour les ablutions et veiller à respecter le tartib (l'ordre énoncé dans le verset dans la purification des organes) (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 85-95).

Les Hanbalites quant à eux, considèrent comme obligatoire le tartib (ordre) et selon l'un de leurs points de vue, le nettoyage des organes de manière continue (muwalat) (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 189, 191) ; alors que les Malikites en plus de la formulation de l'intention et du respect de l'ordre, ajoutent aux obligations le nettoyage des organes en les frottant (Harashi, Sharh Mukhtasar, I, 120).

Il y a aussi des différences entre les écoles de jurisprudence même sur les détails liés aux obligations des ablutions. Selon les Hanbalites, il

est inclus dans le nettoyage du visage la prise d'eau dans la bouche et les narines (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 166). De la même manière, chez les Malikites mais aussi les Hanbalites, selon le point de vue choisi, l'essuyage (al-mash) totale de la tête fait partie des obligations d'essuyage de la tête (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 175-176 ; Harashi, Sharh Mukhtasar, I, 124-125).

39. Est-il suffisant de se contenter uniquement des obligations lors des ablutions (pour leur validité) ?

Pour remplir la responsabilité d'un rituel quelconque qui lui est devenu obligatoire, il suffit au musulman d'accomplir les obligations (fardh) et les nécessaires (wajib) du rituel. Les sunna liées à ce rituel sont un moyen d'en amplifier les mérites (thawab). Dans le cas où elles sont abandonnées, il n'y a pas de responsabilité engendrée mais il est néanmoins makrouh de délaissier volontairement les sunna lors de la prise des ablutions (cf. Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 219-221).

40. Est-il obligatoire de prononcer des invocations définies lorsqu'on fait les ablutions ?

Dans certains ouvrages figurent des invocations à réciter pour le nettoyage de chaque organe lors des ablutions (Nawawi, al-Adhkar, p. 32- 35). Cependant selon certains hadiths fiables, le Prophète (s.a.w) ne récitait pas d'invocations précises lors des ablutions. Il n'est donc pas obligatoire de réciter ces invocations bien qu'elles aient de belles significations et il n'y a pas non plus d'inconvénient à les lire.

Selon des transmissions (riwaya) authentiques, le Prophète (s.a.w) a donné la bonne nouvelle selon laquelle les huit portes du Paradis s'ouvriront et on lui laissera le choix d'entrer par celle de son choix à celui qui réciterait cette invocation à la fin de ses ablutions :

« J'atteste qu'il n'y a point de divinité qu'Allah l'Unique qui n'a point d'associé et j'atteste que Mohammed est Son serviteur et Son Messager. Ô Seigneur ! Mets-moi au nombre de ceux qui se repentent et de ceux qui se purifient. » (Tirmidhi, Taharat, 41).

41. Quel est le jugement concernant l'utilisation du miswak ? Se brosser les dents équivaut-il à utiliser le miswak ?

Utiliser le miswak ou se nettoyer la bouche avec un équivalent lors des ablutions est une sunna (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 44). En effet, ce nettoyage est considéré comme faisant partie de la nature de l'homme (fitra)(Muslim,

Taharat, 56 ; Abu Daoud, Taharat, 29). Le Prophète (s.a.w) dans l'un de ses ahadiths a dit :

« **Si je ne craignais pas de surcharger ma communauté, je leur aurai ordonné d'utiliser le Miswak avant chaque prière** » (Ibn Majah, Taharat, 7).

Dans les pratiques du Prophète (s.a.w), le nettoyage de la bouche et des dents est essentiel, et à cette époque, c'est le miswak qui était utilisé.

De nos jours, la brosse à dent l'a remplacé. L'utilisation d'un produit quelconque ou méthode convenable pour la santé de la bouche et des dents permettrait d'accomplir cette sunna.

42. **Peut-on faire les ablutions tout de suite après avoir uriné, sans attendre une certaine durée ?**

Après avoir uriné, il peut y avoir de petites ou grandes fuites en fonction de la personne, des conditions et de l'âge. Il serait convenable d'attendre une certaine durée pour faire cesser totalement la fuite. Cette période d'attente est appelé *istibrâ* (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 558).

L'*istibrâ* peut être effectué en marchant, en toussant, en bougeant, etc. Si une personne fait ses ablutions juste après avoir uriné, sans faire l'*istibrâ*, et si elle a des fuites, ses ablutions sont alors invalidées et elle doit les renouveler (Marghinani, al-Hidaya, I, 106-107). De plus, dans le cas où le nettoyage n'a pas été effectué correctement et que de l'urine souille le vêtement et atteint une certaine quantité (si cela couvre le creux de la main), la prière risque d'être invalide (Mawsili, el-Ikhtiyar, I, 110-111).

Il n'y a pas d'inconvénient à ce que les personnes qui n'ont pas de fuite après avoir uriné, fassent leurs ablutions sans attendre. Par ailleurs, celle qui prend soin de bien se laver et observe l'*istibrâ* ne doit pas se laisser envahir par des *waswas* et soupçons.

43. **Les produits tels que la coloration, le vernis à ongles, le rouge à lèvres, le gel empêchent-ils l'ablution et la grande ablution ?**

Lors des deux ablutions, il faut nettoyer les organes à laver jusqu'à ce qu'il n'y ait pas de partie sèche. Dans le cas contraire, le *ghusl* ou les ablutions ne seront pas valides. Par conséquent, la personne qui doit faire son *ghusl* ou ses ablutions ne doit pas avoir sur elle (corps et organe) une chose qui empêcherait la pénétration de l'eau (Aliyyu'l-qari, Fathu babi'l-'inaya, I, 73). Cependant, le peintre dont la peinture est collée aux ongles de par son métier ou l'agriculteur qui présente de la terre entre

les ongles et qui ne parvient pas à les enlever sont des exceptions (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 6 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 288). Pour ces personnes, les matières comme la pâte, la bougie fondue, la gomme naturelle, la peinture, etc. qui restent collées à la peau et entre les ongles n'empêchent pas les ablutions ou le ghusl.

Cependant, toute substance placée ou collée volontairement sur la peau et empêchant son contact à l'eau ne font pas partie de ces dérogations. Si ces matières empêchent l'eau d'être en contact avec le corps, elles représentent également un obstacle pour les ablutions et le bain rituel. Il est indispensable de les enlever au préalable. Enfin, le gel appliqué sur les cheveux qui ne forme pas une couche supplémentaire n'est pas un obstacle pour les ablutions ou le ghusl.

44. Les crèmes et autres matières appliquées sur le visage dans le cadre d'un traitement empêchent-elles l'ablution ?

Si sur un organe qui doit être lavé pendant l'ablution, de la pommade ou un produit similaire y est appliquée formant une couche, celle-ci doit être lavée ; dans le cas où cela ne pose pas de problème au traitement, l'organe lui-même sera lavé mais dans le cas contraire, il faut pratiquer l'essuyage (al-mash). Et si cela n'est pas possible, il faut également le délaisser (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 217, 472).

Si ces matières ne forment pas de couche sur la peau, la validité de l'ablution n'est pas remise en cause.

45. Les lentilles de contact empêchent-elles l'ablution et la grande ablution (al ghusl) ?

Dans le ghusl et les ablutions, il n'est pas fardh (obligatoire) de laver l'intérieur des yeux. En effet, il est difficile de laver l'intérieur de l'oeil d'autant qu'il pourrait y avoir des effets néfastes. (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 40, 57). Les lentilles de contact ne constituent pas un obstacle aux ablutions et au ghusl.

46. Le plombage, la couronne et l'appareil dentaire empêchent-ils l'ablution et la grande ablution (le ghusl) ?

Il est permis dans le cadre d'un traitement, d'effectuer un plombage ou une couronne dentaire. Le plombage, la couronne, l'appareil dentaire, l'implant ou encore la prothèse permanente ne posent pas d'obstacles à la validité des ablutions. La prothèse dentaire amovible, quant à elle,

doit être enlevée lors du rinçage de la bouche (al-madhmadha) pendant la grande ablution (ghusl).

Après avoir effectué un plombage et placé une couronne pour protéger le plombage, l'extérieur du plombage et de la couronne est considéré comme la partie extérieure de la dent. Ainsi lorsque la bouche est nettoyée, les dents couronnées sont également considérées comme nettoyées. Une personne peut donc, dans le cadre d'un traitement, avoir un plombage, se faire placer une couronne et effectuer ses rituels en faisant ses ablutions ou son ghusl. Ces traitements peuvent également être réalisés sans ablutions, en état de janaba ou de menstrue.

47. Est-il possible de pratiquer le mash (essuyage) au-dessus du foulard lorsqu'on fait les ablutions ?

Dans le dictionnaire, le mot mash signifie d'enlever les restes de quelque chose en essuyant avec la main. Selon cette définition, il est impératif que la main mouillée soit en contact avec la tête pour que le mash soit effectif. Par conséquent, le mash ne serait pas valide si le foulard, le bonnet, la perruque ou autre empêche le contact de la main mouillée avec la tête (Ibnu'l-Humam, Fath, I, 159). Cependant, les femmes peuvent, sans avoir à enlever le foulard, effectuer le mash de la tête en glissant leurs mains sous le foulard. En effet, le Prophète (s.a.w) aussi s'est mouillé les cheveux en passant sa main sous son turban (Abu Daoud, Tahara, 57).

48. Que doit faire une personne en cas d'oubli des ablutions ou en cas de doutes concernant ses ablutions ?

Dans le cas où une personne est sûre d'avoir fait ses ablutions mais a des doutes sur leur validité (rompues ou non rompues), celles-ci sont considérées comme valables. Par ailleurs, si une personne se souvient avoir rompu ses ablutions mais a des doutes sur le fait de les avoir renouvelées ou pas, elle est considérée comme n'ayant pas fait ses ablutions car une chose considérée comme sûre ne peut être annulée par le doute (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 56 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 283).

49. Pleurer pendant ou en dehors de la prière annule-t-il les ablutions ?

Quel que soit la raison, pleurer en dehors de la prière et verser des larmes n'annule pas les ablutions. Cependant durant la prière, pleurer

bruyamment pour des sujets mondains annule la prière, et non les ablutions (Marghinani, al-Hidaya, II, 4,5). Toutefois, pleurer lors de la prière pour des raisons comme la peur d'Allah (s.w.t), le rappel du paradis ou de l'enfer et autres raisons similaires n'invalident ni les ablutions, ni la prière.

50. Les éclaboussures de l'eau d'ablution sur les vêtements présentent-elles un problème ?

L'eau qui a été utilisée lors de l'ablution ou de l'ablution majeure (al-ghusl) est nommée « mâ-i musta'mal ». L'eau usée ne devient pas impure (an-najis), même si elle a perdu sa caractéristique d'éliminer l'impureté rituelle (al-hadath). Ces eaux ne salissent donc pas les endroits qu'elles ont mouillées (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 70-71).

51. L'évanouissement ou la perte de conscience annulent-ils les ablutions ?

Les ablutions sont invalidées dans les situations qui empêchent la capacité de distinction et de raisonnement du cerveau, à savoir, l'évanouissement qu'il soit d'une durée longue ou courte, la folie, la maladie mentale, l'ivresse qui empêche de garder l'équilibre en marchant ou les crises d'épilepsie. Ces éléments en soi n'annulent pas les ablutions mais le fait que les personnes se trouvant dans ces états ne soient pas conscientes de leurs actes entraîne ainsi l'invalidation de leurs ablutions (Mawsili, al-Ikhtiyar I, 53).

52. Les ablutions d'une personne chez qui est apparu un saignement de la gencive sont-elles annulées ?

Selon les Hanafites, le sang issu d'une plaie et qui en déborde invalide les ablutions. Le sang issu de la gencive annule les ablutions si la quantité de celle-ci, mélangée à la salive est égale à la moitié ou supérieure à la salive (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 52). Selon les Chafiiites, les ablutions sont uniquement annulées par les choses provenant des parties intimes. Les liquides issus d'ailleurs n'annulent pas les ablutions. Par conséquent, le saignement de la gencive n'annule pas les ablutions (Mawardi, al-Hawi, I, 199-200).

53. Dormir annule-t-il les ablutions ?

La mesure qui détermine l'annulation des ablutions en raison du sommeil, consiste à être assis ou non de façon ferme. Ainsi, dormir en

étant allongé sur le côté ou en position de prosternation en dehors de la prière annule les ablutions. Cependant, être dans un état intermédiaire entre l'éveil et le sommeil ou dormir en étant assis fermement avec le postérieur non détendu n'annulent pas les ablutions (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 53). De ce point de vue, les ablutions des gens qui par exemple, voyagent et dorment en position assise tout en gardant une posture droite sur le siège ne sont pas annulées.

54. Toucher une personne du sexe opposé annule-t-il les ablutions ?

Pour l'école Hanafite, les ablutions d'un homme qui touche une femme étrangère ne sont pas annulées bien qu'il s'agisse d'un péché (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 54). Selon l'école Chafiite, si une personne touche sans qu'il y ait d'obstacle entre eux, une personne du sexe opposé et avec laquelle il n'y a pas d'interdiction religieuse quant au mariage, alors les ablutions des deux sont invalidées (Mawardi, al-Hawi, I, 183-187). Toutefois, toucher les cheveux ou les ongles d'une personne du sexe opposé n'annule pas les ablutions.

55. L'écoulement auriculaire annule-t-il les ablutions ?

Les liquides sortant de l'oreille, du nombril, de l'œil, sans qu'il n'y ait douleur ou maux, n'annulent pas les ablutions mais pour les Hanafites, si le liquide sort avec une douleur et en faisant mal, les ablutions sont dès lors annulées car la douleur est un signe de l'existence d'une lésion. Or, le liquide issu d'une plaie annule les ablutions (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 279). Selon les Chafiites, les ablutions ne sont invalidées que par les choses qui sortent de l'avant et de l'arrière. Les liquides issus d'ailleurs n'annulent pas les ablutions (Mawardi, al-Hawi, I, 199-200).

56. Les vers intestinaux tels que les vers solitaires ou autres annulent-ils les ablutions ?

Tout type de sang, pus, fuite, et ce qui provient de l'avant et de l'arrière annule les ablutions. De la même manière, les vers issus de l'anus, tel que les vers ténias ou autre, annulent les ablutions car provenant d'un endroit considéré comme impur (najis) (Marghinani, al-Hidaya, I, 117).

57. Vomir annule-t-il les ablutions ?

Il est rapporté que le Prophète (s.a.w) a renouvelé ses ablutions à cause du vomi (Tirmidhi, Taharat, 64). Celui-ci doit être l'équivalent d'un vomi

à pleine bouche. Quelque soit la chose renvoyée (nourriture, bile, sang), les ablutions sont annulées dès lors qu'elle est à pleine bouche. Mais la glaire est considérée comme de la salive et n'invalide pas les ablutions. « À pleine bouchée » signifie ne pas pouvoir retenir le vomi qui arrive. Les ablutions sont aussi invalidées à partir du moment où la totalité des vomis qui ont eu lieu en plusieurs fois sans avoir changé de lieux correspondent à une bouchée (Marghinani, al-Hidaya, I, 110-113 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 49-52 ; Maydani, al-Lubab, I, 12). Pour les Chafiïtes, vomir n'annule pas les ablutions (Mawardi, al-Hawi, I, 199-200).

58. Effectuer un prélèvement de thrombocytes (plaquettes) annule-t-il les ablutions ?

Les thrombocytes sont des cellules qui se trouvent dans le sang. Ils empêchent le saignement en permettant sa coagulation et peuvent être prélevés par :

a) prise de sang ordinaire : les ablutions sont annulées.

b) un appareil d'aphérèse : le sang est prélevé par aphérèse à partir d'un bras du donneur, puis les thrombocytes sont prélevés et le sang est réinjecté au donneur par son autre bras. Même si le sang récupéré avec cette méthode est prélevé d'un bras puis réinjecté à l'autre bras d'une même personne, les ablutions sont annulées comme il est question d'extraction de sang selon les jugements de l'école Hanafite. Pour les Chafiïtes, le don du sang n'annule pas les ablutions (cf. Mawardi, al-Hawi, I, 199-200 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 64).

59. La prothèse oculaire et les larmoiments issues de l'œil enflammé annulent-ils les ablutions ?

Les oulémas se sont mis d'accord sur la non-nécessité de laver l'intérieur des yeux lors de l'ablution (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 40, 57 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 97 ; Nawawi, al-Majmu', I, 369). Pour cette raison, les prothèses oculaires ne sont pas un obstacle pour les ablutions. De même, lorsque s'écoule un liquide considéré comme pur d'un point de vue de religieux comme une larme, les ablutions ne sont pas remises en cause. Dans un hadith, il est indiqué que « **les ablutions ne sont pas nécessaires en raison des larmes et de l'écoulement nasal** » (Abdurrazzâk, al-Musannaf, I, 146, Hadis No : 559). Cependant, selon les Hanafites, les ablutions sont annulées par les éléments considérés impurs (najis) d'un point de vue religieux tel que le sang, le pus et les infections (Marghinani, al-Hidaya, I, 17).

Cependant, selon l'école Chafiite, les ablutions n'étant pas annulées par des écoulements provenant des parties du corps autres que les parties intimes, elles ne le sont pas non plus pour les écoulements de l'œil (enflammé, sang...) (Mawardi, al-Hawi, I, 199-200 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 64).

60. Les ablutions d'un patient effectuant une dialyse péritonéale sont-elles annulées ?

La dialyse péritonéale est un type de dialyse dont l'objectif est d'éliminer les déchets que les reins ne parviennent pas à épurer. Ce traitement médical est prescrit en cas d'insuffisance rénale chronique terminale. Elle consiste en un échange entre un liquide et le sang du patient au travers du péritoine. Un cathéter permet le transfert du liquide dans la cavité péritonéale pour être mélangé au sang qui, au contact de ce liquide, libère les déchets.

D'un point de vue religieux, ces transferts concernent des liquides impurs pour lesquels il convient de prendre les mêmes précautions que pour l'urine. Les ablutions sont dès lors annulées et en cas de contact avec le corps ou un vêtement, un nettoyage sera nécessaire (Qasani, Badai', I, 119 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 118).

61. Comment une personne ayant subi une opération de la bouche ou des narines doit prendre ses ablutions ?

L'opinion des oulémas divergent sur l'appartenance ou pas du nez et de la bouche à la partie obligatoire du visage devant être lavé durant les ablutions. La plupart d'entre eux, Hanafites, Chafiites et Malikites, considère que la prise d'eau dans la bouche et les narines fait partie des sunna des ablutions (Marghinani, al-Hidaya, I, 16 ; Nawawi, al-Majmu', I, 465 ; Khattab, Mawahib, I, 245). En revanche chez les Hanbalites, c'est obligatoire lors des ablutions et lors du ghusl (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 88).

Ainsi, l'avis de la majorité est retenu : se rincer la bouche et les narines fait partie de la sunna lors des ablutions et si pour une raison quelconque, une personne oublie de laver ces parties, ses ablutions ne seront pas annulées.

62. Une personne de rite Hanafite dont un organe saigne peut-elle faire ses ablutions en imitant l'école Chafiite ?

Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une personne membre de l'école Hanafite imite l'école Chafiite si elle rencontre des difficultés pour faire

ses ablutions ou qu'elle craint d'être en retard pour la prière du vendredi, celle funéraire ou encore de fête. En effet, pour les sujets sur lesquels existe un désaccord entre les écoles de jurisprudence, il est possible d'agir, en raison d'une excuse, selon le point de vue d'une autre école sans être dans l'obligation d'être membre de celle-ci. (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 177).

63. Une femme ne trouvant pas de lieu convenable pour faire ses ablutions peut-elle effectuer sa prière avec les ablutions sèches (tayammoum) ?

Si lors des ablutions, une femme se trouve dans l'obligation de dévoiler des parties interdites aux étrangers, elle est alors considérée comme incapable de trouver de l'eau et fera sa prière par le biais des ablutions sèches (tayammoum). Si en patientant pour trouver un endroit convenable afin de faire ses ablutions, elle craint la fin de validité de la durée de la prière, elle pourra alors faire le tayammoum (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 289-290, 399 ; Tahtawi, Hajjihiya, s. 118).

AUTRES POINTS AU SUJET DES ABLUTIONS ET DE LA PURIFICATION

64. Est-il possible de saluer une personne pendant ses ablutions ?

Le Salam (salutation) est un symbole auquel notre religion accorde beaucoup d'importance. Le Prophète (s.a.w) a annoncé que le salut permet d'instaurer l'affection entre les musulmans (Abu Daoud, Adab, 143). Cependant, il n'est pas convenable de saluer les personnes qui se trouvent dans l'incapacité d'y répondre. Par exemple, il a été jugé makruh (répréhensible) de saluer celui qui récite l'adhan, le Coran et la khutba (sermon) du vendredi. Et comme les ablutions sont des préparatifs pour un rituel et considéré comme tel, il est préférable de ne pas saluer une personne pendant qu'elle fait ses ablutions.

65. Le contact d'une souillure sèche avec un vêtement engendre-t-il la saleté du vêtement ?

Pour que la prière soit effective, le corps, le vêtement et le lieu doivent être propres. Par conséquent, toute impureté collée au vêtement ou au corps doit être nettoyée sachant qu'elle invalide la prière. Si

l'impureté ne laisse pas de trace mais effleure uniquement le vêtement, il n'y a pas de gêne.

66. Un vêtement souillé par le vomi du nourrisson empêche-t-il la prière ?

Le vomi équivalent à une bouchée provenant de l'estomac est considéré comme une impureté y compris du bébé. L'école Hanafite considère que le vomi du nourrisson qui est ressorti tel quel juste après l'allaitement est également impur. Le vomi étant classé parmi les grosses impuretés (najasat al-ghaliza), sa souillure dans un état solide sur un vêtement à plus d'un dirham, soit environ plus de 3 grammes est un obstacle à la prière. Lorsqu'il souille dans un état liquide, il devient un obstacle à la prière s'il dépasse une quantité égale ou supérieure à la paume de la main. Les vomissements inférieurs à ces quantités représentent une excuse et n'empêchent pas la prière. Cependant, il est makruh (répréhensible) de prier avec un vêtement même peu souillé s'il est possible de le nettoyer au préalable au regard du caractère sacrée de cet acte d'adoration (Ibnu'l-Humam, Fath, I, 202-205 ; Ibn Abdin, Raddu'l-Muhtar, I, 506, 522-526).

67. Est-il permis d'utiliser des produits à base d'alcool pour le ménage ?

Consommer des boissons à base d'alcool est interdit mais l'utilisation pour le ménage, de produits contenant de l'alcool éthylique, de l'eau de Cologne et autre est autorisée (Boukhari, Adab, 80 ; Muslim, Ashriba, 73). Il n'est pas nécessaire de laver ces endroits pour y faire la prière (Qasani, Badai', V, 115 ; Elmalili, Hak Dini, II, 763-764).

L'ETAT D'EXCUSE

68. Que signifie état d'excuse et à quel moment une personne ayant une excuse doit effectuer ses ablutions ?

Dans la jurisprudence musulmane (fiqh), le terme excuse (oudhr) est le plus utilisé dans le sujet des cas qui annulent les ablutions et les contraintes physiques permanentes. Le saignement nasal continu, l'incontinence urinaire, le vomissement permanent, l'incontinence gazeuze, le saignement et l'écoulement de la plaie, la veine saignante de la femme (istihâda) sont appelés excuses (oudhr). Les personnes concernées sont

en état d'excuses (Qasani, *Badai'*, I, 28, 29 ; Marghinani, *al-Hidaya*, I, 217-219 ; Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, I, 504).

Pour considérer un individu excusé au regard de la pratique religieuse (*ibadah*), la contrainte ne doit pas se rompre dans un intervalle de temps de prière qui comprend l'ablution et l'accomplissement de celle-ci et doit se répéter ne serait-ce qu'une fois pour chaque période de prière. L'état de dérogation s'interrompt quand la contrainte disparaît durant une période de prière entière (Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, I, 504-505).

D'après l'école Hanafite, la personne excusée fait ses ablutions à chaque période de prière comme l'a indiqué le Prophète (s.a.w) à une femme en état de dérogation (Boukhari, *Wudu'*, 63). Tant qu'une nouvelle annulation d'ablution ne se manifeste pas, la personne exemptée peut effectuer autant de prière qu'elle souhaite, *fardh*, *wajib*, *sunna*, prières manquées (*qada*), prière du vendredi, prière de fête, elle peut faire *tawaf* autour de la Ka'ba et prendre en main le Coran avec les mêmes ablutions faites durant la période de prière (Marghinani, *al-Hidaya*, I, 219-220). Cependant, les ablutions de la personne excusée s'annulent à la fin de l'intervalle de temps d'une période de prière. Ainsi, les ablutions doivent être renouvelées dans la période de prière suivante.

En dehors de la contrainte connue, les actes qui rompent les ablutions d'une personne annuleront les ablutions de la personne excusée (Qasani, *Badai'*, I, 28). Par exemple, le saignement nasal ou la sortie de gaz annulera les ablutions d'une personne excusée pour une incontinence urinaire.

Selon l'imam Chafii, une personne excusée doit faire ses ablutions pour chaque prière obligatoire pendant la même période de prière. En effet, ses ablutions s'annulent dès que sa prière prend fin. Avec cette ablution elle peut faire autant de prière surérogatoire qu'elle souhaite (Shirbini, *Mughni'l-Muhtaj*, I, 175).

Selon l'école de jurisprudence Malikite, les ablutions d'une personne s'annulent non pas avec l'entrée ou la sortie du temps de prière mais avec l'apparition d'une contrainte annulant les ablutions, en dehors de l'excuse connue (Ibn Rushd, *Bidaya*, I, 35 ; Dasuqi, *Hashiya*, I, 114-118).

Dans le cas où l'excuse de la personne lui pose un problème sévère et qu'elle engendre de sérieuses difficultés à faire ses ablutions, elle peut alors agir avec le point de vue de l'école Malikite.

69. Chez une personne présentant une excuse, quelle est la durée de validité des ablutions faites pour la prière du matin ?

Selon l'opinion préférée dans l'école Hanafite, les ablutions d'une personne excusée sont annulées avec la fin de validité de la période de prière. Ainsi, les ablutions effectuées pour la prière du matin sont annulées avec la fin du temps de prière du matin (lever du soleil). Cependant, si elle fait ses ablutions à un moment où son excuse s'est arrêtée ponctuellement, et si le soleil se lève alors que son excuse ne réapparaît pas et qu'il n'y a rien d'autre qui se produit de manière à annuler ses ablutions, alors les ablutions de cette personne ne sont pas annulées avec la fin du temps de prière.

La personne excusée peut faire sa prière avec les ablutions faites après le lever du soleil tant qu'il n'y a pas eu d'autres éléments qui annulent ses ablutions, et peut effectuer autant de prière qu'elle souhaite, y compris la prière du vendredi, jusque la fin de la période de la prière du midi, la période n'étant pas finie (Marghinani, al-Hidaya, I, 223 ; Qasani, Badai', I, 29).

Selon l'école de jurisprudence Malikite, les ablutions d'une personne excusée sont annulées avec l'apparition d'un nouvel élément annulateur, en dehors de l'excuse (Ibn Rushd, Bidaya, I, 35 ; Dasuqi, Hashiya, I, 114-118).

Dans le cas où l'excuse de la personne lui pose un sévère problème et qu'elle engendre de sérieuses difficultés à faire ses ablutions, alors elle peut agir avec le point de vue de l'école Malikite.

70. Une souillure provenant d'une excuse et qui a tâché le vêtement ou le corps d'une personne excusée constitue-t-elle un empêchement pour la prière ?

Dans l'Islam, les responsabilités des croyants sont déterminées en fonction de leurs capacités. Le verset « **Dieu n'oblige une personne que selon sa capacité** » (al-Baqara, 2/286) montre de façon claire ce principe fondamental. L'Islam a amené certaines facilités afin que la personne excusée puisse réaliser ces rituels. Dans ce cadre, les éléments tels que le sang, les matières purulentes, l'urine qui proviennent de l'excuse (organe) et qui souillent le vêtement d'une personne excusée ne sont pas des obstacles à la prière tant que la situation d'excuse continue. Cependant, si en prenant les précautions nécessaires, ces souillures ne tâcheront pas à nouveau les vêtements de la personne, les impuretés doivent alors être nettoyées (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 506-507).

71. Les patients utilisant une poche à urine sont-ils considérés comme ayant une excuse ?

Les personnes utilisant une poche à urine en raison de leur incapacité à retenir leurs besoins ou à cause d'autres maladies sont considérées comme excusées (Qasani, Badai', I, 28, 29 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 219,220). Ces dernières effectuent, selon l'école Hanafite, leurs prières en renouvelant leurs ablutions pour chaque temps de prière et peuvent, durant la même période, effectuer autant de prières obligatoires ou surrogatoires qu'elles souhaitent (Marghinani, al-Hidaya, I, 219). Selon l'école Malikite, les ablutions d'une personne excusée sont annulées avec l'apparition d'un élément qui annule les ablutions en dehors de l'excuse et non avec l'entrée ou la fin du temps de prière (Ibn Rushd, Bidaya, I, 35 ; Dasuqi, Hashiya, I, 114-118).

Dans le cas où l'excuse de la personne lui pose un sévère problème et qu'elle engendre de sérieuses difficultés à faire ses ablutions, alors elle peut agir avec le point de vue de l'école Malikite.

72. Quelle est la situation d'une personne ne pouvant garder ses ablutions en raison d'une opération du gros intestin ?

Les éléments tels que le sang, les matières purulentes et l'urine qui souillent le vêtement d'une personne possédant une excuse ne sont pas des obstacles pour la prière tant que la situation d'excuse continue. Cependant, si en prenant les précautions nécessaires, ces souillures ne tâcheront pas à nouveau les vêtements de la personne, les impuretés doivent alors être nettoyées (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 506-507).

Une personne qui, après avoir subi une opération chirurgicale du gros intestin, expulse constamment ses matières fécales ou tout au long de la période de la prière, et que par la suite cette excuse se renouvelle au moins une fois pendant chaque période est considérée comme excusée. Selon l'école Hanafite, ces personnes font leurs prières en renouvelant leurs ablutions pour chaque période et peuvent effectuer autant de prières obligatoires ou surrogatoires qu'elles souhaitent (Marghinani, al-Hidaya, I, 219).

Selon l'école Mâlikite les ablutions d'une personne excusée sont interrompues avec l'apparition d'un élément qui annule les ablutions en dehors de l'excuse et non avec l'entrée ou la fin de la période (Ibn Rushd, Bidaya, I, 35; Dasuqi, Hashiya, I, 114-118).

Dans le cas où l'excuse de la personne lui pose un problème à haut niveau et qu'elle engendre de sérieuses difficultés dans la prise des ablutions alors elle peut agir avec le point de vue de l'école Māliki.

73. Les ablutions sont-elles rompues suite à un saignement engendré après une hémorroïde/ une maladie des hémorroïdes ?

D'après les Hanafites, les ablutions sont annulées lorsqu'une personne a des problèmes d'hémorroïde ou un organe qui saigne sans cesse. Elle peut bénéficier des facilités accordées aux personnes excusées. À noter que les saignements qui ne coulent pas et qui ne débordent pas à l'extérieur de la plaie n'annulent pas les ablutions (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 49-50). Selon, les écoles Chafiite et Malikite, les ablutions ne sont pas annulées quelle que soit la quantité et la nature du saignement (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 247).

74. Comment doit agir pour les ablutions, une personne ayant subi une colostomie (réalisation d'une stomie sur l'avant paroi abdominale suite à une opération du gros-intestin) ?

Dans la colostomie, il est question de vider sans contrôle la poche directement accolée à la paroi abdominale à laquelle parvient les matières fécales. Les personnes qui se trouvent dans cet état bénéficient des facilités accordées aux excusés pour leurs rituels et seules les ablutions diffèrent des personnes n'étant pas dans un des cas d'excuse. Les rituels religieux quant à eux, demeurent les mêmes pour tous.

Les conditions des différentes écoles sont identiques à celles énumérées aux paragraphes 68 et 70.

75. Une personne excusée peut-elle diriger la prière en assemblée ?

Une personne excusée pour les ablutions peut diriger la prière d'une assemblée si celle-ci se compose uniquement d'excusés. Elle ne peut être l'imam d'un groupe n'étant pas en état d'excuse. En effet, l'imam ne peut être sur un rang inférieur à celui de l'assemblée (Marghinani, al-Hidaya, I, 374,375 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 11 etc.). En revanche, chez les Chafiites, les personnes non excusées peuvent se joindre à un groupe dont l'imam est excusé (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 367).

LE MASH / L'ESSUYAGE

76. Comment s'effectue le mash (l'essuyage) sur les khuff et quels en sont les conditions ?

Les Khuff sont une sorte de chaussures qui couvrent les pieds et les chevilles.

Les conditions suivantes sont requises pour valider le mash :

- a) Ils sont vêtus après s'être lavé les pieds lors les ablutions,
- b) Ils sont assez résistants pour marcher (normalement) environ 5 km ou plus,
- c) Ils sont assez solides et épais pour rester stable sans lacet après avoir été vêtus,
- d) Il n'y ait pas de trous aussi grands que le triple du petit orteil pour chaque côté,
- e) Pas d'absorption d'eau transmissible immédiatement au pied.

Le mash (l'essuyage) est en quelque sorte une purification spirituelle qui consiste à passer la main humide, lors des ablutions, sur un organe, sur un khuff chaussé au pied ou sur le pansement d'une plaie. Pour les ablutions sèches (tayammoum), il s'agit, après s'être frotté les mains dans du sable, de les passer sur le visage et les bras.

Effectuer le mash sur les khuff en faisant les ablutions est une sunna du Prophète (s.a.w). De nombreux propos confirment que le Prophète (s.a.w) faisait ses ablutions et le mash sur les khuff (Boukhari, Wudu, 35, 48 ; Muslim, Taharat, 72, 73).

Une personne qui chausse ses khuff dans un état d'ablution peut pratiquer le mash sur les khuff dès lors que ses ablutions sont rompues et ce, pendant une journée s'il est résident (muqim) et trois jours s'il est voyageur (mousafir). Le Prophète (s.a.w) a déterminé la durée du mash sur les khuff à trois jours et trois nuits pour le voyageur et un jour et une nuit pour le résident (Nasai, Taharat, 98).

Après avoir effectué les ablutions en pratiquant le mash sur les khuff, la personne qui les déchausse (même d'un seul côté) devra simplement se relaver les pieds puis les rechausser. Si elle les a déchaussés alors qu'elle n'était plus en état d'ablution, elle fera des ablutions complètes, pieds inclus. Lorsque la durée de validité est terminée (1 ou 3J), un individu qui a toujours ses ablutions se déchaussera et lavera juste ses pieds mais s'il ne les a plus, il refera entièrement ses ablutions, lavage des pieds inclus (Qasani, Badaiu's-Sanai, I,9).

77. Est-il nécessaire de réessuyer (mash) les khuff en les enfilants suite aux ablutions ?

Lorsque les khuff sont chaussés après s'être lavé les pieds lors des ablutions, il n'est pas nécessaire d'y effectuer le mash jusqu'aux suivantes mais si les ablutions s'annulent entre-temps, il fera le mash sur les Khuff lors du renouvellement des ablutions (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 90-91).

78. Est-il possible d'effectuer le mash sur les pieds nus ?

Il est ordonné dans le Coran : « **O les croyants! Lorsque vous vous levez pour la Salât, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes; passez les mains mouillées sur vos têtes; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles. ...** » (al-Ma'idah, 5/6)

Il y a consensus dans toutes les écoles de jurisprudence d'Ahl al Sunna, sur le caractère obligatoire de laver comme indiqué dans ce verset, le visage, les bras avec les coudes et les chevilles avec les pieds (Ibn Rushd, Bidaya, I, 15-16). Les hadiths (Boukhari, Wudu 7, 24, 28, 38, 39, 41, 42 ; Muslim, Taharat, 3, 4, 18 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XI, 558, 672 ; cf. Kattani, Nazmu'l Mutenasir, p. 59) transmis au niveau presque tawâtur, selon lesquels le Prophète (s.a.w) et ses compagnons (r.a) lavaient leurs pieds en faisant leurs ablutions montrent que se laver les pieds est une obligation (fardh). Par ailleurs, le Prophète (s.a.w) a indiqué aux personnes qu'il a vu en train de laver leurs pieds en essuyant brièvement, sans laver les talons : « **Malheur aux talons quand ils seront exposés au feu de l'Enfer !** » (Boukhari, Wudu 27, 29 ; Muslim, Taharat, 25-30). Par ailleurs, lorsqu'une personne est venue à ses côtés en ayant des parties encore sèches sur les pieds alors qu'elle venait de faire ses ablutions, le Prophète (s.a.w) lui a ordonné : « **Retourne et fais tes ablutions correctement** » (Muslim, Taharat, 31 ; Abu Daoud, Tahara, 67 ; Ibn M, Tahara, 139). Ceci démontre l'obligation de se laver les pieds pendant les ablutions, raison pour laquelle les juristes n'ont pas jugé correct de s'essuyer (al-mash) les pieds (nus) lors des ablutions.

79. Est-il possible d'effectuer le mash sur les chaussettes enfilées sur les khuff ?

Il est permis de pratiquer le mash (essuyage) sur une chaussette enfilée sur les khuff si celles-ci sont fines et permettent l'absorption de l'eau. Dans le cas contraire, le mash n'est pas valide (Marghinani, al-Hidaya, I, 201 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 92, 93).

80. Est-il permis d'effectuer le mash sur des bottes ou des bottines ?

Les bottes, bottines et autres chaussures de la sorte qui enveloppent les pieds et les chevilles comme les khuff sont assujetties aux mêmes règles que les khuffs. Ainsi, une personne ayant chaussée ses bottes et chaussures après ses ablutions peut effectuer le mash et peut prier sans les enlever. Cependant, toute impureté (dessous et dessus) devra être nettoyée au préalable (Marghinani, al-Hidaya, I, 201, 202 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 92, 93).

81. Est-il possible d'effectuer le mash sur des chaussettes de contention (pour varices) ?

Les chaussettes spéciales portées aux jambes pour le traitement des varices sont classées au même chapitre que les pansements sur lesquels le mash est permis (Ibn Majah, Taharat, 134 ; Qasani, Bada'i, I, 13-14 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 468). Le mash est donc valable également pour les bas de contention. En revanche, si le bas ne couvre pas une partie du pied censée être lavée, la surface laissée à découvert devra être nettoyée.

82. Est-il permis d'effectuer le mash sur les chaussettes ?

Les oulémas musulmans sont unanimement d'accord en s'appuyant sur la sunna du Prophète (s.a.w) que le mash s'effectue lors de l'ablution sur des choses en cuir et matière semblable, solides et résistantes vêtues aux pieds, (Boukhari, Wudu 35, 48 ; Muslim, Taharat, 72, 73 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, I, 248, 249). Cependant, il y a divergence au sujet du mash sur les chaussettes qui provient de l'authenticité des transmissions selon lesquelles le Prophète (s.a.w) aurait effectué le mash sur des chaussettes et des chaussures. Par ailleurs, différents avis ont été émis au sujet de la nature des chaussettes sur lesquelles le Prophète (s.a.w) a pratiqué le mash (Ibn Rushd, Bidaya, I, 19-20).

Selon l'avis préféré dans l'école Hanafite, il est permis d'effectuer le mash sur des chaussettes qui remplissent ces conditions :

- a) Vêtues aux pieds, elle sont assez résistantes pour marcher environ 5 km ou plus à allure normale,
- b) Elles soient assez solides et épaisses pour tenir debout sans lacet une fois vêtues,
- c) Elles couvrent les pieds avec les chevilles,
- d) Elles n'absorbent pas l'eau directement lorsqu'elles sont chaussées pour ensuite mouiller les pieds,
- e) Elles sont assez épaisses pour ne pas montrer l'intérieur,

f) Il n'y a pas dans chacune des khuff, de trous ou déchirures équivalent à un trou égal à trois petits orteils (Marghinani, al-Hidaya, I, 201-202 ; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 132, 133).

83. **Vêtir les khuffs après les avoir enlevées en état d'ablution annule-t-il les ablutions ?**

Ôter ou remettre ses khuffs n'annule pas les ablutions s'ils ont été chaussés après le lavage des pieds lors des ablutions. En revanche, si les ablutions ont été accomplies par le mash (l'essuyage) sur les khuff, le fait d'enlever les khuff rompt le mash. Dans ce cas, il suffit de se laver les pieds puis d'enfiler les khuff pour que l'état d'ablution reprenne (Marghinani, al-Hidaya, I, 198,199 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 90, 95).

84. **Comment fait ses ablutions une personne ayant un bandage, un plâtre ou une plaie sur son corps ou l'un de ses organes ?**

Si laver un organe fracturé ou blessé cause des effets néfastes à la plaie ou retarde la guérison de celle-ci, il faut pratiquer le mash lors des ablutions ou ghusl (grande ablution) sur le plâtre, le pansement ou le coton. La validité du mash sur le pansement est fixée par la sunna. Le compagnon Ali (r.a) a dit : « **Je me suis cassé un poignet et j'ai interrogé le Prophète à ce sujet. Il m'a dit de pratiquer le mash sur le bandage** » (Ibn Majah, Taharat, 134).

Si un pansement est présent sur une partie quelconque du corps en raison d'une fracture, d'une entorse ou d'une plaie et si cela ne cause pas de tort à celle-ci, il faut l'enlever lors des ablutions et du ghusl, laver la partie concernée et faire le mash sur la plaie. Cependant, dans le cas où cela aurait des conséquences néfastes, le mash sur le bandage est possible.

Un seul mash (essuyage) sur le bandage suffit, considérant l'organe comme lavé. Ne pas avoir ses ablutions ou être en état de Janaba n'a pas de conséquence sur la pose d'un bandage et aucune durée n'est définie pour le mash sur celui-ci. On peut faire le mash sur le bandage jusqu'à ce que la plaie jusqu'à la guérison. En cas de problème, il est également possible d'abandonner le mash (Qasani, Badai', I,13-14).

Si après avoir fait le mash, le bandage tombe ou doit être changé, il n'est pas nécessaire de renouveler le mash qui demeure valide. Néanmoins pour une plaie guérie, le mash est invalidé, que le bandage soit enlevé ou pas.

Si le bandage ou le plâtre couvre la majorité des organes à laver lors des ablutions ou du ghusl, il faut faire les ablutions sèches (tayammoum) à la place du mash (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 217, 434, 470 etc.). **« Et si vous êtes pollués «junub», alors purifiez-vous (par un bain); mais si vous êtes malades, ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins ou si vous avez touché aux femmes et que vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à la terre pure, passez-en sur vos visages et vos mains. »** (al-Ma'idah, 5/6). Ce verset montre qu'il est possible de faire les ablutions sèches dans ces circonstances.

85. **Quelle est la durée des ablutions sur khuff pour une personne excusée ?**

Pour tout individu, excusé ou sain, la durée de validité du mash sur les khuff est de 24 heures pour le résident (muqim) et de 72 heures pour le voyageur (mousafir) (Qasani, Badai', I, 9 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 453, 454).

LES GRANDES ABLUTIONS (LE GHUSL)

86. **Comment s'effectuent les grandes ablutions conformément à la Sunna ?**

Dans la religion, le ghusl est la purification nécessaire réalisée pour éliminer l'état d'impureté rituelle tel que la janaba, les règles et les lochies. Dans le Coran il est ordonné : **« Et si vous êtes pollués «junub», alors purifiez-vous (par un bain) »** (an-Nisa, 4/43 ; al-Ma'idah, 5/6). Le Prophète (s.a.w) à ordonné d'effectuer le ghusl suite à l'état de janaba en raison de l'ihtilam (l'éjaculation du sperme involontaire pendant le sommeil), d'une relation sexuelle, ou des règles et lochies (Boukhari, Ghusl, 22, 28 ; Muslim, Haidh, 87, 88 ; Abu Daoud, Taharat,127).

Le ghusl (l'ablution majeure) consiste à prendre de l'eau dans sa bouche et se gargariser, d'aspirer de l'eau dans les narines, et de laver le corps sans laisser de partie sèche. Les phases citées ici sont les obligations du ghusl chez les Hanafites. Dans le cas où une seule d'entre-elles est abandonnée, le ghusl n'est pas effectif. En dehors de ces obligations, voici les sunna du ghusl pour son accomplissement :

La personne qui souhaite effectuer le ghusl formule son intention et prononce la Basmala. Elle se lave les mains et nettoie les éventuelles impuretés physiques présentes sur son corps. Elle lave ses parties intimes

puis, avec sa main droite elle prend de l'eau trois fois dans sa bouche et la rince. Par la suite, elle aspire de l'eau trois fois dans ses narines, les rince et poursuit son ghusl de la même manière que les ablutions. Ensuite, elle lave toutes les parties de son corps. Si l'eau ne s'évacue pas à l'endroit où elle se lave, elle termine son ghusl en se lavant les pieds.

87. Pour une personne faisant le jeûne, quelle est la quantité d'eau autorisée à prendre dans la bouche et dans le nez lors des grandes ablutions ?

Il est obligatoire (fardh) d'aspirer de l'eau dans la bouche et le nez pendant le ghusl (grande ablution). Faire descendre l'eau jusque la gorge puis se gargariser, et bien aspirer l'eau dans les narines font partie de la sunna du ghusl. Cela concerne les personnes qui ne font pas le jeûne. Pour le jeûneur, il n'est pas convenable d'effectuer ceci à cause du risque d'avaler l'eau dans la gorge ou la cavité nasale. Il fera comme dans les ablutions habituelles, sans exagération (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 237, 291).

88. Les ablutions ou les grandes ablutions sont-elles acceptées lorsque la formulation du Basmala et de l'intention sont oubliées ?

Prononcer l'intention et la Basmala avant les ablutions et le ghusl est une sunna (Marghinani, al-Hidaya, I, 98,103). Dans ce cas, l'ablution et le ghusl effectué sans formuler l'intention et la Basmala sont effectifs mais engendrera la perte des mérites liés à la sunna.

Selon l'école Chafiite, la formulation de l'intention est obligatoire pour les ablutions et le ghusl tandis que formuler la Basmala fait partie de la sunna (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 85-86, 125 ; Ardabili, al-Anvar, I, 31-39).

89. Y a-t-il un inconvénient à parler pendant l'ablution ou la grande ablution (le ghusl) ?

Parler pendant l'ablution ou le ghusl ne pose pas de problème quant à leur validité mais il n'est pas convenable de parler sans nécessité. Une personne qui commence ses ablutions ou son ghusl doit se concentrer sur son rituel et s'éloigner le plus possible des préoccupations, sentiments et pensées mondaines (Shurunbulali, Maraqi'l-falah, I, p. 44).

90. Est-il obligatoire lors de la grande ablution, de faire passer l'eau dans le trou de l'oreille percé pour les boucles d'oreilles ?

Il n'est pas obligatoire de laver les parties qui posent des difficultés comme les yeux ou les trous quasi-fermés des boucles d'oreilles (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 285-286). Durant le ghusl, il faut bouger les boucles d'oreille ou la bague. À ce sujet, il n'est pas nécessaire d'exagérer en tombant dans le doute, il suffit de bouger les trous des boucles d'oreilles pour la validité du ghusl (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 288-289).

91. Est-il nécessaire de faire les grandes ablutions (ghusl) suite à l'état d'ihtilam (se voir en rêve en train d'avoir des rapports intimes) ?

Pour une personne en état d'ihtilam qui à son réveil ne remarque pas, sur elle et/ou ses sous-vêtements, de trace (sperme/liquide), il ne lui est pas nécessaire de faire le ghusl (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 302). En revanche, si elle ne se rappelle pas avoir fait de rêves érotiques mais observe des traces à son réveil, le ghusl devient obligatoire (Abu Daoud, Taharat, 96 ; Tirmidhi, Taharat, 82).

Aïsha (r.a) raconte : « **Un jour, il a été demandé au Prophète : 'Une personne qui a vu du liquide au réveil mais ne se souvient pas d'un rêve érotique (doit-elle se laver ?). Il a dit : Oui, elle doit se laver !' Ensuite il a été demandé la situation de la personne qui se souvient d'un rêve érotique mais sans trouver de liquide. Il a répondu : 'Elle n'a pas à faire de ghusl'. Oum Soulaym (r.a) a demandé : 'Si une femme constate ce liquide, doit-elle prendre un bain ?' Et à ceci, il a répondu 'Oui ! Les femmes, sont comme les hommes** » (Abu Daoud, Taharat, 96 ; Tirmidhi, Taharat 82). Encore une fois Aïsha (r.a) raconte : « **Oum Soulaym a demandé au Prophète : 'Ô Messenger d'Allah ! Si une femme fait un rêve au cours duquel elle a eu des rapports intimes, doit-elle prendre un bain ?' Le Prophète a répondu : 'Oui, si elle a constaté l'écoulement d'un liquide'** » (Muslim, Haidh, 33 ; Abu Daoud, Taharat, 97 ; Nasai, Taharat, 135). Par conséquent, au même titre que les hommes, doivent faire les grandes ablutions si du liquide s'est écoulé suite aux rêves érotiques.

92. La césarienne nécessite-t-elle les grandes ablutions ?

L'accouchement par césarienne est jugé comme un accouchement normal du point de vue de la période de lochies. Après la césarienne, s'il n'y a pas de sang provenant de l'utérus, la femme doit se purifier de l'état de lochies (nifas) par le ghusl le plus tôt possible. Si du sang

s'écoule de l'utérus, elle prendra ses grandes ablutions après l'arrêt (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 210; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 60, 108).

93. Les bandes d'acupuncture empêchent-elles les ablutions ou les grandes ablutions ?

Dans les traitements d'acupuncture, les seringues et bandages se trouvant sur les parties du corps concernées par les ablutions ne constituent pas un obstacle à celles-ci. Il n'y a pas non plus d'inconvénient pour le ghusl. La règle du mash s'applique dans ces deux cas.

94. Est-il nécessaire de refaire les ablutions après la grande ablution (ghusl) ?

Sachant que le ghusl inclus les ablutions, il n'est pas nécessaire de faire des ablutions supplémentaires. En effet, Aïsha (r.a) a rapporté du Prophète (s.a.w) n'a pas fait d'ablutions pour la prière après avoir fait le ghusl (Tirmidhi, Taharat, 79). Et Abdullah bin Omar (r.a) a précisé qu'il n'y a pas de nécessité d'ablution supplémentaire suite au ghusl en disant "Quelle ablution est aussi globale que le ghusl ?" (Tabarani, al-Mu'jam al-Kabir, XII, 371).

95. Que doit faire une personne ayant des soupçons lors de la grande ablution ou lors des ablutions ?

Le waswas se traduit par indécision, doute et anxiété que vit une personne pour différentes raisons. Il apparait surtout sous forme de doute concernant l'ablution et le ghusl : sont-ils effectifs ? Sont-ils annulés ? Il n'est pas nécessaire de renouveler son ghusl et ses ablutions à cause des waswas. Il ne faut pas prêter oreille à ce type de waswas (Ibn Majah, Taharat, 48), se dire que ces pensées sont infondées et si besoin, solliciter même un soutien psychologique. Il faut se tourner vers Allah (s.w.t), réciter les sourates al-Falaq et an-Nas et méditer sur leurs significations.

96. Y a-t-il un inconvénient à dormir, manger et boire en état de janâba (impureté rituelle) ?

Une personne janâba ne peut effectuer des rituels et obligations tels que la prière ou la lecture du Coran. Par conséquent, elle doit chercher dès que possible à se purifier de cette situation qui est un obstacle à ses actes d'adoration.

Toutefois en cas de nécessité, une personne devant effectuer son ghusl peut dormir, manger, boire et se préoccuper d'autres choses après avoir lavé ses parties intimes et fait des ablutions ou simplement lavé ses mains et sa bouche, à condition de ne pas retarder un temps de prière (Boukhari, Ghusl, 27 ; Muslim, Haidh, 21, 22, 24). L'état de janâba n'est pas une entrave aux occupations tant que celles-ci ne sont pas conditionnées par une purification tel le ghusl et l'ablution. En effet, Le Prophète (s.a.w) a affirmé qu'en étant janâba, le fidèle n'est pas najis (impur) (Boukhari, Ghusl, 23).

Cependant, il est considéré comme haram (interdit) qu'une personne en état de janâba retarde son bain rituel à tel point que le temps de la prière passe et il est considéré makruh (répréhensible) qu'elle mange et boit sans s'être lavé les mains et la bouche. En résumé, le bain rituel doit être pris le plus tôt possible si aucune contrainte ne s'y oppose.

97. Une personne mentalement instable est-elle responsable (moukallaf) pour les grandes ablutions ?

Il est impératif d'être pubère et en bonne santé mentale pour être considéré responsable d'un point de vue religieux.

Les individus atteints de déséquilibre mental ne sont pas responsables au sens religieux du terme sur les obligations telles que le ghusl, les ablutions et la prière (Tirmidhi, Hudud, 1 ; Boukhari, Kashfu'l-asrar, IV, 371-373).

98. Que doit effectuer une personne en état de janâba si elle ne trouve pas d'eau ou un lieu convenable pour se laver ?

Une personne en état de janâba qui ne trouve pas d'eau ou qui craint la maladie dans le cas où elle fait son ghusl dans le froid ou encore qui ne trouve pas de lieu convenable pour faire le ghusl, effectue sa prière par le biais du tayammoum (Marghinani, al-Hidaya, I, 173,174 ; Mawsilli, al-Ikhtiyar, I, 82).

LE TAYAMMOUM (LES ABLUTIONS SECHES)

99. Comment s'effectue le Tayammoum ? Qu'est-ce qui annule le Tayammoum ?

Le Tayammoum est une purification rituelle liée à l'absence d'ablutions ou en état de janâba.

Sous forme de mash (essuyage), il consiste à passer les mains dans de la terre propre ou autre élément naturel pour les appliquer sur le visage et les avant-bras

Dans le Coran, il est écrit : « ... Si vous êtes malades ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins, ou si vous avez touché à des femmes et que vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à une terre pure, et passez-vous-en sur vos visages et sur vos mains... » (an-Nisa, 4/43 ; al-Ma'idah, 5/6).

Celui qui doit faire le tayammoum formule d'abord l'intention (ablutions ou ghusl). Doigts écartés, il tapote ses mains sur de la terre, les fait bouger, les relèvent et les secouent en les tapotant légèrement puis passe la paume de ses mains une fois sur son visage. Ensuite, il tapote la terre de la même manière et passe la paume de sa main gauche sur l'avant-bras droit sans oublier le coude. Enfin, il en fait de même pour l'avant-bras gauche avec la paume de sa main droite.

Tout ce qui annule les ablutions annule également le tayammoum, y compris les excuses ayant conduit au tayammoum qui, une fois disparues, invalident le tayammoum (découverte d'eau suffisante pour les ablutions ou le ghusl, guérison d'une plaie, possibilité de se servir de l'eau) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 86).

100. Dans quelles conditions est-il possible d'effectuer le Tayammoum à la place des ablutions ?

Le tayammoum, procédé qui se substitue exceptionnellement aux ablutions ou au ghusl, ne peut être effectué que dans le cas de certaines excuses : Aucune possibilité de trouver de l'eau ou à défaut, pas moyen de l'utiliser.

La possibilité de faire le tayammoum est expliqué dans le Coran (an-Nisa, 4/43 ; al-Ma'idah, 5/6) et les ahadiths y afférent. En effet, lorsque le Prophète (s.a.w) remarqua une personne qui ne cessait de se retirer dans un coin et ne participait pas à la prière en assemblée, lui demanda : « O Untel ! Pourquoi ne participes-tu pas à la prière en assemblée ? » L'homme en lui disant, « O l'Envoyé d'Allah, je suis dans un état de janâba et il n'y a pas d'eau » ; le Prophète (s.a.w) lui ordonna : « Utilise la terre, elle te suffit » (Boukhari, Tayammoum, 9).

Le tayammoum est pratiqué dans ces conditions :

- a) Incapacité à trouver de l'eau suffisante pour les ablutions ou le ghusl,
- b) Absence d'accès à l'eau en sa présence,
- c) Absence de moyen d'accéder à l'eau, même présente (froid, incapacité à trouver un lieu pour effectuer son bain),

- d) Impossibilité d'utiliser de l'eau en raison d'un problème de santé
- e) En cas de risque de maladie, d'aggravation de celle-ci, ou de prolongation de la durée de guérison si on recourt à l'eau
- f) Impossibilité à laver le corps ou faire les ablutions pour cause de plaie ou de brûlure sur plus de la moitié du corps ou des membres concernées par les ablutions.

Les personnes dont la plaie représente moins de la moitié se lavent les parties saines et font le mash sur leurs blessures. Selon une riwaya (transmission), il a été dit à une personne blessée et en état de janâba d'effectuer son ghusl, ce qu'elle fit mais elle décéda après le bain. En apprenant cela, l'Envoyé d'Allah (s.a.w) il a affirmé : **« Ils l'ont tué ! Alors qu'il suffisait pour lui d'effectuer le tayammoum »** (Abu Daoud, Taharat,128).

101. Est-il possible de faire le Tayammoum au lieu des ablutions si la fin de la durée de la prière est proche même en présence d'eau ?

Il n'est pas autorisé de faire le tayammoum, alors qu'on peut faire les ablutions, pour accomplir des prières qui nécessiteraient un rattrapage (qada) telles que les cinq quotidiennes et celle du Vendredi et ce, même si on craint la fin du temps de prière. En effet si pour les ablutions, la prière du Vendredi a été manquée, on accomplira celle de midi et pour les cinq prières quotidiennes, on les rattrapera (qada) (Marghinani, al-Hidaya, I, 187). En revanche, il est possible d'opter pour le tayammoum pour les prières funéraire et de fête que l'on rejoint si la congrégation est débutée.

Selon l'avis préféré dans l'école Malikite, même s'il y a possibilité de faire les ablutions mais que la période de prière pourrait se terminer entre-temps, il est possible d'effectuer cette prière en faisant le tayammoum (Nafrawi, al-Fawakihu'd-Dawani, I, 239).

102. Comment une personne emprisonnée fait-elle la prière lorsqu'elle ne trouve pas d'eau propre ou du sable propre pour faire le Tayammoum ?

Une personne qui ne trouve pas d'eau pour ses ablutions, ou de la terre ou similaire pour le tayammoum, fera les gestes de la prière par respect pour celle-ci selon l'avis préféré des Hanafites, et lorsque le temps est passé, elle rattrapera la prière (Qasani, Badai', I, 50 ; Haskafi, ad-Durru'l-Muhtar, I,184-185, 423) ; point de vue considéré comme juste pour l'école

Chafiite (Nawawi, al-Majmu', II, 323). Pour les Hanbalites, la prière effectuée en raison de ces contraintes est considérée valide et ne nécessite pas de rattrapage (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 328).

LES SITUATIONS RELATIVES AUX FEMMES

103. À quel moment les filles qui n'ont pas encore eu les règles deviennent moukallaf ?

Être responsable au regard des obligations religieuses commence avec l'âge de puberté. Les filles deviennent adolescentes donc pubères lorsque débudent leurs règles.

Une fille qui, à 15 ans, n'est toujours pas puberte est juridiquement considérée comme adolescente. Elle devient donc responsable dès son 15ème anniversaire (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 234-235 ; Tahtawi, Hashiya, 108 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 226).

104. Le liquide blanc et inodore chez la femme annule-t-il les ablutions ?

Le Prophète (s.a.w) n'a pas évoqué le fait que les pertes des femmes autres que règles, lochies et saignements liés à une maladie invalident ou pas les ablutions. Les sources de jurisprudence affirment quant à elles que tout élément provenant des parties intimes annule les ablutions (Marghinani, al-Hidaya, I,106 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 230 ; Nawawi, Rawdha, II, 102 ; Qasani, Badai', I,24 ; Ibn Juzayy, Al-Qawanin, 89).

Selon les données dont nous disposons aujourd'hui, la sécrétion vaginale blanche et inodore (routoubat al farj) pouvant provenir de toute femme en bonne santé est une situation normale. Cette sécrétion ne vient pas de l'utérus mais de plus bas et ne se mélange à aucune matière impure (najis). Son contact avec le vêtement n'est pas un obstacle à la prière (Qasani, Badai', I, 24; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 305).

105. Que peuvent et ne peuvent pas faire les femmes menstruées (Haidh) ou en période de lochies (nifas) ?

Des jugements particuliers existent pour les femmes en période de menstruation et de lochies. Elles ne peuvent :

a) Avoir de relation sexuelle. Le Coran précise : **«Et ils t'interrogent sur la menstruation des femmes. - Dis: «C'est un mal (embarras).**

Eloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures...»(al-Baqara, 2/222).

b) Ni prier, ni jeûner. Le Prophète (s.a.w) a indiqué que les femmes dans cet état ne doivent pas jeûner et prier (Boukhari, Haidh, 6). Les moujtahids sont du même avis : les prières non accomplies durant la période des règles et des lochies ne sont pas rattrapées mais les jours de jeûne du Ramadan manqués doivent, quant à eux, être remplacés. Aïsha (r.a) a répondu à une femme qui demandait s'il fallait rattraper ou non ses prières pendant la période des règles : **« À l'époque, cela nous arrivait et on nous ordonnait de rattraper le jeûne et on ne nous ordonnait pas de rattraper la prière. »** (Muslim, Haidh, 67- 69).

c) Faire le tawaf de la Ka'ba. Le Prophète (s.a.w) a indiqué à Aïcha (r.a) qui pleurait par crainte de ne pas pouvoir accomplir les rites du pèlerinage : **« Fais tout ce que fait le pèlerin hormis le Tawaf»**(Boukhari, Haidh, 1).

d) Entrer dans les mosquées sans nécessité (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 73-74 ; Mawwaq, al-Taj, I, 552 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 119).

Concernant le fait de toucher le Coran et de le réciter, les avis des oulémas sont partagés.

106. Une femme réglée peut-elle toucher le Saint Coran ?

Selon l'opinion de la majorité dans les 4 écoles de jurisprudence (Hanafite, Chafiite, Hanbalite et Malikite), toute personne en état de janâba ou de menstruation n'est pas autorisée à toucher le Coran (moushaf). Généralement, les arguments sont les versets **« Et c'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé que seuls les purifiés touchent ; C'est une révélation de la part du Seigneur de l'Univers »** (al-Waqi'ah, 56/77-80), les propos évoqués dans la lettre qu'a envoyée le Prophète (s.a.w) à Amr b. Hazm **« Seule une personne en état de pureté rituelle peut toucher le Coran»** (Muwatta, Coran, 1) et l'interdiction sur ce point au travers des lettres qu'il a rédigé à certaines tribus (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 152) (Aliyyu'l-qari, Fathu Babi'l-'Inaya, I, 142 ; Mawardi, al-Havi, I, 384 ; Rafii, al-'Aziz, I, 293 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 202-203 ; Ibn Qudama al-Maqdisi, al-Kafi, I, 135 ; Qarafi, az-Zahira, I, 378).

107. Une femme menstruée peut-elle lire le Coran ?

Pour les Hanafites, Chafiites et Hanbalites, les personnes en période de menstruation ou de lochies ne peuvent lire le Coran au même titre

que celles en état de janâba. En effet, le Prophète (s.a.w) a indiqué : **« La femme ayant ses menstrues et la personne en état d'impureté rituelle majeure ne peuvent pas réciter le Coran »** (Tirmidhi, Taharat, 98 ; Ibn Majah, Taharat, 105). Hz. Ali (r.a) a dit, **« Rien n'empêchait le Prophète (Salla Allah `Alayhi Wa Sallam) de réciter le Coran hormis l'impureté majeure (janâba) »** (Abu Daoud, Taharat, 92 ; Nasai, Taharat, 175 ; Ibn Majah, Taharat, 105 ; Ibn Khuzaymah, Sahih, I, 104 ; Bayhaqi, as-Sunanu'l-kubra, Taharat, 98). Dans une autre transmission (riwaya) formulée différemment, Ali (r.a) a dit **« Le Messager d'Allah nous récitait le Coran tant qu'il n'était pas en état de janâba »** (Tirmidhi, Taharat, 111).

Par ailleurs, il existe aussi hormis cette approche générale, des réflexions (ijtihad) plus détaillées parmi les trois écoles de jurisprudence. Les membres de l'école Hanafite et Chafite ont affirmé qu'il est possible de réciter sous forme de doua et de dhikr, les versets comportant une signification de l'ordre de l'invocation. Pour les Chafites, il est possible de regarder le Coran avec le cœur ou en l'imaginant mais sans bouger la langue ou prononcer quoi que ce soit. Pour les Hanbalites, il est possible de réciter des dhikr tels que la Basmala, Hamdala et autres (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 152 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 199-200 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 120-121, 172).

Pour les Malikites, il existe deux avis différents (Ibnu'l-Jallab, at-Tafri', I, 206 ; Qarafi, az-Zahira, I, 379). Certains, venus par la suite, ont préféré l'interprétation qui permet à la femme de toucher et de lire le Coran si elle suit un enseignement (Dasuqi, Hashiya, I, 174 ; Azhari, Jawahir, I, 32 ; Ulaysh, Sharhu Minah, I, 175).

Il est possible, pour une femme, de se conformer à l'avis de l'école Malikite afin de poursuivre sans interruption l'apprentissage et l'enseignement du Coran, dont les méthodes sont nombreuses de nos jours. Lors de ses menstrues, une femme peut apprendre en écoutant une personne, un CD/DVD et en divisant les versets phrase par phrase et en insistant davantage sur la correction des prononciations (Tashih al-huruf). Cette méthode, parmi les autres, est privilégiée.

108. Une femme réglée ou en période de lochies peut-elle entrer dans une mosquée ?

La plupart des oulémas sont d'avis qu'il n'est pas autorisé pour une femme en période de menstruations ou de lochies d'entrer dans une mosquée (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 73-74 ; Mawwak, at-Taj, I, 552 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 119).

Les règles et lochies sont considérées en Islam comme des impuretés rituelles et représentent donc un obstacle aux actes d'adoration dont les

mosquées en sont des lieux dédiés. Le Prophète (s.a.w) a dit « **J'interdis la mosquée à la femme qui a ses menstrues et à la femme en état de souillure majeure** » (Abu Daoud, Taharat, 94 ; Ibn Khuzayma, Sahih, II, 284) ; « **La mosquée est interdite à la femme qui a ses menstrues et à celui ou à celle qui est en état de souillure majeure** » (Ibn Majah, Tahara, 126). Par ailleurs, certains oulémas ont autorisé les femmes menstruées à accéder aux mosquées afin d'y récupérer au besoin un objet ou de passer à l'intérieur de la mosquée si le chemin emprunté est plus court (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 166 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 119). Les Hanafites aussi ont accordé la permission à une personne en état de janabâ, de traverser la mosquée et d'y rester le temps de satisfaire à sa nécessité, à la condition d'avoir fait les ablutions sèches (tayammoum) (Qasani, al-Bada'i', I, 38). L'argument de cet avis est que le Prophète (s.a.w) a demandé à Aïsha (r.a), en période de règle, d'étendre une couverture dans la mosquée (Muslim, Haidh, 11 ; Abu Daoud, Taharat, 105). Pour les Hanbalites, ces mêmes femmes doivent avoir effectué les ablutions mineures (Mardawi, al-Insaf, I, 347). Selon les Zahiri, les femmes réglées peuvent se rendre et rester à la mosquée (Ibn Hazm, al-Muhalla, V, 196). En cas de nécessité, il est aussi possible d'agir selon ces avis.

Ces jugements relatifs aux personnes en période de menstrues ou de lochies sont valables pour les lieux bâtis tels des espaces de prière clos à l'intérieur desquels la retraite spirituelle (itikâf) est possible. Les cours des mosquées et les loges, dans lesquelles il est possible de se conformer à l'imam selon les circonstances, sont considérés comme différents des lieux de prière et ne sont pas soumis aux jugements ci-dessus selon les avis sahih (authentique) des Hanafites, Malikites et Hanbalites (cf. al-Maw-souat al-Fiqhiyya, V, 224).

109. Les femmes réglées ou en période de lochies peuvent-elles prononcer des invocations ?

Les femmes peuvent pendant leurs jours de règles ou de lochies faire des invocations, réciter les versets qui comportent une signification de dhikr et de doua, prononcer l'attestation de foi (kalimat ash-Shahada), l'attestation de l'unicité (Kalimat at-Tawhid), demander le pardon (is-tighfar), saluer le Prophète (s.a.w), lire et analyser les ouvrages de tafsir, hadiths et de fiqh (cf. Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 210 ; Aliyyu'l-qari, Fathu babi'l-'inaye, I, 142 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 319-320 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 120-121, 172).

110. Les femmes réglées peuvent-elles se tenir à proximité d'un défunt et effectuer une visite de cimetière ?

Il est autorisé pour une femme, qu'elle soit réglée ou pas, de se tenir à proximité d'un défunt, soulever le linceul, regarder le visage de celui-ci et d'effectuer une visite au cimetière (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 283; Haskafi, ad-Durru'l-Muhtar, I, 488).

111. Une femme réglée peut-elle effectuer les circumambulations (tawaf) d'al-ifadha, al-wada et al-omra ?

Les femmes en l'état d'ihrām, réglée ou dont les règles ont commencé dans cet état, peuvent réaliser tous les rituels liés au hajj en dehors du tawaf.

Cependant, elles ne peuvent accéder au matāf (parcours du Tawaf) et faire de tawaf. Car le Prophète (s.a.w) a ordonné à Aïsha (r.a) « **Cela est une chose qu'Allah a décrétée pour les filles d'Adam (tes menstrues ne sont pas dans tes mains.). Fais tout ce que fait le pèlerin hormis le Tawaf** » (Boukhari, Haidh, 1).

Les femmes qui ne peuvent effectuer le tawaf al-ifadha lors des jours de fête en raison des règles, le font à l'achèvement de leurs règles. Ce report n'entraîne aucune sanction. Les femmes ayant leurs menstrues après avoir effectué le tawaf al-ifadha et qui ne peuvent faire le tawaf al-wada, wajib (nécessaire) avant le retour au pays, abandonneront ce tawaf. Cela n'engendre pas non plus de sanction (Samarqandi, Tuhfa, II, 410, 414).

S'il n'est pas possible de rester à la Mecque sachant que la purification pour le tawaf n'est pas fardh (obligatoire) mais wajib (nécessaire) selon l'école Hanafite, la femme effectue le tawaf al-ifadha en étant réglée et sacrifie un chameau ou un bovin (bétail). Cette sanction ne s'applique pas s'il lui est possible de faire le tawaf al-wada après s'être purifiée (Qasani, Badai', II, 129).

Selon l'école Chafiite, le tawaf effectué pendant la période des règles n'est effectif dans aucun cas et doit être refaite après purification (Nawawi, al-Majmu', VIII, 14, 17). Selon certaines sources liées aux écoles Hanbalites et Malikites, si la femme a un arrêt des règles et qu'elle est convaincue qu'il s'agit de la fin, alors elle effectue son ghusl puis son tawaf. Ensuite, si elle observe à nouveau des saignements pendant la période des règles, cela signifie que ses menstrues continuent après une période intermédiaire de pureté et cela ne génère pas non plus de sanction. Il est préférable qu'une femme se trouvant dans une telle situation informe les

personnes compétentes de son état et se comporte selon la réponse qui lui sera apportée (Sahnun, al-Mudawwana, I, 152 ; Khattab, Mawahib, I, 539 ; Ibn Qudama, ash-Sharhu'l-kabir, I, 346).

En ce qui concerne le tawaf al-omra, la purification pour le tawaf étant wajib (nécessaire) selon l'école Hanafite, si elle effectue le tawaf al-omra en étant réglée, elle doit alors sacrifier un mouton ou une chèvre (ou similaire) dans le cadre de la sanction et cette dernière est annulée si elle trouve le moyen d'effectuer le tawaf par la suite (Qasani, Badai', II, 129).

112. Comment doit se comporter une femme dont les règles durent régulièrement plus de 10 jours, pour effectuer ses prières ?

La durée des règles diffère selon les femmes. Les Hanafites considèrent cette période à trois jours minimum et dix jours maximum. Une femme dont les règles sont régulières et qui constate que les saignements se poursuivent après la période habituelle les considèrera d'un point de vue de la jurisprudence, comme faisant partie des menstrues dans sa totalité à condition qu'elles ne dépassent pas dix jours. Si les saignements dépassent dix jours, sa période de règle précédente est alors prise comme base et les jours supplémentaires sont considérés comme métrorragie (istihadha). Si ce saignement dépasse aussi les dix jours dans le deuxième mois consécutif, alors la durée de règles de cette femme est modifiée et devient ainsi de dix jours sachant que la période de propreté entre deux menstrues est de 15 jours minimum (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 120 ; Aliyyu'l-qari, Fathu babi'l-'inaya, I, 133-134).

Par exemple, si une femme qui a des menstrues de six jours observe, dans le mois suivant, des saignements qui se poursuivent après ses six jours et tant que cette situation ne dépasse pas dix jours, les quatre jours de saignements supplémentaires sont considérés comme faisant partie des règles (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 107). Cependant si les saignements de cette même femme se poursuivent à la fin des six jours et dépasse les dix jours, en atteignant par exemple douze jours, sa période déterminée de règles est de six jours. Les six jours de saignements suivants sont considérés comme état d'excuse (oudhr/istihadha) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 99). La femme peut alors, durant ces jours, effectuer ses prières et jeûner puisqu'il s'agit de sang d'excuse (istihadha). Elle doit par ailleurs rattraper les éventuelles prières manquées après le sixième jour, soit hors de son cycle habituel.

113. Comment est déterminée la période de menstruation d'une femme ayant des saignements réguliers de moins de trois jours ou de plus de dix jours ?

Selon l'école Hanafite, les saignements de moins de trois jours et ceux de plus de dix jours sont assimilés aux excuses et non aux règles (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 99 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 120). Mais pour l'école Chafite, la durée des règles est d'une journée au minimum et de quinze jours au maximum (Shirbini, Mughni'l-muhtaj, I, 171).

Les médecins spécialisés dans les maladies liées à la grossesse et aux femmes en général considèrent comme menstrues après consultation médicale, les saignements réguliers qui, même s'ils sont peu courant, durent moins de trois jours et ceux qui en atteignent quinze.

114. Une femme utilisant un traitement pour retarder ses règles mais observant occasionnellement des tâches est-elle considérée comme réglée ?

La prise de médicaments qui ont un effet sur les menstrues ne sont pas forcément une solution sûre et définitive. Il arrive parfois que ces médicaments peuvent arrêter totalement les saignements. Les pertes qui en résultent sont considérées comme des saignements appartenant aux règles.

115. Quel est le verdict concernant les tâches ayant commencé avant la période des règles ? Durant cette phase est-il possible de réaliser les rituels ?

Les tâches qui apparaissent avant la période des règles chez une femme dont le cycle est régulier sont assimilées comme partie des règles : elle est considérée réglée à partir de ce moment jusqu'à la fin des règles et ne peut ni prier ni jeûner pendant les jours où elle a eu des tâches. Les pertes qui continuent après le 10^e jour deviennent des saignements d'excuse. La femme concernée fait ses ablutions et prie de la même manière que les personnes excusées (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 99).

En dépit de cette jurisprudence, les tâches observées avant les menstrues sont généralement liées aux modifications hormonales qui précèdent les règles. Si le médecin confirme que ces saignements ne sont pas des règles, ces tâches, mêmes postérieures aux menstrues, sont considérées comme saignements d'excuse pour les femmes dont les règles sont régulières.

116. Une femme qui a ses règles lorsqu'elle est en état de janâba doit-elle faire le ghusl ?

Il n'est pas obligatoire qu'une femme en état de janâba ayant eu ses règles avant d'avoir fait son ghusl le fasse immédiatement. Elle peut le retarder jusqu'à la fin de ses règles (Haddad, al-Jawhara, I, 13 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 64).

117. Quelle est la situation de menstruation d'une femme dont les saignements ne cessent ?

Selon l'école Hanafite, trois cas de figure existent dans le cas de saignements continus :

1. Les menstrues d'une jeune fille qui a des saignements avant la puberté et qui en observe constamment après l'adolescence s'assimilent à dix jours de règles par mois pour vingt jours de propreté, donc vingt jours excusés (istihadha).

2. La femme qui, après avoir eu des règles régulières, observent des saignements continus et, se rappelant de ses antécédents (Mu'tâda), prendra comme base ses cycles antérieurs. Exemple : cinq jours de règles suivis de vingt jours de propreté.

3. La femme qui a des saignements continus après avoir eu des règles régulières mais ne se souvient plus de ses règles antécédentes (Mutahayyira) est considérée ni réglée, ni propre. Il lui incombe de se comporter conformément aux principes religieux (ne pas entrer dans une mosquée, ne pas lire le Coran ou avoir de relation sexuelle et pour chaque temps de prière, faire son ghusl et ses ablutions (Zaylai, Tabyin, I, 62-63). Cela est également valable à l'école Chafiite (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 181).

Selon l'école Malikite, si la femme mutahayyira parvient à distinguer les saignements des règles par l'odeur, la couleur, le changement d'aspect ou les douleurs ressenties, ces saignements sont des menstrues. Elle est par conséquent considérée réglée pendant cette période et excusée les autres jours (Dasuqi, Hashiya, I, 171).

Selon l'école Hanbalite, pour la femme mutahayyira qui a oublié la date et le nombre de jours de ses règles ou qui se souvient de la date mais pas du nombre de jours, ses menstrues sont comptabilisées chaque mois de six ou sept jours. Elle en détermine le nombre en étudiant ses règles ou celles de ses proches avec une forte conviction (dhanni ghalib) et est considérée excusée pour les jours suivants. S'il s'agit d'une femme qui se souvient du nombre de jours mais qui a oublié la date ; elle

assimile les premiers jours de chaque mois lunaire comme étant réglée et les autres comme excusée (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 403-403).

En conclusion, pour la femme qui se trouve dans la première ou la seconde situation il n'y a pas de difficulté dans le calcul des jours réglés et de propreté. Cependant, si la femme mutahayyira se comporte selon l'école Hanafite ou Chafiite, il est évident qu'elle et sa famille rencontreront quelques difficultés. Dans ce cas, une femme dans une telle situation peut agir selon le point de vue adopté par les Hanbalites ou les Malikites. Lors des jours considérés propres, elles se conformeront aux règles des personnes excusées.

En complément de la jurisprudence en la matière, il existe de nos jours des médecins compétents pour déterminer si les saignements sont des règles et ainsi, dissiper les doutes.

118. Quelle est la durée de la période de lochies (an-nifas) ? Qu'en est-il des rituels religieux (ibâda) non réalisés durant cette période ?

Après l'accouchement, la fausse couche ou l'avortement, les femmes observent des saignements qu'on peut appeler lochies (an-nifas) avec des durées différents selon la personne en fonction du métabolisme, des caractéristiques héréditaires et de son environnement.

Il n'y a pas de durée minimale pour la période de lochies. La durée maximale est de quarante jours chez les Hanafites et soixante jours chez les Chafiïtes. Lorsqu'il y a encore des saignements après ces périodes maximales, ceux-ci sont des saignements d'excuse (istihadha) et non de lochies. Par ailleurs, si les pertes observées lors de la période de lochies cessent une certaine durée et se poursuivent par la suite, les jours d'interruption sont aussi considérés comme faisant parties de la période de lochies (Aliyyu'l-qari, Fathu babi'l-'inaya, I, 144-145 ; Shirbini, Mughni'l-muhtaj, I, 185).

Durant la période de lochies, les femmes ne peuvent ni avoir de relations conjugales (al-Baqara, 2/222), ni prier, ni jeûner (Boukhari, Haidh, 6 ; Muslim, Haidh, 16, 67-69) ni faire de tawaf (Boukhari, Haidh, 1, 7).

Elles ne remplacent pas les prières manquées pendant la période de menstrues ou de lochies mais rattrapent les jours de jeûne obligatoires qu'elles n'ont pas pu accomplir (Muslim, Haidh, 67-69).

Si les saignements d'une femme qui vient d'accoucher cessent avant la fin des quarante jours, elle devra se purifier et satisfaire ses obligations religieuses.

119. Quel est le jugement concernant une femme enceinte ayant des saignements ? Est-il possible de faire les rituels religieux durant cette période ?

Les saignements de la femme enceinte ne sont pas des menstrues mais des saignements d'excuse (istihadha) et jugés comme ceux provenant de n'importe quelle partie du corps. Lors de ces saignements, seules les ablutions sont annulées ; il n'est pas nécessaire d'effectuer le ghusl (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 99).

Au cas où le saignement d'excuse se poursuit continuellement, les jugements liés aux principes généraux d'excuses s'appliquent. La femme enceinte qui perçoit des saignements de façon continue fera de nouvelles ablutions pour chaque temps de prière : celles-ci seront valides jusqu'à la fin du temps de prière du moment que d'autres raisons pouvant rompre les ablutions n'apparaissent pas (Mawsili, al-Ikhtiyar, I,105-106).

120. Quelle est la situation d'une femme ayant des saignements après une fausse couche ?

Selon les Hanafites et les Hanbalites, les saignements faisant suite à une fausse couche, dont les organes du fœtus tels les pieds ou les doigts sont présents, sont considérés comme faisant parties des lochies. À contrario, si ce n'est pas un fœtus et que les organes ne sont pas formés, les saignements sont considérés comme de l'excuse (istihadha) (cf. Marghinani, al-Hidaya, I, 226 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 431). Selon les Chafiites et les Malikites, toute fausse couche, quelles que soient les circonstances, engendre une période de lochies (Ramli, Nihayatu'l-Muhtaj, I, 212 ; Dasuqi, Hashiya, I, 174-175).

Il faut garder à l'esprit que ces jurisprudences ont été émises à une époque où l'on ne pouvait déterminer s'il s'agissait d'un fœtus avec des organes qu'après son extraction de l'utérus. (cf. Qasani, Badai', I, 43). Les méthodes modernes permettent désormais de vérifier ces points en amont et d'adapter son état (lochies ou excuse) en fonction.

121. Quel est le verdict concernant les saignements observés durant une grossesse extra-utérine ?

Selon les spécialistes, dans la grossesse extra-utérine, l'œuf fécondé ne se trouve pas à l'intérieur de l'utérus mais se loge dans la trompe de Fallope. Le développement progressif de l'embryon peut amener certaines veines de la trompe à se déchirer et à saigner. Ce saignement,

ne venant pas de l'intérieur de l'utérus entre dans le cadre de l'excuse (istihadha).

La situation d'excuse est produite lorsque le saignement se poursuit sans interruption la durée d'un temps de prière. Une femme qui se trouve dans cette situation renouvelle ses ablutions pour chaque temps de prière comme pour les personnes excusées comme l'a indiqué le Prophète (s.a.w) à une femme dans cet état (Boukhari, Wudu', 63 ; Abu Daoud, Tahara, 110, 112).

122. Quel est le verdict concernant les saignements observés suite à une grossesse extra-utérine interrompue ?

Une grossesse extra-utérine se remarque au bout de 4 ou 5 semaines de grossesse. Elle est interrompue suite à une intervention. Les changements qui ont lieu dans l'utérus lors d'une grossesse normale ont également lieu, dans une certaine mesure, dans la grossesse extra-utérine. Le sang provenant de l'utérus après l'opération de grossesse extra utérine n'est pas une excuse mais des lochies. Par conséquent, une femme se trouvant dans ces conditions est soumise aux jugements concernant les lochies.

123. Comment une femme doit réaliser ses rituels religieux lorsqu'elle a des saignements durant la pré-ménopause ?

La ménopause constitue le terme des règles et de l'impossibilité d'avoir une grossesse. Lors de la transition, des règles irrégulières et des changements de cycle peuvent avoir lieu.

Selon les spécialistes, une femme tout juste ménopausée peut encore avoir ses règles dans la première année suivante et agira comme une femme réglée concernant ses rituels. Après un an, les saignements observés seront considérés comme de l'excuse (istihadha). Il est préférable pour une femme qui débute sa ménopause de consulter un médecin spécialiste (gynécologue) pour déterminer si son saignement relève de la menstruation ou de l'excuse et adapter ainsi ses obligations religieuses en fonction du diagnostic.

124. Lors de pertes durant la ménopause, comment sont effectués les rituels religieux ?

Quel que soit l'âge, les saignements après la fin de la première année de ménopause chez une femme sont considérés non comme des règles mais des saignements d'excuse (istihadha) (cf. Qasani, Badai', III, 200).

Dans ce cas, la femme concernée, qui est considérée comme excusée d'un point de vue juridique, doit faire ses ablutions pour chaque temps de prière et tant qu'il n'y a pas de nouvelles situations annulant ses ablutions en dehors de sa contrainte connue, elle peut effectuer autant d'actes d'adoration qu'elle souhaite durant le temps de prière en cours. Ses ablutions sont rompues avec la fin de validité du temps de prière ou l'apparition d'une autre situation annulant les ablutions (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 106-107).

125. Y a-t-il un inconvénient à effectuer sa toilette générale du corps pendant la période des règles, de lochies ou de janâba ?

Dans certaines sources, en période de janâba, de lochies et de menstrues, il est jugé makrouh tanzihan (actes détestables) de se couper les cheveux et les ongles, ou de s'épiler les aisselles et le maillot avant d'avoir fait son ghusl (al-Fatawa'l-Hindiyya, V, 338). Cependant, il n'existe pas de preuves solides à ce sujet. De plus, dans certaines autres sources, ces jugements sont même considérés comme erronés (Bujayrimi, Tuhfa, I, 364 ; Dimiyati, Hashiyatu i'anati't-talibin, I, 137).

Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que les personnes qui, en période de janâba, de lochies et de menstrues coupent leurs cheveux, leurs ongles, s'épilent les aisselles et le maillot avant d'avoir effectué le ghusl.



LA PRIÈRE





LA PRIÈRE

126. Que signifie les rituels dits ibâdat (adoration) et en combien de parties se décomposent-t-ils ?

Ībādât signifie “obéir, se plier, faire la servitude de, faire preuve d’humiliation, avoir comme divinité”. Au regard de la terminologie Islamique, ce mot ramène à “une action qui, lorsqu’elle est réalisée avec intention, est récompensée (thawab) et l’obéissance consciente exprimant le respect et l’affinité ressentie envers Allah (s.w.t)”. Faire les ibâdat d’Allah (s.w.t) est le sommet de l’obéissance et du respect. Il est écrit dans le Coran que les individus ont été créés pour adorer Allah (s.w.t) (adh-Dhariyat, 51/56), et que l’ensemble des prophètes (a.s) ont été envoyés pour inviter les gens à cela (al-Baqara, 2/83).

Le concept d’ibâdat est employé dans le Coran dans les sens d’unicité (an-Nisa, 4/36), d’obéissance (al-Baqara, 2/172), d’invocation (al-Mu’min, 40/60), de soumission (al-Fatiha, 1/5), de foi et d’action (amal) (an-Nisa, 4/172-173), de louanges et de prosternation à Allah (s.w.t) (al-A’raf, 7/206), de volonté de savoir et connaître Allah (s.w.t) (adh-Dhariyat, 51/56). Plus généralement, ce terme exprime le fait de se conformer aux obligations et interdits de l’Islam et de préserver les limites fixées par Allah (s.w.t).

Afin qu’une action soit considérée comme ibadât (adoration), l’individu doit posséder la foi, faire l’intention, et être sincère. Il est nécessaire qu’il soit effectué pour Allah (s.w.t) et qu’il soit conforme aux enseignements de l’Islam.

En pratique, les adorations se divisent globalement en quatre parties :

- a. Les adorations liées au cœur comme la foi, l’ikhlas, l’intention, la contemplation, le savoir, la patience, la piété,
- b. Les adorations effectuées avec le corps tels que la prière, le jeûne, le dhikr et l’invocation, la bienveillance à l’égard des parents, le

- bon comportement envers les gens et la préservation des liens de parenté (silat al-rahim),
- c. Les adorations faites avec l'argent et les biens possédés comme la zakât, l'aumône, l'aide aux proches et aux pauvres, la charité au nom d'Allah (s.w.t),
 - d. Les adorations effectuées avec l'argent et le corps comme le Hajj et le Djihad.

127. Le rituel de la prière existait-il aussi avant Le Prophète (s.a.w) ?

Le Coran mentionne que les prophètes (a.s) ayant précédé le Prophète Muhammad (s.a.w) avaient également la responsabilité de prier (al-Baqara, 2/83 ; Yunus, 10/87 ; Hud,11/87 ; Ibrahim, 14/37, 40 ; Maryam, 19/30-31, 54-55 ; Taha, 20/14 ; al-Anbiya, 21/72-73 ; Luqman, 31/17). Ces versets démontrent que le rituel de la prière n'était pas uniquement dédié à la oumma du Prophète Muhammad (s.a.w) mais qu'il existait aussi dans les précédentes. On sait que le qiyam (debout), le ruku (inclinaison) et la prosternation en faisaient partie mais il n'existe pas d'explications détaillées sur leurs façons de prier.

128. A quel moment et dans quelles conditions le rituel de la prière cesse d'être obligatoire pour un musulman ?

La prière devient obligatoire pour tout musulman en bonne santé mentale dès lors qu'il atteint l'âge de puberté. Les personnes qui ne satisfont pas à ces conditions ne sont pas responsables vis-à-vis de la prière. En effet, le Prophète (s.a.w) a indiqué dans un hadith que la responsabilité de la prière est déçue de l'enfant et de la personne déficiente mentalement (Abu Daoud, Hudud, 16).

Dans certaine situation, la prière n'est pas non plus obligatoire sur les personnes avec des problèmes de santé. Selon les Hanafites, il n'y a pas de sanction pour la personne qui est malade à tel point qu'elle n'a même pas la force de prier en bougeant uniquement la tête. Si elle décède dans ces conditions, elle n'est pas redevable en raison de son incapacité à remplir son devoir envers Allah (s.w.t) concernant la prière. En cas de guérison, elle doit rattraper les prières non effectuées d'une journée (cinq temps) si celles-ci ne n'ont pas été faites. Selon le point de vue sahih (authentique), si le nombre est supérieur, le rattrapage n'est pas nécessaire pour cette personne. Pour une personne qui s'est évanouie, les mêmes jugements sont valables en fonction de la durée de l'évanouissement (Qasani, Badai', I, 106, 107, 108). L'imam Chafii a indiqué que

le rattrapage n'est pas nécessaire non plus lorsque la perte de conscience dure la totalité du temps de prière (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 204).

La personne alitée qui ne peut faire ses ablutions en se levant de son lit ou qui ne trouve personne pour l'aider, effectuera le tayammoum (ablution sèche) sur une brique, une tuile ou un élément comme un caillou qu'elle garde à côté d'elle. Une personne qui ne parvient pas à se redresser et n'a pas les moyens de s'orienter toute seule vers la Qibla, et s'il n'y a personne pour lui apporter un soutien, effectue sa prière de là où elle se trouve en tournant son visage autant que possible sans bouger de sa place (Sarakhsi, al-Mabsut, I, 112-113 ; Qasani, Badai', I, 48).

Une personne qui ne parvient pas à effectuer le tayammoum par ses propres moyens en raison de sa maladie et qui ne trouve personne pour l'aider peut se considérer comme étant en état d'ablution et effectuer sa prière par simulation (îmâ) ou laisser sa prière au rattrapage. En cas de guérison, elle les rattrapera et dans le cas inverse, elle n'en sera pas responsable (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 246-249, 151 ; Haskafi, ad-Durru'l-Muhtar, I, 184-185, 423 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 185, 423).

129. Comment sont définies les rak'a (unité de prière) et les façons de prier ?

Les adorations (ibâdât) sont déterminées par la charia. Il n'est pas possible d'en comprendre les rouages dans toutes les dimensions de la raison. Les principes liés aux adorations ont été rendus obligatoires dans le Coran et les pratiques du Prophète (s.a.w).

Dans le Coran, il est indiqué que les prières sont obligatoires à des heures déterminées (an-Nisa, 4/103) et qu'elles sont composées des piliers (ruk'n) suivants : le qiyam (position debout), la qirâ'ah (récitation), l'inclinaison (ruku) et la prosternation (sujud). Les détails et points relatifs aux autres comportements à adopter durant la prière sont fixés par la sunna du Prophète (s.a.w) (Boukhari, Adhan, 95 ; Muslim, Salat, 45, Masjid, 176 ; Abu Daoud, Salat, 150 ; IbnMajah, Salat, 1 ; Tirmidhi, Salat, 114). Et comme manifestation de tout cela, le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **Priez comme vous m'avez vu le faire** » (Boukhari, Adhan, 18).

130. Peut-il y avoir des excuses à ne pas prier ?

Comme chacun sait, la prière est l'adoration (ibâdât) la plus importante de par notre religion. Il s'agit du second des cinq piliers sur lesquels est fondé l'Islam. Pour tout musulman sain d'esprit et pubère, la

prière est obligatoire. Ne pas prier ou la réaliser plus tard par rattrapage (qada) sans raison valable est un péché. Le rattrapage d'une prière ne se fait que lorsque les raisons valables telles que l'endormissement, l'oubli et la maladie au point de ne même pas pouvoir prier par simulation (îmâ) avec les mouvements de la tête. Le Prophète (s.a.w) a ordonné **« Lorsque l'un d'entre vous s'endort sans avoir accompli la prière ou s'il l'oublie, qu'il la fasse dès qu'il se réveille ou s'en rappelle »** (Boukhari, Mawaqit, 37 ; Muslim, Masajid, 314-316).

Être très occupé, travailler pour subvenir aux besoins de sa famille, être en voyage... ne sont pas des excuses valables pour retarder la prière. Il est indiqué dans le Coran : **« (il y a) des hommes que ni le négoce, ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la Salât et de l'acquittement de la Zakât, et qui redoutent un Jour où les cœurs seront bouleversés ainsi que les regards »** (an-Nur, 24/37).

Il faut que l'employeur ou le responsable accorde les moyens nécessaires à ses employés désireux de faire la prière du Vendredi et les cinq prières quotidiennes. Cependant, il serait convenable que l'employé demande la permission de son supérieur ou employeur afin de ne pas perturber le travail et préserver la discipline. Même si la permission ne lui est pas accordée, la prière effectuée est valide. Il est préférable qu'une personne dont le travail ne lui permet pas de prier en trouve un autre dans lequel elle pourra s'acquitter de ses prières.

Si les recherches demeurent infructueuses, il est alors possible de réunir (jam) les prières comme suit :

- Dhohr (midi) et Asr (après-midi) au moment du midi en avançant Asr ou l'après-midi en retardant Dhohr,
- Maghrib (soir) et Icha (nuit), en avançant Icha ou en retardant Maghrib.

Il faut toutefois garder à l'esprit que cette jurisprudence est liée à un contexte de nécessité (adh-dharûra).

LES FARDH (OBLIGATIONS) DE LA PRIÈRE

131. La prière du matin peut-elle être effectuée dès l'imsak ?

La période de la prière du matin commence avec le début du deuxième fajr c'est-à-dire l'aube et se poursuit jusqu'au lever du soleil. Selon ceci, le temps de l'imsak, autrement dit le moment du commencement

des interdits liés au jeûne, est l'apparition du al fajr as sadiq, c'est-à-dire l'aube véritable. Dans le Coran, il est ordonné « **Cohabitez donc avec elles, maintenant, et cherchez ce qu'Allah a prescrit en votre faveur ; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit...** » (al-Baqara, 2/187). Comme avec l'imsak le temps de la prière du matin est commencé, il est donc possible d'effectuer la prière du matin à ce moment. Avec ceci, les Hanafites, en se basant sur certaines transmissions (riwaya) en rapport avec le sujet, ont jugé mustahab (préférable) d'effectuer cette prière en la retardant une courte durée tout en restant dans le moment imparti (Ibnu'l-Humam, Fath, I, 227 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 29-30 ; Zaylai, Tabyin, I, 82). En effet, notre Prophète (s.a.w.) a conseillé ainsi (Tirmidhi, Salat, 5).

Le moment de la prière du matin se poursuit jusqu'au lever du soleil. En effet, selon le hadith qui relate que l'ange Jibril a été l'imam du Prophète, l'ange Jibril a dirigé la prière du matin (fajr), le premier jour, lorsque l'aube est apparue, et le second jour il l'a dirigé à l'apparition des premières lueurs avec le lever du soleil et il a dit : « **L'intervalle entre ces deux temps est pour toi et ta oumma le temps de la prière du matin** » (Tirmidhi, Salat, 1 ; Nasai, Mawaqit, 5,9 ; Muwatta, Wukut, 3).

132. Que signifient “Asr-i awwal” et “Asr-i thani” ?

Asr-i awwal signifie la première période de la prière de l'après-midi (al-asr), tandis que asr-i thani correspond à la deuxième période. Le temps de la prière de l'asr commence avec la fin du temps de la prière du midi (adh-dhohr). Etant donné qu'il y a des désaccords concernant la fin du temps de la prière de dhohr en raison des différentes preuves sur lesquelles s'appuient les juristes, le temps de la prière de l'asr est ainsi sujet de débat également. Selon l'imam Abu Yusuf et l'imam Muhammad ainsi que les imams des trois autres écoles, hormis l'ombre qui se forme lorsque le soleil s'incline de son point culminant vers l'ouest (fayz al-zawal), lorsque l'ombre de n'importe quelle chose devient identique à cette chose, le temps de la prière de dhohr se finit et celui de la prière de l'asr débute (Marghinani, al-Hidaya, I, 255-256 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 190 ; Dasuqi, Hashiya, I, 177 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 12-14). Ainsi, “asr al-awwal” signifie le nom donné à ce moment (la première tranche du moment de la prière de l'asr).

Selon l'imam Abu Hanifa, le temps de la prière de dhohr se termine lorsqu'en dehors du fayz al-zawal, l'ombre d'un élément devient deux

fois plus important que lui-même. Le nom donné à ce moment est asr al-thani (la deuxième tranche du moment de la prière de l'asr) (Qasani, Badai', I, 122 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 255-256 ; Zaylai, Tabyin, I, 80).

Dans les heures de prières que publie la Présidence des Affaires Religieuses de Turquie (Diyanet), les principes du asr-i awwal sont pris en compte et les prières sont effectués donc selon asr-i awwal.

133. À quel moment commence et à quel moment se termine la prière d'al-asr ?

Etant donné que le début du temps de la prière d'al-asr (après-midi) est lié à la fin du temps de la prière de adh-dhohr (midi), les différences de point de vue qui existent au sujet de la fin du temps de la prière de dhohr se répercutent également dans le commencement du temps de la prière de l'asr. Par conséquent, selon l'imam Abu Yusuf et l'imam Muhammad ainsi que les imams des trois autres écoles, hormis le fayz al-zawal, lorsque l'ombre de n'importe quelle chose devient identique à cette chose, le temps de la prière de dhohr se finit et celui de la prière de l'asr débute. C'est ce qu'on appelle « asr-i awwal » (la première tranche du moment de la prière de l'asr). Selon l'imam Abu Hanifa, le temps de la prière de dhohr se termine lorsqu'en dehors du fayz al-zawal, l'ombre d'un élément devient deux fois plus important que lui-même. Le nom donné à ce moment est « asr-i sani » (la deuxième tranche du moment de la prière de l'asr). Dans les heures de prières que publie la Présidence des Affaires Religieuses de Turquie (Diyanet), les principes du asr-i awwal sont pris en compte.

Le dernier moment pour prier l'asr est tout de suite avant le coucher du soleil. Cependant, il ne faut pas laisser trainer jusqu'à ce moment s'il n'y a pas d'excuse. Le Prophète (s.a.w.) a caractérisé comme la prière des hypocrites (munafiq) le fait d'accomplir la prière de l'asr en la retardant au dernier moment et en l'effectuant avec une certaine négligence (cf. Abu Daoud, Salat, 5). Cependant, si elle n'a pas pu être effectuée plus tôt elle doit être réalisée même si c'est juste avant le coucher du soleil (Qasani, Badai', I, 124 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 256, 261-262 ; Zaylai, Tabyin, I, 80 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 15-16). En effet, le Prophète (s.a.w.) a ordonné ceci : « **Celui qui rattrape (se joint à) une rak'a de la prière du 'asr, avant le coucher du soleil, a pu rattraper le 'asr** » (Boukhari, Mawaqit, 28).

Selon l'école Chafiite, le temps de la prière de l'asr se divise en cinq, à savoir, vertueux (al-fadhila), au choix (al-Ikhtiyar), retardement en

raison d'une contrainte ou d'une excuse valable, retardement sans excuse valable et excusé (oudhr). Le moment excusé concerne le moment pendant lequel la prière de l'asr et celle du dhohr ont été réunis (jam) et réalisées au moment de la prière du midi en raison de voyage ou de pluie. Le temps dit vertueux est celui où les ombres de tous les objets ont été multipliées par un et demi, celui dit au choix est lorsqu'ils ont été multipliés par deux, celui du retard accepté en raison d'une excuse/contrainte valable commence avec le temps dit « au choix » et continue jusqu'au moment où le soleil prend une couleur jaunâtre et enfin, celui du retard en raison d'une excuse non valable commence lorsque le soleil prend une couleur jaunâtre jusqu'à son coucher. Il n'est pas accepté de retarder la prière de l'asr jusqu'au dernier moment cité ci-dessus. Par ailleurs, celui qui parvient à effectuer ne serait-ce qu'une unité de prière (rak'a) avant le coucher du soleil, aura accompli sa prière de l'asr (Nawawi, al-Majmu', III, 27).

134. **Jusque quand la prière Maghrib peut-elle être réalisée ?**

Le temps de la prière du soir commence avec le coucher du soleil et selon l'imam Abu Hanifa, il continue jusqu'à la disparition de la clarté qui demeure après le coucher du soleil. Le Prophète (s.a.w.) « **Le temps du Maghrib commence avec le coucher du soleil et prend fin avec la disparition du crépuscule** » (Tirmidhi, Salat, 2 ; 282). Et selon une autre transmission (riwaya), le Prophète (s.a.w.) a accompli sa prière de isha (nuit) après la disparition de la lueur (Daraqutni, I, 496).

Selon l'imam Abu Hanifa, les mots 'lueur' et 'horizon' signifient la clarté avant la couleur rougeâtre. Par ailleurs, Abu Hanifa s'est appuyé sur le hadith « **La fin du temps de Maghrib est le moment de l'obscurcissement de l'horizon** » comme argument à ce sujet (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XI, 570 ; cf. Abu Daoud, Salat, 2 ; Tabarani, Mu'jamu'l-Kebir, XXVII, 160).

Tandis que selon l'imam Abu Hanifa et l'imam Muhammad ainsi que les autres écoles, la prière du Maghrib prend fin avec la disparition de la couleur rougeâtre après le coucher du soleil. Car, le mot chafaq qui figure dans le hadith est la couleur rougeâtre après le coucher du soleil. En effet, le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **Le chafaq est rougeâtre. Lorsqu'il disparaît, la prière devient wajib** » (Daraqutni, as-Sunan, I, 506 ; cf. Muwatta, Wuqutu's-Salat, 23 ; Zaylai, Nasbu'r-rama, I, 233).

135. Jusque quel moment la prière d'al-icha peut-elle être réalisée ?

Le temps de la prière d'icha (nuit) commence avec la fin de la prière de maghrib et continue jusqu'au imsak (le commencement de l'aube) (Tahawi, Sharhu ma'ani'l-athar, I, 159 ; Qasani, Badai', I, 124 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 258 ; Zaylai, Tabyin, I, 81). La prière d'icha peut être effectuée à un moment quelconque durant cette durée. Par ailleurs, certains oulémas ont affirmé qu'il est plus vertueux conformément aux conseils du Prophète (s.a.w) d'effectuer la prière d'icha dans la première tranche tout comme pour toutes les autres prières obligatoires. En parallèle, en s'appuyant sur certains propos, certains oulémas ont affirmé qu'il serait plus convenable d'effectuer cette prière un peu plus tard dans la nuit (Ibn Qudama, al-Mughni, II, 28).

Selon l'école Chafiite, le temps de la prière de la nuit commence avec la disparition de la couleur rougeâtre dans l'horizon et continue jusqu'au commencement de l'aube. Cependant, selon cette école, la prière d'icha est divisée en quatre temps dit vertueux (al-fadhila), au choix (al-Ikhtiyar), permis (al-jawâz) et excusé (oudhr). Le temps vertueux désigne le temps où la prière est effectuée au début du moment imparté. Celui dit au choix (al-Ikhtiyar) est le premier tiers de la nuit. Après ce temps et jusqu'au fajr, il s'agit de la période permise. Bien qu'elle soit acceptée, effectuer la prière d'icha à ce moment est makrouh. Tandis que le moment excusé concerne le moment où la prière d'icha est réunis (jam) avec la prière de maghrib et effectuée donc à ce moment là (Nawawi, al-Majmu', III, 31).

136. Si le moment de la prière se termine alors que la prière n'est pas terminée, celle-ci est-elle invalide ?

Les oulémas sont du même avis concernant le fait qu'en dehors de la prière du matin (al-fajr) et celle du vendredi, effectuer la prière juste au moment de la fin de validité n'abolit pas la prière. Alors que pour la prière du matin l'imam Abu Hanifa en s'appuyant sur les hadiths qui interdisent l'accomplissement de la prière au lever du soleil, a affirmé que la prière sera annulée avec le lever du soleil. À côté de cela, l'imam Abu Yusuf et Muhammad ont affirmé que la prière ne sera pas annulée si une durée de tachahhoud est passée de façon assise lors de la dernière position assise (Qasani, Badai', I, 124 ; Ibnu'l-Humam, Fath, I, 397). Tandis que les autres écoles ont affirmé que si le temps de prière prend fin pendant l'accomplissement de la prière, cette prière reste valide. Ils se basent en effet sur le hadith du Prophète (s.a.w) qui indique que si pendant la réalisation de la prière, le soleil se lève après la réalisation d'une unité

(rak'a) de la prière du matin ou bien si le soleil se couche après la réalisation d'une unité (rak'a) de la prière de l'asr, que ces prières étaient considérées comme valides (Ibn Rushd, Bidaya, I, 95 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 16-17).

Par conséquent, malgré le désaccord qui existe pour la prière du matin, la réalisation d'une prière quotidienne alors que le temps de prière suivant a débuté n'abolit pas la prière qui est en train de s'exécuter.

137. Quelles sont les moments où il est makruh (répréhensible) de prier et pour quelle raison ?

Il est jugé makruh (répréhensible) de faire la prière pendant le lever du soleil, lorsque le soleil est au point culminant et au moment de son coucher.

L'Islam interdit de prier quiconque en dehors d'Allah ou bien d'adopter toute attitude et comportement qui évoque ceci. C'est dans ce cadre qu'il faut évaluer le fait qu'il soit interdit ou makruh de prier à certains moments définis. En effet, quand le soleil se lève, qu'il est à son point culminant ou lorsqu'il se couche, ce sont là les moments d'adoration des zoroastriens (majous). L'interdiction ou la restriction de prier pendant ces moments a pour but de ne pas coïncider avec les moments de culte des zoroastriens. Ainsi, il est souhaité de faire gagner une conscience identitaire et culturelle chez les musulmans. Par ailleurs, il a été indiqué que ces moments-là avaient une caractéristique représentant un obstacle pour la réalisation d'une prière parfaite (Nasai, Mawaqit, 29 ; Ibn Majah, Iqamatu's-salati wa's-sunan, 148 ; Zaylai, Tabyin, I, 85 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 384).

Selon l'école Chafiite, il est makrouh de faire uniquement la prière surérogatoire au moment du lever du soleil, au moment où il se trouve au sommet et à son coucher. Concernant ce point, ils ont cité comme argument le hadith « **Pas de prière depuis celle d'al-Fadjr (l'aube) jusqu'au lever du soleil et pas de prière après celle d'al-Asr (après-midi) jusqu'à son coucher** » (Muwatta, Qur'an, 48). Durant ces moments, il est possible d'effectuer des prières liées à une raison, telles que les prières obligatoires (fardh), les prières de rattrapage (qada), les prières rawatib, les prières de première visite d'un lieu de prière (tahiyyat al-masjid). Par ailleurs, il est makrouh tanzihan de faire des prières surérogatoires après l'asr, à partir du moment où le soleil jaunit jusqu'à son coucher (Nawawi, Rawdha, I, 192-195).

138. Comment prier si l'on est dans un endroit où les temps de prière ne peuvent se délimiter faute de condition géographique ?

Le temps (al waqt) est une des conditions de la prière. Bien qu'il y ait parmi les savants musulmans certains qui affirment que les cinq prières quotidiennes ne sont pas obligatoires dans les lieux où les horaires ne sont pas déterminés, en se basant sur la déclaration « le temps (al waqt) est une condition de la prière », d'autres oulémas qui constituent la majorité avancent l'idée que dans ces régions, la prière s'effectue selon une estimation puisque la raison principale de la prière est le commandement divin (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 18-19). Ce point de vue est justifié par les paroles du Prophète (s.a.w.) qui a affirmé que les prières doivent être réalisées selon une estimation (Muslim, Fitān ve Ashratu's-saat, 110) à l'approche des jours précédents l'Heure où les horaires ne pourront être fixés de façon effective en raison de la longévité des jours. Ce hadith montre clairement que l'absence de détermination des horaires ne représente pas un prétexte pour l'abandon de la prière et aussi que pour les lieux et les moments où les horaires n'ont pu être déterminés, les prières s'effectuent par estimation d'horaire. Ainsi, il en est déduit de la parole divine ainsi que de la sunna du Prophète (s.a.w) transmise par tawatûr que l'ensemble des musulmans sont responsables des cinq prières quotidiennes dans une journée de 24 heures. Sinon, les musulmans qui vivent dans les régions polaires ou dans les zones proches des régions polaires ou dans certaines parties du monde, n'effectueraient que cinq prières pendant une année (car il fait six mois jour, et six mois nuit). Dans ce cas, si dans un lieu le moment d'une prière quelconque n'est pas fixée ou bien n'est pas clairement déterminée, alors la prière est effectuée en estimant l'horaire de celle-ci, c'est-à-dire en comparant avec les régions les plus proches où les horaires ont été fixés ou bien avec une autre méthode d'estimation convenable.

139. Est-il possible de regrouper (jam) les prières ?

Les cinq prières quotidiennes sont obligatoires pour tout musulman remplissant certaines conditions. L'accomplissement de chaque prière est jugé obligatoire pendant le temps qui lui est imparti. En effet, dans le Coran il est stipulé : « **la prière demeure pour les croyants, une prescription à des temps déterminés** » (an-Nisa, 4/103). À partir de cette considération, dans les conditions normales il faut que chaque prière soit effectuée à temps. Cependant, pour les situations où il y a une

excuse valable les prières peuvent être effectuées de manière regroupée (jam).

Le mot jam qui signifie « regrouper deux prières » exprime la réalisation groupée des prières de dhohr et de l'asr soit au moment du dhohr soit au moment de l'asr ; et des prières du maghrib et de l'icha soit au moment du maghrib soit d'icha.

Selon l'école Hanafite, le jam est uniquement valable pour les pèlerins. Le jour d'Arafat, la prière de l'asr est effectuée en avance (jam'a taqdim), pendant le temps de la prière dhohr, sur le mont Arafat. Le même jour, la prière du maghrib est retardée (jam'a takhir) au moment de la prière de l'icha. Hormis cela, il n'est pas autorisé d'effectuer les prières en les regroupant (Qasani, Bqdaï', I, 127). Selon les autres écoles (malgré les désaccords qui existent concernant certains sujets) il est possible d'effectuer les prières de dhohr et de l'asr ou bien du maghrib et de l'icha en les regroupant soit en avançant (jam'a taqdim) soit en retardant (jam'a takhir) dans le cas des contraintes liées au voyage, à la pluie, à la tempête. L'un des arguments de cet avis est la riwaya d'Ibn Abbâs : « **Nous étions en compagnie du Prophète lors de la campagne de Tabûk. Il accomplissait adh-dhohr et al-asr ensemble, et al-maghrib et al-'icha ensemble** » (Muslim, Salatu'l-Musafirin, 51, 52, 53). Les Hanafites affirment que dans ces hadiths et dans les semblables, le regroupement en question est en fait une continuité (un regroupement dans l'apparence, où une prière a été effectué à la fin de son temps, et la suivante au début de son temps impartit)(Muwatta, Salat, 59 (riwaya de Shaybani) ; Tahawi, Sharhu ma'ani'l-athar, I, 162 ; Ibn Rushd, Bidaya, I, 173-174).

Dans les cas où il y a d'importantes contraintes, une personne Hanafite peut effectuer sa prière en regroupant les prières en question tout en imitant les autres écoles. Par exemple, dans des situations de nécessités et de besoins comme se trouver en voyage, la coïncidence avec l'horaire de l'examen, lorsqu'un médecin est dans le bloc opératoire ; alors les prières de dhohr et d'asr ainsi que celle de maghrib et de icha peuvent être effectuées regroupées soit en avançant (jam'a taqdim) soit en retardant (jam'a takhir).

La personne qui va effectuer la prière en regroupant (jam), accomplira ces prières consécutivement et selon l'ordre habituel ; elle n'effectuera pas les prières rawatib entre les deux prières obligatoires (fardh), et ne se préoccupe pas avec autre chose. Les prières obligatoires de dhohr et d'asr sont effectuées au moment soit du dhohr soit de l'asr ; les prières

obligatoires du maghrib et de l'icha sont effectuées au moment soit du maghrib soit d'icha consécutivement et sans interruption. Tout comme il n'est pas possible de regrouper la prière du fajr (matin) avec celle d'icha ou celle du dhohr, il n'est pas non plus possible de regrouper la prière de l'asr avec celle du maghrib, ou celle d'icha avec celle du fajr.

140. Est-il suffisant d'effectuer la formule d'intention de la prière uniquement intérieurement ? Est-il nécessaire de formuler l'intention en précisant qu'il s'agit d'une prière fardh (obligatoire) ou bien d'une prière rawatib (surérogatoire) ?

L'intention est l'une des conditions de la prière. L'intention est une affaire qui relève du cœur et désigne le fait de se décider à quelque chose et de savoir dans quelle intention on réalise une action. Pour la prière, ce qui est effectif est l'intention du cœur. Quand bien même le fait de la prononcer avec la bouche est préférable (mustahab), dans le cas où elle ne l'est pas la prière reste toute fois valide (Marghinani, al-Hidaya, I, 297). La personne qui prie doit désigner s'il s'agit d'une prière fardh (obligatoire) ou wājib (nécessaire). Quant aux prières sunna, il n'est pas nécessaire de préciser de quel sunna de prière il est question (Shurunbulali, Maraḳī'l-falah, 83).

141. Une prière effectuée sans être orientée vers la Mecque est-elle valide ?

Le fait de prier dans une autre direction que celle de la Mecque en étant conscient, invalide la prière. Dans le cas où l'individu ne connaît pas la direction de la Qibla, dans ce cas il doit s'informer et prier en fonction des informations obtenues ou de son intuition. S'il s'aperçoit qu'il s'est trompé après avoir réalisée la prière, celle-ci reste effective. Il n'est pas nécessaire qu'il refasse sa prière. S'il s'aperçoit pendant la prière qu'il s'est orienté dans la mauvaise direction malgré les recherches effectuées, alors il s'oriente dans le bon sens au cours de la prière et la poursuit. Mais si la personne s'est orientée aléatoirement, sans aucune recherche préalable ou bien sans avoir demandé à quiconque, et si la direction à laquelle elle s'est orientée n'est pas celle de la Qibla, alors elle doit refaire sa prière (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 119).

142. **Que faut-il faire concernant les mosquées pour lesquelles des erreurs d'orientation vers la Mecque ont été remarquées ?**

Il est des obligations de la prière de se tourner directement à la Ka'ba pour ceux qui prient en la voyant, et de s'orienter vers la direction de la Ka'ba pour les autres (Istikbal-i Qibla). S'orienter vers la Ka'ba ne peut se faire qu'approximativement. Ce qui est essentiel dans cette orientation est le fait que le visage de la personne qui prie ne soit pas totalement dévié de la Ka'ba. À partir du moment où la Ka'ba ou bien la direction verticale de la Ka'ba vers le ciel se trouve dans le champ du visage de la personne, celle-ci est considérée comme étant orientée vers la Qibla (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 70).

Ainsi, tant que la personne qui prie ne tourne pas de 45 (quarante-cinq) degrés à droite ou à gauche de la direction verticale qui la relie à la Ka'ba, son visage ne sera pas totalement dévié de la Qibla. Par conséquent, cela ne nuira pas à la validité de la prière. En plus de cela, la personne qui prie doit essayer tant qu'elle en a les capacités de s'orienter de façon exacte dans la direction de la Ka'ba.

Les prières effectuées précédemment dans des mosquées où il existe une désorientation partielle de la direction de la Qibla sont valides. Avec ceci, les désorientations de la Qibla doivent être rectifiées selon les méthodes les plus convenables. Dans les cas où ces modifications ne peuvent être réalisées, il ne sera pas correct de créer des doutes au sujet de la validité des prières qui seront effectuées dans ces mosquées. Cependant, il faut donner beaucoup d'importance à ce qu'il n'y ait pas de désorientation de la Qibla dans les mosquées à construire.

143. **La femme peut-elle réaliser la prière avec la tête dénudée ?**

Lors de la prière, une femme pubère doit couvrir entièrement les parties qui sont déterminées par la religion comme devant être couvertes, tout comme elle le fait à côté des hommes qui ne sont pas son mahram. La tête figure parmi ces parties. Dans un hadith transmis par Aïcha, le Prophète (s.a.w.) a ordonné ainsi : « **Allah n'accepte pas la prière d'une femme pubère si elle n'est pas voilée** » (Abu Daoud, Salat, 87). Par ailleurs, il existe aussi des hadiths qui indiquent que les épouses du Prophète (s.a.w.) ont couvert leurs cheveux lorsqu'elles effectuaient leurs prières à la maison également, et que lui aussi a prévenu les jeunes filles qui priaient la tête découverte et les femmes pubères de faire leurs

prières en couvrant leurs cheveux (Abu Daoud, Salat, 87). La pratique qui est parvenue depuis l'époque du Prophète (s.a.w) jusqu'à nos jours est ainsi.

144. Quelle est la raison qui explique la récitation à haute voix pour certaines prières et à voix basse pour d'autres ?

Les adorations (ibâdât) sont déterminées par la charia. C'est-à-dire qu'il n'est pas possible de connaître le pourquoi et le comment de celles-ci, dans toutes les dimensions de la raison. Ils sont effectués parce qu'Allah les a ordonnés et dans la manière que le Prophète (s.a.w) les a réalisées. La prière aussi est ainsi. Le Prophète (s.a.w) a ordonné « **Priez comme vous m'avez vu le faire** » (Boukhari, Adhan, 18).

Pour cette raison, la récitation (qirâ'ah) à voix basse dans les prières fardh de journée et à voix haute dans celles de nuit repose sur la sunna du Prophète (s.a.w) et sur les pratiques de ses compagnons qui ont appris la religion de Lui et l'ont transmis aux suivants (cf. Boukhari, Salat, 96-105 ; Abu Daoud, Salat, 131, 134, 137).

145. Est-il possible de réciter les sourates dans d'autres langues pendant les prières ?

Il n'est pas autorisé de réciter pendant les prières des traductions dans d'autres langues, des sourates. Le Haut Conseil des Affaires Religieuses a indiqué dans sa décision n° 103 du 04.12.1997 :

Et concernant la récitation de la traduction en turc du Coran lors de la prière :

Tout comme il est indiqué dans le Coran « **Récitez donc ce qui [vous] est possible du Coran** » (al-Muzzammil, 73/20), le Prophète (s.a.w) a aussi récité dans toutes ses prières le Coran et lorsqu'il a décrit à l'un de ses compagnons qui ne faisait pas très bien ses prières, comment la réaliser, il a dit « ... **Puis tu récites ce qu'il y a de facile du Coran avec toi (dans ta mémoire)** » (Muslim, Salat, 45). A partir de cette considération, la qirâ'ah c'est à dire la récitation du Coran est une obligation (fardh) fixe déterminée par le Coran, la Sunna et l'ijmâ (consensus).

Comme il est su, le Coran (Qur'ân) est le nom donné aux paroles se référant à la signification révélée par Allah à Muhammad (s.a.w) par l'intermédiaire de l'ange Jibril. Ce ne sont pas seulement le sens/la signification des paroles qui ont été révélées mais les paroles en elle-même ont également été révélées dans le cœur du Messenger d'Allah (s.a.w.).

Ainsi, les significations déduites de ces paroles et celles exprimées par d'autres paroles ne constituent pas le Coran. Car en dehors de la parole dans laquelle elle est révélée, même si elle est en arabe, la signification exprimée par d'autres paroles ne sont pas les paroles de Dieu, mais uniquement les interprétations issues de la compréhension du traducteur. Alors que dans le concept du Coran il n'y a pas uniquement la signification mais aussi la parole, qui est l'un de ses piliers. En effet, tel les versets « **Ce (Coran) ci, c'est le Seigneur de l'univers qui l'a fait descendre, et l'Esprit fidèle est descendu avec cela sur ton cœur, pour que tu sois du nombre des avertisseurs, en une langue arabe très claire** » (ash-Shu'ara, 26/192-195) ; « **C'est ainsi que nous l'avons fait descendre un Coran en [langue] arabe, ...** » (Taha, 20/113) ; « **Un Coran [en langue] arabe, dénué de tortuosité, afin qu'ils soient pieux !** » (az-Zumar, 39/28) ; « **Un Livre dont les versets sont détaillés (et clairement exposés), un Coran [lecture] arabe pour des gens qui savent** » (Fussilat, 41/3) et dans dix passages différents au total (Yusuf, 12/2 ; ar-Ra'd, 13/37 ; an-Nahl, 16/103 ; ash-Shuraa, 42/7 ; az-Zukhruf, 43/3 ; al-Ahqaf, 46/12) qui expriment que le Coran est en arabe, il est compris de façon claire et sûre que les paroles sont intégrées dans le concept du Coran et pas seulement la signification. C'est pour cette raison que les oulémas musulmans sont d'accord sur le fait que les traductions ne peuvent pas être nommées de Coran ni peuvent être considérés comme Coran.

Comme il est su, la traduction consiste à exprimer l'équivalent d'un mot dans une autre langue. Or, chaque langue possède des caractéristiques d'expression, de style et d'explication qui ne peuvent se trouver dans une autre langue (qui lui sont propres). Pour cette raison, aucune traduction ne peut prendre la place de son original en dehors de certains propos simple qui n'ont pas de sens littéraire et émotionnels ; et dans aucune traduction il n'est possible d'avoir une conformité égale à l'original. Dans ce cas, la différence qui existe entre le Coran et sa traduction, est aussi grande que la différence qui existe entre le Créateur et la création/ créature. Car, l'un est la parole du Grand Créateur, Allah ; alors que l'autre est la formulation incompétente du fidèle, qui lui est créé. Est-il possible de considérer une telle traduction comme pouvant prendre la place de la parole d'Allah et de le juger égal ?

De surcroît, l'Islam est universel. Le fait que tous les musulmans qui parlent des langues différentes, adoptent le même langage dans la réalisation des rituels est une nécessité de son aspect universel.

Le fait que chacun tente d'utiliser sa langue dans la réalisation de ses rituels va sans aucun doute non seulement être en contradiction avec la façon enseignée par le Prophète (s.a.w) et appliquée jusqu'à nos jours mais aussi il est évident que cela engendrera certaines controverses difficiles à résoudre.

D'un autre côté il semble qu'il est difficile de choisir, sans nuire à la liberté de conscience et de religion, une traduction, parmi les centaines qui existent, une sur laquelle sera établi un consensus, afin d'être récité dans les prières et que celle-ci soit acceptée par tous.

Il ne faut pas confondre le fait d'effectuer la prière dans une autre langue et le fait de faire des invocations (doua) dans une autre langue. Les invocations sont des demandes adressées par le fidèle à son Créateur. Il n'y a pas plus naturel que chacun invoque Dieu dans sa propre langue.

D'un autre côté, l'une des caractéristiques les plus importantes du Coran est qu'il soit inimitable (i'jaz). Le Coran défie toute l'humanité au sujet des tentatives d'imitation. Ce défi ne constitue pas seulement pour la signification du Coran mais plutôt et surtout concernant les paroles, tel qu'on le comprend des versets de défi (tahaddi) (al-Baqara, 2/23-24 ; Yunus, 10/37-38 ; Hud, 11/13 ; al-Isra, 17/88 ; Tur, 52/33-34) qui expriment ceci : **« Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable »**.

Par ailleurs, d'après le verset 88 de la sourate al-Isra qui évoque que même si les hommes et les djinns s'unissaient et se soutenaient pour produire quelque chose de semblable au Coran, ils ne pourraient y parvenir, on comprend qu'il est impossible de produire un livre semblable au Coran et donc, que sa traduction ne pourrait être compté et considéré comme parole divine, et que par conséquent, il sera impossible de réciter sa traduction pendant les prières.

Bien évidemment il est très important et pas du tout compliqué pour un musulman de connaître la signification des passages coraniques récités lors des prières, et qu'il les récite pendant ses prières en les comprenant et en les entendant. Cependant, il faut bien distinguer deux choses : d'une part, le fait de traduire le Coran, de lire ces traductions ainsi que les exégèses dans le but de comprendre son sens, de vouloir bénéficier de sa guidée et de vouloir apprendre les obligations, les interdits et les recommandations de notre Seigneur ; d'autre part, le fait de considérer les traductions du Coran comme le Coran.

Le Coran doit être récité dans sa façon originale lors des prières et dans les lectures à but cultuel. Tandis que pour bénéficier de son enseignement, apprendre les recommandations, les ordres et les interdits de notre Seigneur, les traductions et explications du Coran peuvent être lues. Lire les traductions et explications du Coran dans ce but rapporte de nombreux mérites (thawab) et consiste, dans un sens général, en une adoration (ibadât).

146. Lors de la prière est-il permis de faire la récitation (qirâ'ah) en lisant à partir du Coran directement ?

Selon l'imam Abu Hanifa, réciter, lors des prières, les sourates et les versets en regardant le moushaf invalide la prière. Tandis que selon Abu Yusuf et Imam Muhammad, bien qu'il s'agisse d'un acte makruh, cela n'invalide pas la prière (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 11). Et selon les Chafiiites, la prière d'une personne qui regarde le moushaf lors de la récitation dans la prière, est valide (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 240-241). Il sera prudent à ce sujet de réciter de mémoire.

147. Est-il possible de réciter les invocations obligatoires pendant les prières, sans bouger les lèvres ?

N'est pas considéré comme une récitation (qirâ'ah), pour une personne qui a l'aptitude au langage, le fait d'imaginer dans la tête (de lire mentalement) la sourate Fatiha et les autres, sans bouger la langue ni les lèvres et sans émettre aucun son. En faisant cela, le principe de qirâ'ah qui est un des piliers de la prière, n'est pas accompli. La personne doit réciter de façon à ce qu'elle s'entende elle-même, comme si elle chuchotait, en prononçant les lettres correctement, tout en ne pas dérangeant les autres (Marghinani, al-Hidaya, I, 352-353).

148. Comment les malentendants récitent les invocations et le tasbih lors des prières ?

Les personnes malentendantes sont considérées comme les autres musulmans dans la responsabilité vis-à-vis des adorations (ibâdat). Par conséquent, ils doivent (moukallaf) accomplir la prière, le jeûne et autres rituels. Normalement il faut prononcer le takbir de l'ouverture (iftitah) et la récitation (qirâ'ah), qui sont des obligations de la prière. Cependant, il est suffisant pour les personnes malentendantes d'y penser mentalement, il n'est pas nécessaire qu'elles bougent la langue

(al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 76 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II,181). Car la personne est responsable (moukallaf) selon ses capacités (al-Baqara 2/286).

149. Lors de la prière, la récitation de la sourate Fatiha est-elle suffisante pour avoir accompli la récitation obligatoire ?

Dans la prière, il est obligatoire de réciter du Coran. La longueur à réciter, selon le point de vue préféré chez les Hanafites, est d'au moins trois versets courts ou bien une sourate équivalente. Il est essentiellement wajib (nécessaire) de réciter la sourate Fâtiha. Par conséquent, en lisant la sourate Fâtiha lors de la prière, la qirâ'ah obligatoire (fardh) et le wajib sont accomplies. Cependant, il est aussi wajib de réciter, après la Fâtiha, trois versets courts ou bien une sourate de cette quantité. Pour cette raison, une personne qui ne récite pas après la Fâtiha une sourate ou bien quelques versets lors des deux premières unités (rak'a) des prières obligatoires et lors de toutes les unités d'une prière sunna, aura abandonné le wajib. Si on oublie de la réciter, alors il faudra effectuer la prosternation de l'oubli. Et dans le cas où il est abandonné consciemment, il est nécessaire de renouveler la prière (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 149-150, 543).

Or selon les Chafiiites, pour que l'obligation de récitation (qirâ'ah) soit accomplie, il est nécessaire de réciter la Fâtiha au minimum. Lire en plus de cela quelques versets ou une sourate fait partie de la sunna (Shirbini, Mughni'l-muhtaj, I, 240-241, 248).

LES WAJIB (NÉCESSAIRES) DE LA PRIÈRE

150. Quel est le verdict concernant le ta'dîl al-arkân (ordre) lors de la prière ?

Le mot ta'dîl al-arkân signifie effectuer les indispensables de la prière de façon correcte, dans leur ordre. Le mot « tuma'nîna » utilisé comme signification proche à ta'dîl-i arkân exprime l'approbation sur la bonne application de la chose (ruk'n) que l'on est en train d'effectuer et l'état de satisfaction envers celle-ci, ce qui est en fait, le résultat de respecter le ta'dl al-arkân.

Il est surtout question de ta'dîl al-arkân à l'inclinaison (ruk'u), au redressement après l'inclinaison (qawma), à la prosternation et enfin lors de la position assise entre deux prosternations (jalsa).

Selon l'opinion la plus solide dans l'école Hanafite, pratiquer le ta'dîl al-arkân est wajib (nécessaire) dans les quatre endroits cités. Selon certaines autres écoles et selon l'Imam Yusuf de l'école Hanafite, le ta'dîl al-arkân est fardh (obligatoire) (Marghinani, al-Hidaya, I, 204,205 ; Ibn Abidin, Rad-du'l-Muhtar, II, 157-158 ; Ibn Rushd, Bidaya, I, 135).

151. Si une personne effectuant la prière seule, récite les invocations à voix haute alors qu'il s'agit d'une prière isolée ; la prière est-elle valide ?

Il est wajib lors des prières de dhohr (midi) et asr (l'après-midi) ainsi que lors des prières sunna effectuées dans la journée en étant seul, de réciter discrètement, c'est-à-dire prononcer avec la bouche de manière à n'être entendu que par soi-même (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II,163, 545).

Dans le cas où l'un des wajib (nécessaires) de la prière est abandonné de façon consciente il est nécessaire de refaire la prière ; tandis que lorsqu'elle est oubliée, une prosternation de l'oubli est nécessaire. Par conséquent, la personne qui récite ouvertement de manière consciente là où il s'agit d'une récitation discrète, doit refaire la prière ; si elle l'a effectué de façon inconsciente alors elle doit faire la prosternation de l'oubli à la fin (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 545).

152. Quel est le verdict pour une personne Chafiite récitant l'invocation du Qunût pendant la prière du Fajr ? Si cette personne effectue la prière du Fajr en assemblée avec un imam de l'école Hanafite et ne récite pas cette invocation, sa prière est-elle valide ?

Selon l'école Chafiite, lors du dernier rak'a de la prière du Fajr (matin), réciter le Qunût après l'inclinaison est une sunna fondamentale. Lorsqu'une personne de rite Chafiite se joint à un imam Hanafite, si elle a le temps nécessaire après l'inclinaison, de réciter le Qunût, elle le fait. Si elle ne trouve pas le temps suffisant, alors elle abandonne la récitation du Qunût et elle effectue, selon l'avis majeur de l'école, la prosternation de l'oubli, à la fin de la prière, indépendamment de l'imam (Nawawi, al-Majmu', IV, 290). Par ailleurs, même si elle n'effectue pas la prosternation de l'oubli sa prière demeure valide.

153. Quel est le verdict concernant la pose du nez au sol lors de la prosternation ? La prière réalisée sans avoir posé le nez au sol est-elle valide ?

L'un des piliers de la prière consiste en la prosternation. Lors de la prière, le fait de poser, après l'inclinaison (ruku), les pieds, les genoux et les mains ainsi que le front au sol, désigne la prosternation. Il est obligatoire d'effectuer deux prosternations à chaque unité (rak'a). Lors de la prosternation, le front et le nez doivent être posés au sol (Marghinani, al-Hidaya, I, 328,329 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 193-196 ; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 254-255). En effet, le Prophète posait son front et son nez au sol lorsqu'il effectuait la prosternation pendant la prière et ne collait pas ses bras à ses côtés et mettait ses mains à hauteur de son épaule (Tirmidhi, Salat, 89). Ainsi, il est makrouh (répréhensible) lors de la prosternation de poser le front au sol mais pas le nez. Malgré cela la prière est tout de même valide. Si le front n'est pas posé au sol la prière est invalide.

154. Lors des prières obligatoires, comment achève-t-elle sa prière une personne ayant oublié la première position assise ?

La première position assise fait partie des wajib (nécessaire) de la prière. Dans le cas où un wajib est oublié il faut effectuer la prosternation de l'oubli lors de la dernière position assise. Tandis que le fait d'abandonner volontairement la première position assise est makrouh tahriman (quasi illicite), par conséquent il est nécessaire de refaire la prière (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 310 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 157).

155. Quel est le verdict concernant la Qawma (position de redressement après l'inclinaison) et la Jalsa (position assise entre deux prosternations) pendant la prière, combien de temps faut-il attendre ?

La qawma est l'attente en position debout, après l'inclinaison (ruku) et avant la prosternation, le temps de dire "Soubhana Rabbi al-Adhim" ; tandis que la jalsa est l'attente en position assise entre deux prosternations le temps de dire "Soubhana Rabbi al-Adhim". Selon les Hanafites, la jalsa et la qawma sont wajib (nécessaires). S'ils sont abandonnés par mégarde il est nécessaire d'effectuer la prosternation de l'oubli. S'ils sont abandonnés consciemment, la prière est invalide (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 149, 157 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 423 ; Nawawi, Rawdha, II, 356-357).

D'après Abu Hurayra (r.a) : « **Le Messager de Dieu (saw) entra à la mosquée puis y entra un homme, pria, salua le Prophète (saw)**

en prononçant le salam. Celui-ci lui rendit le salut et lui dit : ‘Retourne faire la prière ! car en réalité tu n’as pas prié’. Il lui répéta cela par trois fois. Et l’homme de dire : ‘Par celui qui t’a envoyé avec la vérité ! Je ne sais pas faire mieux, apprend-moi ! – Lorsque tu te mets debout pour la prière, lui dit le Prophète, prononce le tekbir puis récite ce que tu peux lire du Coran, après quoi fais un ruku en restant calme, après cela relève la tête jusqu’à ce que tu sois bien d’aplomb, tu dois ensuite te prosterner en restant calme, puis relève la tête en restant calme en position assise ! Tu dois faire cela dans toutes tes prières !»(Boukhari, Adhan, 95).

156. Dans la dernière position assise, si une personne finit la prière avec son initiative sans faire les salutations, sa prière reste-t-elle valide ?

Selon Abu Hanifa, la personne qui prie doit à la fin de la prière quitter celle-ci par une action volontaire et consciente. Tandis que selon Imam Abu Yusuf et Muhammad, en restant assis la durée d’un tachahhoud (le temps de réciter at-Tahiyatou), la prière est, du point de vue de ses piliers (rukhn), accomplie. Même si les salutations ne sont pas prononcées, ou même si l’on expose volontairement pas une attitude contraire à la prière, sa prière reste tout de même valide. Cependant le wajib aura été délaissé.

Cette divergence d’opinions engendre certaines conséquences jurisprudentielles (fiqh). Par rapport à ceci, une personne qui après être restée assise le temps de réciter at-Tahiyat lors de la dernière position assise (qada al-akhira), effectue un acte contraire aux règles de la prière, par exemple si elle parle que ce soit pour saluer quelqu’un l’ayant salué, pour dire « à tes souhaits » à celui qui éternue ou « yarhamouka Allah » ou bien si elle se lève et marche, alors selon les trois imams cités ci-dessus sa prière sera tout de même valide(Marghinani, al-Hidaya, I, 386 ; Zaylai, Tabyin, I, 125, Bilmen, Ilmihal, p. 118).

Cependant, si après être resté assis le temps de réciter at-Tahiyat, sa prière s’annule en dehors de sa volonté, alors selon les imams Abu Yusuf et Muhammad la prière de cette personne est considérée comme valide, alors que selon l’imam Abu Hanifa, sa prière n’est pas valide. De même, si après être resté assis le temps de réciter at-tahiyat lors de la dernière position assise, le temps de la prière s’achève alors que la personne n’a pas encore quitté la prière de son souhait et de son gré, alors selon les

imams Abu Yusuf et Muhammad, la prière de cette personne reste valide. Tandis que pour l'imam Abu Hanifa celle-ci n'est pas valide (Qasani, Badai', I, 124 ; Ibnu'l-Humam, Fath, I, 397).

157. Quel est le verdict au sujet des salutations effectuées en fin de prière?

Selon l'avis de préférence dans l'école Hanafite, il est wajib (nécessaire) d'effectuer les salutations en tournant son visage d'abord à droite et ensuite à gauche. Le fait d'abandonner cette action consciemment nécessite le renouvellement de la prière. Dans le cas où elle est abandonnée par mégarde, il n'est pas nécessaire de renouveler la prière. Dans cette salutation où l'on dit « assalamou alaykoum wa rahmatoullah », prononcer la partie « as-salam » est wajib et ajouter la partie « alaykoum wa rahmatoullah » est sunna . Et selon une autre opinion, il est wajib de saluer à droite et sunna de saluer à gauche. Selon tous les imams, la finalisation de la prière s'effectue avec une seule salutation, ainsi la prière s'achève (Ibnu'l-Humam, Fath, I,328 ; Zaylai, Tabyin, I, 125).

Selon les Chafiites qui considèrent la première salutation comme fardh (obligatoire), l'abandon de celle-ci invalide donc la prière (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 273).

LA SUNNA ET LA DÉONTOLOGIE DE LA PRIÈRE

158. Quel est le verdict concernant la levée des bras lors du takbir d'ouverture (iftitah) ?

Lors de la réalisation du takbir d'ouverture, lever les bras vers le haut fait partie de la sunna. Car le Prophète (s.a.w.) a levé les bras lorsqu'il a effectué ce takbir (Nasai, Iftitah, 2 ; Tahawi, Sharhu ma'ani'l-athar, I, 195-196). Selon l'école Hanafite les hommes lèvent les deux bras en dirigeant la paume des mains vers le sens de la Qibla et en gardant les doigts à la hauteur de lobe de l'oreille. Tandis que les femmes les soulèvent à la hauteur de l'épaule (Marghinani, al-Hidaya, I, 307-309). Dans les autres écoles, les hommes aussi les soulèvent à la hauteur de l'épaule.

159. Étant debout lors de la prière, quelle est la distance d'écartement à garder entre les pieds ?

Comme il n'y a pas de hadith connu au sujet de l'écartement à avoir entre les deux pieds lors du qiyam (position debout) pendant la prière, les oulémas musulmans ont indiqué différentes opinions.

Selon l'école Hanafite, l'écartement entre les deux pieds pendant le qiyam doit être d'environ la largeur de quatre doigts (Shurunbulali, Maraqi'l-falah, p. 95). Selon l'école Chafiite, la distance entre les deux pieds doit être d'environ un empan (Zakariyya al-Ansari, Asna'l-matalib, I, 162). Tandis que selon les Malikites et les Hanbalites les pieds ne doivent ni être écartés de façon abusée, ni collés complètement l'un à l'autre (Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islami, I, 695).

160. Pour quelle raison la partie "wa jalla thanauk" des invocations dites « Soubhanaka » n'est pas prononcée lors de la prière ?

Dans les hadiths authentiques (sahih) concernant la récitation de l'invocation de « Soubhanaka » récitée au début de la prière, la partie « wa jalla thanauk » n'apparaît pas (Abu Daoud, Salat, 124). C'est pourquoi cette expression n'est pas formulée lors de la prière (Marghinani, al-Hidaya, I, 315).

Etant donné que la prière funéraire est une prière pour la personne décédée, il est possible non seulement d'effectuer d'autres prières mais également d'ajouter au dhikr de « Soubhanaka » la partie « wa jalla thanauk » qui signifie « Seigneur, ta louange est glorifiée » (Tahtawi, Hashiya, p. 58 ; Mehmet Zihni, Nimet-i Islam, p. 427). En effet, cette expression figure dans certaines riwayat (transmissions) concernant les dhikr et doua à faire en dehors des prières.

161. Quel est le verdict concernant la formulation "âmîne" lorsque la sourate Fâtiha est prononcée lors de la prière ?

« Âmîne » est le mot prononcé à la fin d'une invocation (doua) en vue d'indiquer le souhait de la réalisation de celle-ci par Allah. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de dire « âmîne » à la fin des invocations (Boukhari, Adhan, 111; Muslim, Salat, 72, 74, 75 ; Ibn Majah, Iqamatu' - Salat, 14).

Selon l'école Hanafite, prononcer le « âmîne » discrètement à la fin de la sourate Fâtiha est sunna. À ce sujet, il n'y a pas de différence entre un imam, une assemblée ou bien le fait d'être tout seul (Ibn Abidin, Rad-du'l-Muhtar, II, 172).

Tandis que pour l'école Chafite le mot «âmîne» est prononcé ouvertement dans les prières à récitation explicite, et discrètement dans les prières à récitation implicite (Shirazi, al-Muhazzab, I, 139-140).

162. Faut-il prononcer la Basmala pour les versets et sourates à lire après la sourate Fâtiha pendant la prière ?

Dans la prière, au début de chaque unité (rak'a) et après la Soubhanaka, il faut prononcer la Basmala avant la récitation (qirâ'ah). Tandis que pour la sourate récitée après la Fâtiha, il ne faut pas prononcer de Basmala en plus (Zaylai, Tabyin, I, 112).

163. Pour quelle raison il n'y a pas de verset ou sourate à lire après la sourate Fâtiha lors des 3eme. Et 4eme. Parties des rak'a obligatoires ?

Dans le Coran, les ibâdât (adorations) ont été ordonnés sans indication de détails. C'est le Prophète (s.a.w.) qui a indiqué comment les adorations fardh (obligatoire), wajib (nécessaire) et surérogatoires devaient être réalisés et leurs manières de faire. C'est le Prophète (s.a.w.) qui a montré le nombre de rak'a (unité de prière) à effectuer, à quel moment et comment la récitation, le dhikr, le tasbih, le tahmid, les invocations (douas) devaient se faire, comment les différentes phases et les prosternations devaient être effectuées et leurs nombres, et il a ordonné « **Priez comme vous m'avez vu le faire** » (Boukhari, Adhan,18). C'est à dire que nous sommes dans l'obligation de réaliser les adorations comme elles nous ont été ordonnées.

Ainsi il faut considérer dans ce cadre l'absence de récitation de sourate après la Fâtiha lors des deux dernières unités des prières obligatoires (rak'a). Mais si une sourate est récitée après la Fâtiha, lors des deux dernières unités des prières obligatoires, cela ne présente pas de problème pour la prière. Et selon l'avis accepté dans l'école Hanafite, il n'est pas non plus nécessaire d'effectuer une prosternation de l'oubli (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 102 ; Halabi, as-Saghir, s. 175).

164. Est-il possible de reformuler dans les deux dernières rak'a, les versets ou bien les sourates déjà lus dans les deux premières rak'a ?

Dans les prières surérogatoires composées de quatre rak'a (unité), comme chaque deux rak'a est considérée comme autonome (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 456), il n'y a pas de problème pour la validité de la prière,

à relire dans les rak'a 3 et 4 les mêmes sourates récités dans les rak'a 1 et 2. Cependant il serait plus correct que ceux qui connaissent d'autres versets/sourates les récitent.

165. Les hommes doivent-ils se couvrir la tête pendant la prière ?

Le Prophète (s.a.w.) et ses compagnons couvraient leurs têtes dans la vie quotidienne en raison des coutumes et des conditions climatiques, aussi bien avant l'arrivée de l'Islam mais aussi après. Le Messager d'Allah (s.a.w.) a effectué ses prières avec les vêtements de la vie quotidienne, et ne s'est pas vêtu de vêtements supplémentaires ou bien de certains vêtements particuliers pour les rituels. Tout comme il lui arrivait d'enfiler un turban sur un kuffi (bonnet), il lui arrivait aussi de porter un kuffi sans turban ou un turban sans kuffi (cf. Tirmidhi, Libas, 12, 42 ; Ibn al-Qayyim, Zadul-ma'ad, I, 135 ; Muttaki, Kanzu'l-ummal, VII, 121).

En vue de cette pratique, certains oulémas ont considéré la couverture de la tête pour les hommes comme une sunna. Par conséquent, il est makrouh tanzihan, selon cette approche, de prier la tête dénudée puisque cela est considéré comme l'abandon d'une sunna (Ibn Abidin, Radul-Muhtar, II, 407; Shurunbulali, Maraql-falah, p. 130).

Certains autres oulémas ont indiqué qu'il n'y a pas de problème dans la réalisation de la prière avec la tête dénudée, considérant cette pratique comme une coutume (cf. Shatibi, al-Muwafaqat, II, 489). En conclusion, couvrir la tête avec un kuffi, un turban ou un autre élément en faisant la prière est un acte méritoire. Mais il est aussi permis d'effectuer la prière avec la tête dénudée.

166. Est-il permis aux hommes de prier avec une chemise aux manches retroussées ou à manches courtes ?

Une personne qui prie se présente spirituellement devant Allah. Pour cette raison, sa tenue et ses vêtements doivent être corrects. Comme auparavant retrousser les manches était perçu comme de l'arrogance, il a été considéré comme makrouh de prier avec les manches retroussées (al-Fatawa'l-Hindiya, I, 118). Cependant aujourd'hui une telle perception n'existe pas. D'un autre côté, il n'y a non plus pas de problème à ce qu'un homme prie avec une chemise à manches courtes. Car cette attitude aussi, tout comme le fait de retrousser les manches n'est plus considérée comme insolite.

167. Les femmes peuvent-elles joindre les bras de la même manière que les hommes pendant la prière ?

Poser la main droite sur la main gauche lors de la prière est une sunna (Boukhari, Adhan 87 ; Muslim, Salat 54 ; Abu Daoud, Salat 122 ; Tirmidhi, Salat 75 ; Ibn Majah, Iqamatu's- Salat 3). Cependant, il existe des propos différents concernant l'emplacement où doit se faire ce croisement. En lien avec ces propos ainsi que les pratiques des compagnons du Prophète (s.a.w.) et des personnes ayant rencontré les compagnons (Tabi'in), les hommes joignent leur bras en dessous du nombril selon certaines écoles de jurisprudence et selon d'autres au-dessus de la poitrine, et encore selon d'autres entre la poitrine et le nombril.

Selon les oulémas qui sont d'accord sur le fait que la jonction des mains lors de la prière est une sunna, le croisement des mains chez la femme s'effectue sur la poitrine. Cette manière de joindre a été considéré comme plus convenable à l'esprit du voile, en raison de la structure corporelle de la femme. Cette interprétation et la pratique qui perdurent depuis les temps anciens permettent d'affirmer que le croisement des mains chez les femmes s'effectuait aussi de cette façon pendant l'époque du Prophète (s.a.w.). (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 163-164 ; Tahanawi, l'lau's-sunan, II, 669-675). Comme les opinions qui ont été avancées concernant l'emplacement de la jonction des mains ne figurent pas parmi les essentiels de la prière, le fait qu'une personne se conforme à l'une de ces opinions lors de la prière n'invalide pas celle-ci.

168. Dans le Masjid al-Haram, en position debout durant la prière, où faut-il fixer le regard ?

Tout comme ailleurs, une personne qui effectue une prière au Masjid al-Haram regarde le lieu où elle va se prosterner. En effet, Le Messager d'Allah (s.a.w.) regardait le lieu de la prosternation en position de qiyam (debout) lors de la prière (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 158 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 176). Il n'y a non plus pas de souci à regarder un point dans son champ de vision sans bouger la tête (Marghinani, al-Hidaya, II, 18). Ainsi, une personne qui prie peut aussi regarder la Ka'ba.

169. Quels sont les points à prendre en considération pour atteindre le Khouchou lors de la prière ?

Effectuer une prière avec le khouchou est considéré comme l'un des critères distinctifs du croyant (al-Mu'minin, 23/2). Le Messager d'Allah (s.a.w.)

a signalé la situation particulière liée à la prière en indiquant « **La fraîcheur de mes yeux se trouve dans la Prière** » (Nasai, *ichratu'n-nisa*,¹ ; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, XIX, 305). Le Khouchou dans la prière est possible en s'éloignant des facteurs extérieurs pouvant attirer l'attention et en liant son cœur à Allah. Les sentiments intérieurs de la personne peuvent avoir un effet sur le khouchou ainsi que ses comportements. Pour cette raison, lorsque la personne prie, elle doit être consciente qu'elle se trouve en présence d'Allah, et doit diriger son univers mental et émotionnel envers la prière, elle doit s'abstenir de faire des gestes tels que se tourner à droite à gauche, tripoter ses vêtements et ne pas respecter le *ta'dil al-arkan* (ordre). Elle doit essayer de se concentrer sur la signification des sourates et des louanges récitées. En plus de cela, elle doit s'efforcer à ne pas songer aux pensées extérieures qui lui traversent l'esprit lors de la prière et de se ressaisir en pensant au fait qu'elle se trouve en la présence d'Allah.

170. Les femmes peuvent-elles prier les pieds nus ?

Les pieds de la femme ne faisant pas parties des éléments à couvrir (*awra*) selon l'école Hanafite, elles peuvent prier sans chaussettes à condition de couvrir les parties situées au-dessus du talon (Marghinani, *al-Hidaya*, I, 289,290 ; Mawsili, *al-Ikhtiyar*, I, 101-103). Tandis que dans les autres écoles, comme les pieds font aussi parties des éléments obligatoires à couvrir chez la femme, ils doivent être couverts aussi. Selon cet avis, la prière de la femme qui prie les pieds nus n'est pas valide (Ibn Qudama, *al-Mughni*, II, 328-329 ; Shirbini, *Mughni'l-Muhtaj*, I, 285). Par prudence, il vaut mieux que la femme recouvre ses pieds lors de la prière.

171. Les hommes peuvent-ils prier sans chaussettes ?

Dans les sources, il y figure de manière certaine que notre Prophète (s.a.w.) à dirigé la prière en ayant les pieds nus (Abu Daoud, *Salat*, 91). Pour cette raison, il n'y a pas d'inconvénient à effectuer la prière sans chaussettes. Cependant, il serait convenable de s'abstenir de rentrer sans chaussettes dans les mosquées si cela est mal perçu dans les coutumes en raison de la santé, l'hygiène et autres raisons. Et ceux qui ont des chaussettes, celles-ci doivent être propres.

172. La prière peut-elle être réalisée avec les tenues de travail ?

L'une des conditions de la prière est le nettoyage de l'impureté (an-najis). Il ne doit pas y avoir d'impuretés pouvant nuire à la prière, comme du sang, de l'urine, de l'alcool, de l'excrément sur le vêtement, le corps et l'emplacement réservé à la prière (Marghinani, al-Hidaya, I, 228, 229).

Selon le travail, les tâches comme la peinture, les huiles des mines, les rouillures et autres, ne sont pas des impuretés de l'ordre du najis, elles ne présentent pas de gêne pour la validité de la prière (Marghinani, al-Hidaya, I, 228-248). Cependant, le Coran recommande à une personne qui doit se rendre à la mosquée ou au masjid de se vêtir proprement (al-A'raf, 7/31).

LES ÉLÉMENTS ANNULANT LA PRIÈRE

173. La prière est-elle annulée par le rire ?

Ce qui est important lors de la prière est la réalisation de celle-ci dans le khouchou en étant conscient de se trouver en présence d'Allah. Cependant, le rire qui arrive involontairement peut avoir une influence sur la prière sous trois formes :

1- Rire bruyamment de façon à être entendu par les autres lors de la prière ; dans cette situation, selon les Hanafites, la prière mais aussi les ablutions sont rompues (Sarahsi, al-Mabsut, I, 172 ; Marghinani, al-Hidaya, 116,117).

Dans un hadith rapporté par le père de Ibn Oussama il est affirmé que : « **Lorsque nous étions en train de faire la prière derrière le Messager d'Allah, un aveugle est tombé dans une fosse. Et nous avons ri à la situation de l'homme. Suite à cela, le Messager d'Allah nous a ordonné de renouveler nos ablutions et de recommencer la prière depuis le début** » (Daraqutni, as-Sunan, I, 295).

Pour les Chaféites, bien que le rire rompt la prière, cela n'invalide pas les ablutions. Car, si le rire n'invalide pas les ablutions en dehors de la prière, alors cela n'invalide pas non plus les ablutions pendant la prière (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 64, 108).

2- Seule la prière est invalidée lorsqu'une personne en train de prier s'entend rire.

3- La prière et les ablutions ne sont pas invalidées lorsque ni la personne, ni ceux qui l'avoisinent n'entendent son sourire (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 55-56).

174. Les erreurs dans la récitation annulent-elles la prière ?

Les juristes ont élaboré certains paramètres pour définir si les erreurs de récitation pendant la prière annulent ou pas celle-ci. Ces paramètres peuvent être résumés ainsi :

La prière est invalide s'il y a des erreurs de récitation qui changent la signification du Coran volontairement. Tandis que dans le cas où l'erreur vient d'une faute ou bien d'un oubli ;

a) si la faute se situe au niveau des accentuations (haraka) des mots, même s'il y a une modification du sens, la prière n'est pas invalidée.

b) si la faute se trouve au niveau des arrêts, c'est-à-dire si l'on passe là où il fallait s'arrêter ou bien qu'on s'arrête là où il fallait passer, alors sans qu'il y ait besoin de vérifier s'il y a eu un changement dans la signification, il est possible de dire que la prière n'est pas invalidée.

c) si la faute est apparue suite à la récitation d'une lettre au lieu d'une autre, alors il faut vérifier s'il y a eu un changement dans le sens. Selon ceci, si une lettre est modifiée et que par cette modification la signification du mot ne change pas et que dans le Coran il y a un mot similaire, alors la prière n'est pas invalidée. Si avec la modification d'une lettre, le sens du mot ne change pas mais qu'un mot semblable ne se trouve pas dans le Coran, alors selon les imams Abu Hanifa et Muhammad la prière est annulée, selon l'imam Abu Yusuf celle-ci n'est pas annulée. Si avec le changement de la lettre la signification change, et s'il n'y a pas d'équivalent dans le Coran alors la prière est annulée. Lors de la prière, sauter peu ou de nombreux versets n'annule pas la prière. Si une personne à effectuer la récitation (qirâ'ah) de manière erronée à telle point d'annuler sa prière, mais a repris à nouveau et s'est corrigée, alors sa prière restera valide (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 87 etc. ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 393-396).

175. Lors de la prière, ne pas prononcer les lettres correctement annule-t-il la prière ?

Il est obligatoire (fardh) lors de la prière de réciter un passage du Coran. Afin d'accomplir cette obligation, il est nécessaire de réciter le Coran correctement et convenablement aux règles. Le fait que le lecteur bafouille ou se trompe se nomme Zallat al-Qari ou Lahn.

Dans les récitations pendant les prières, lorsqu'il y a un problème de prononciation au niveau du makhraj des lettres dont les prononciations sont proches comme les lettres sin et sad, alors la prière n'est pas invalidée. Pour de nombreux juristes, même s'il n'y a pas de proximité

dans la prononciation, la confusion des lettres qui sont difficiles à distinguer car elles sont généralement mélangées, n'invalide pas la prière. Par exemple, il s'agit des cas où l'on prononce (ذ) à la place de (ض) ou bien (د) à la place de (ط). Car dans ces cas il y a dharura et une situation à laquelle on ne peut échapper (umum al-balwa). Cependant, si le sens change en prononçant une lettre à la place d'une autre, car leur makhraj différent, alors la prière est invalidée. Si la récitation est reprise du début et corrigée, alors la prière reste effective (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 87 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 394-396).

Or, selon l'école Chafiite malgré le fait qu'une personne a les moyens et la force d'apprendre mais modifie une lettre par une autre dans la sourate Fâtiha alors sa récitation devient invalide. Cependant si elle se corrige alors sa prière devient effective. Dans ce contexte, si une personne qui a les moyens et la force d'apprendre la prononciation des lettres, prononce, par exemple, la lettre (ط) à la place de (ض) dans l'expression وَلَا الضَّالِّينَ qui se trouve dans la sourate Fâtiha, alors selon l'avis préféré, sa prière est invalide. Cependant, une personne qui n'a pas les moyens et la force d'apprendre la prononciation correcte des lettres alors sa prière reste effective (Ramlî, Nihâyatul-Muhtaj, I, 481). Les erreurs de récitation ou de prononciation qui se font dans les sourates ou dans les versets en dehors de la sourate Fâtiha n'ont pas d'effet sur la prière.

176. Plonger dans des idées mondaines annule-t-il la prière ?

Avoir des idées mondaines qui traversent l'esprit pendant l'accomplissement de la prière est une situation rencontrée par de nombreuses personnes. Cependant, il est important qu'une personne faisant sa prière soit dans un état de khouchou et de sérénité (Mu'minun, 23/2). Par conséquent il est nécessaire de se concentrer au maximum à la prière. Pour cela, il faut accomplir la prière comme si l'on voit Allah (Boukhari, Iman, 37) et comme s'il s'agissait de la dernière prière et de ce fait s'orienter pleinement à Lui (Ibn Majah, Zuhd, 15).

Le Prophète (s.a.w.) a indiqué concernant les pensées externes lors de la prière : « **Lorsqu'on appelle à la prière Chaytan s'éloigne et il fait un pet jusqu'à ce qu'il n'entende plus l'appel. Lorsque l'appel est terminé il revient jusqu'au moment de l'iqama alors il s'éloigne. Lorsque l'iqama est finie il revient et se met entre la personne et la concentration, il dit: -Rappelle toi ceci, rappelle toi ceci-, des choses dont il ne se souvenait pas jusqu'à ce que la personne ne sache plus**

combien il a prié. Quand l'un de vous doute de la correction de sa Salat, en se demandant : 'Je ne sais pas combien de rak'a j'ai fait ? Trois ou quatre ? Il doit laisser de côté le doute, suivre ce qu'il croit de certitude et de faire deux prosternations (supplémentaires) avant de saluer » (Boukhari, Adhan, 4; Sahv, 6,7 ; al-Amal fi's-Salat, 18).

Les oulémas musulmans ont affirmé à partir de ce hadith, que la prière ne sera pas invalidée en raison des pensées qui traversent la tête et le cœur (Qasani, Badai, I, 215 ; Shawkani, Nayl al-Awtar, III, 392). Cependant, il ne faut pas se préoccuper des idées mondaines qui traversent l'esprit. Car, il ne faut pas rester préoccupé avec ses pensées. Car le fait de continuer à y songer sans essayer de s'en débarrasser, va réduire non seulement la force de préservation de la prière face à la turpitude mais aussi les thawab (rétribution). Par conséquent, il ne faut pas se laisser emporter par les pensées mondaines qui surviennent pendant la prière et essayer de se ressaisir en se rappelant qu'on est en présence d'Allah.

177. Si les parties d'une personne devant être couvertes s'ouvrent lors de la prière, sa prière est-elle invalidée ?

La prière n'est pas invalidée lorsque pendant la prière effectuée seule ou bien en assemblée, une partie qui doit normalement être vêtue s'ouvre en dehors de la volonté de la personne. Si la partie ouverte équivaut à un quart d'un organe et reste ainsi durant un rukn (une unité de prière) (le temps de dire SoubhanAllah al Adhim) alors la prière est invalidée. La prière devient invalide si la personne se découvre volontairement (Marghinani, al-Hidaya, I, 290-291).

178. Passer devant quelqu'un qui prie annule-t-il la prière ?

Il ne faut pas passer devant une personne qui prie tant qu'il n'y a pas d'obligations, que ce soit dans un espace fermé ou dans un espace ouvert. Le Prophète (s.a.w.) a affirmé qu'il valait mieux attendre 40 ans plutôt que de passer devant une personne qui prie (Muslim, Salat, 261). Par ailleurs, la personne qui prie doit aussi prendre les précautions nécessaires afin d'empêcher le passage soit en s'installant dans un emplacement convenable soit en posant une sutra (obstacle) ou autre chose. Car, le Prophète (s.a.w.) conseille à la personne qui prie de placer une sutra (un bâton ou autre chose) devant elle, si elle prie dans un endroit où le passage d'un individu ou d'un animal est probable (Muslim, Salat, 241, 242). Ne pas placer de sutra est considéré comme makrouh.

Lors des prières en assemblée, il est suffisant que seul l'imam pose une sutra devant lui ; il n'est pas utile que les autres le fassent aussi (Boukhari, Salat, 90). Passer devant la sutra ne constitue pas de problème. Une personne qui passe devant une personne qui prie est responsable mais la prière de la personne n'est pas remise en cause. Cependant dans les grandes mosquées, il est autorisé de passer au loin du lieu de prosternation de la personne qui prie (Qasani, Badai, I, 217).

179. Remonter son pantalon en s'inclinant ou en se prosternant annule-t-il la prière ?

Lorsqu'une personne effectue la prière, elle doit s'abstenir des gestes pouvant remettre en cause la prière, tout comme elle contrôle ses membres, elle doit aussi diriger son cœur envers Allah. Effectuer lors de la prière des mouvements qualifiés comme abusés en quantité (amal al-kathir) et incompatibles avec la prière, annulent celle-ci. Les mouvements simples (amal al-qalil), par contre, n'invalident pas la prière. Bien qu'il n'y ait pas de possibilité de décrire exactement ce que sont les mouvements abusés, il est indiqué dans l'une des définitions qu'il s'agit de donner, à une personne vous observant de l'extérieur, l'impression de ne pas être en train de prier. Les mouvements dits simples sont, quant à eux, les contraires des précédents. Selon une autre définition, les mouvements effectués avec les deux mains sont qualifiés d'abusés, tandis qu'un mouvement effectué d'une seule main est qualifié de simple. Tant qu'il n'y a pas d'obligation, remonter son pantalon ou bien son vêtement en se penchant pour l'inclinaison (ruku) ou la prosternation est considéré comme makrouh car contradictoire au khouchou, cependant cela n'invalide pas la prière (Qasani, Badai, I, 215 ; Marghinani, al-Hidaya, II, 16,17). Alors que remonter le pantalon de façon abusée invalide la prière.

180. Quel est le verdict concernant un mouvement réalisé sans excuse, de façon abusée alors qu'il ne fait pas partie de la prière ?

Selon les Hanafites, effectuer un geste qui ne fait pas partie de la prière, de façon abusée (amal al-kathir) et sans excuse valable invalide la prière. Il est difficile de fixer une limite claire du geste dit abusé (amal al-kathir). Selon certains oulémas, le geste abusé (amal al-kathir) constitue à effectuer, avec les deux mains à la fois, un geste qui ne fait pas partie de la prière, et pour d'autres il s'agit d'effectuer un geste trois fois consécutivement. Selon l'avis préféré, il s'agit de donner, à une personne

vous observant de l'extérieur, l'impression de ne pas être en train de prier. Dans ce contexte, un geste qui ne ressemble pas aux gestes de la prière et qui est en contradiction avec celle-ci, est considéré dans le cadre du mouvement abusé s'il donne l'impression de ne pas être en train de prier, ainsi cela invalide la prière. Une personne qui prie doit évaluer ces gestes lors de la prière et décider de l'annulation ou non en fonction de ces explications (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 385, 406-407).

181. Comment doit terminer sa prière, une personne s'étant assise en pensant qu'elle effectue la dernière partie de la prière ?

En effectuant une prière obligatoire ou surérogatoire, une personne qui, en croyant qu'il s'agit de la dernière rak'a (unité) de la prière alors que ce n'est pas le cas, fait sa position assise et effectue les salutations, alors ; si elle n'a pas tourné son buste en dehors de la direction de la Qibla, si elle n'a pas effectuée d'attitude en contradiction avec la prière comme parler ou rire, alors elle se redresse aussitôt et poursuit les rak'a restantes. Ensuite elle effectue la prosternation de l'oubli à la fin de la prière, ainsi sa prière sera complétée. Cependant, si, sans avoir complété les unités restantes, elle fait ses salutations puis effectue des gestes annulant la prière, alors elle doit reprendre la prière du début et la refaire (Marghinani, al-Hidaya, II, 81 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 311 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 558-559).

182. Dans quelles situations est-il possible de rompre la prière ?

Il est haram (interdit) de rompre la prière sans excuse valable. Cependant il y a des circonstances où il est parfois wajib (nécessaire), parfois moubah (permis) et parfois mustahab (préférable) de rompre la prière. Face à un danger lié à la vie humaine, par exemple afin de secourir une personne qu'on attaque, ou une personne qui tombe dans du feu ou de l'eau, il est wajib de rompre la prière afin de venir en aide à cette personne. Il est moubah de rompre la prière afin d'empêcher la destruction ou le vol d'un bien. Et il est mustahab, pour celui qui prie seul, de rompre la prière afin de se joindre à l'assemblée pour remporter les bénéfiques qui y sont liées (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 504-505).

183. Pendant la prière dans le cas où la mère-le père s'adressent à vous, faut-il cesser la prière ?

Par principe, il n'est pas nécessaire de rompre la prière dans le cas où la mère ou bien le père appelle une personne qui effectue une prière

obligatoire. Cependant si la mère-le père ou bien une autre personne demande de l'aide en raison d'un danger ou bien d'un besoin, alors la personne peut rompre sa prière (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 504-505).

Si la mère ou bien le père appelle une personne qui effectue une prière surérogatoire alors la personne rompt la prière et obéit à ses parents même s'il ne s'agit pas d'un besoin urgent. Mais si les parents ne souhaitent pas que leur enfant effectue la prière et pour cette raison font appel à lui dans le but de rompre sa prière, alors il n'est pas nécessaire de leur obéir. En dehors de cette exception, le fait d'obéir à la mère et au père devance le fait d'accomplir des prières surérogatoires. La preuve de ce jugement est l'histoire de Jurayj (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 504). Son histoire a été transmis par le Prophète lui-même qui a informé que Jurayj, qui avait vécu dans le passé, avait été maudit par sa mère et subi plusieurs difficultés car il n'avait pas répondu à sa mère qui l'interpellait, car occupé à faire des prières surérogatoires (Muslim, Birr, 7, 8).

184. Est-il permis lors de la prière en assemblée, de rompre la prière afin de secourir une personne qui s'est évanouie, qui est tombée suite à une maladie ou faisant une crise cardiaque ?

Dans l'Islam, la préservation de la vie, des biens, de la religion, de la raison et de la descendance est indispensable. Toute chose en vue de les protéger est jugé fardh (obligatoire), tandis que toute chose qui les nuit est jugé haram (interdit) (Shatibi, al-Muwafaqat, I, 31 v.d.). Selon ceci, la vie humaine est très importante et doit être protégée. Et la prière est l'un des cinq principes de la religion et est le pilier de celle-ci (Tirmidhi, Iman, 8 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XXXVI, 344-345, XXXVI, 387).

Ainsi, en situation normale, une prière entamée ne peut être abandonnée. Cependant, il est possible de rompre une prière fardh (obligatoire) ou surérogatoire dans les situations contraignantes dans le but de protéger un bien, une vie et empêcher qu'il arrive un mal à une chose importante quelconque (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 121). À partir de cette considération, il est permis lors d'une prière en assemblée, que les personnes présentes rompent leurs prières et secourent une personne qui s'est évanouie, qui fait une crise cardiaque, qui s'est fait tiré dessus, risque de tomber dans la mer ou dans un fossé et autres situations. Ces personnes doivent par la suite renouveler leur prière (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 276). En effet, Allah a souhaité dans les situations contraignantes de donner la priorité au droit des serviteurs (Sarakhshi, al-Mabsut, II, 186).

185. Après avoir fini la prière, dans le cas où une humidité est observée dans le sous-vêtement que faut-il faire ?

La durée d'attente, après avoir uriné, afin que les gouttes et fuites urinaires restées dans les voies urinaires s'arrêtent complètement, puis le processus de nettoyer le corps de ces fuites urinaires est appelé « istibrâ » dans le jargon de la jurisprudence (fiqh). L'istibrâ est surtout important chez les hommes. En effet, s'il n'est pas question d'état d'excuse (oudhr), les fuites urinaires annulent les ablutions. Et pour cela il est nécessaire d'attendre afin d'évacuer complètement l'urine du corps, et dans ce but il faut un peu bouger, marcher ou bien tousser (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 558). Car, le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **La majorité du châtiment de la tombe est due à l'urine** » (Boukhari, Wudu, 55 ; Ibn Majah, Taharat, 26).

À partir de cette considération, une personne qui malgré le fait d'avoir effectué l'istibrâ, aperçoit de l'humidité dans son sous vêtement après avoir prié, et si elle ne sait pas s'il s'agit d'urine alors elle considère qu'il s'agit de l'eau propre utilisée lors du nettoyage et n'accorde pas d'importance aux waswas (insufflations/doutes). Par ailleurs, si la personne est souffrante de waswas (suspicieuse), il est conseillé qu'elle projette, après l'istibrâ, un peu d'eau sur son organe génital et sur son sous-vêtement, et qu'elle interprète l'humidité qu'elle verra par la suite comme de l'eau et non de l'urine (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 252 ; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 55). Cependant, si la personne qui observe de l'humidité sur son sous-vêtement après la prière et qui sait que cela s'agit d'une goutte d'urine issue avant ou pendant la prière et se souvient du moment de sécrétion, dans ce cas elle est considérée comme ayant effectué la prière sans ablutions car les sécrétions qui proviennent des voies urinaires invalident les ablutions et la prière effectuée sans ablutions doit être renouvelée (Marghinani, al-Hidaya, I, 106). Par ailleurs si la quantité de l'humidité dépasse la paume de la main, elle doit, soit changer son vêtement soit nettoyer la partie souillée.

186. En position de prosternation, relever les pieds du sol pose-t-il un problème pour la validité de la prière ?

Il est suffisant lors de la réalisation de la prosternation de garder posé au sol au moins un des orteils du pied, pendant la durée requise (le temps de dire SoubhanAllah al-Adhim). La prière n'est pas effective si

au moins l'un des deux pieds ne touchent pas le sol pendant cette durée (Aliyyu'l-Qari, Fathu Babi'l-'Inaya, I, 228 ; Shurunbulali, Maraqi'l-falah, 85-86).

187. Est-il possible de prier en état d'ivresse ?

Il faut tout d'abord préciser que les boissons alcoolisées et les drogues sont haram (interdit). Pour cette raison, il n'est pas pensable pour un musulman de boire de l'alcool ou de prendre de la drogue. Cependant une personne qui pratique ce haram est toujours musulman, tant qu'il ne nie pas le caractère haram de ces substances. Par conséquent il est responsable quant à la réalisation des rituels. Cependant comme l'ivresse a un effet sur le cerveau, la prière accomplie dans cet état ne sera pas valide. Allah a ordonné « **O les croyants! N'approchez pas de la Salât alors que vous êtes ivres jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites** » (an-Nisa, 4/43).

Sans aucun doute, les invocations et les rituels sont des actions liées à la perception et la conscience. C'est pour cette raison que dans l'ensemble des rituels, en plus d'être musulman et pubère, la condition d'être sain d'esprit est requise. Afin que les rituels soient admissibles il faut qu'ils soient réalisés avec l'intention de faire des adorations (ibâdat) et avec sincérité. Pour cette raison, il faut que la personne qui va prier, jeûner et effectuer des invocations sache ce qu'elle dit, et soit consciente de ce qu'elle fait, et qu'elle soit raisonnable. A partir de cette considération, quand bien même leur utilisation reste prohibée il faut qu'une personne ayant consommé de l'alcool ou de la drogue effectue ses prières si elle n'est pas ivre à tel point qu'elle ne sait pas ce qu'elle dit, autrement dit, si elle est consciente de ce qu'elle fait et ce qu'elle dit. Il n'y a pas de durée déterminée pour cela.

LES ACTES MAKROUH LORS DE LA PRIÈRE

188. Est-il possible de se ranger à l'arrière alors qu'il y a de la place dans les premiers rangs ?

Lors des prières effectuées en assemblée, veiller à l'organisation et l'ordre des rangs est une des convenances de la prière. Il faut que l'imam apporte une sensibilité particulière à ce sujet et lorsque cela est nécessaire qu'il avertit l'assemblée afin d'organiser les rangs de façon convenable. Le Prophète (s.a.w.) a veillé à ce que les rangs soient alignés et serrés avant le début de la prière, et a prévenu ses compagnons à

différentes occasions à ce qu'il n'y ait pas de vide dans les rangs (Boukhari, Adhan, 71,72 ; Muslim, Salat, 128).

Selon ceci, lors des prières effectuées en assemblée, il n'est pas convenable de se joindre à un imam en restant à l'arrière d'une mosquée alors que les premiers rangs sont vides. Avec ceci, la prière de ceux qui prient en dehors de l'alignement du rang en raison d'excuses reste valable.

189. Est-il convenable que lors de la prière en assemblée, le mouazzin prie seul dans la loge réservée réservée aux mouazzins ?

Lors des prières en assemblée, il faut que les rangs soient alignés, serrés et qu'il n'y ait pas de vide entre les personnes. Le Prophète (s.a.w.) a recommandé dans l'un de ses hadiths concernant l'organisation des rangs : « **Alignez vos rangs, car le bon alignement du rang fait partie du bon accomplissement de la prière** » (Boukhari, Adhan 72, 74, 76 ; Muslim, Salat, 124 ; Abu Daoud, Salat, 96).

À l'intérieur d'une mosquée, même si le fait d'avoir une distance importante entre l'imam et le groupe ne représente pas de gêne pour la jonction, il est makrouh (répréhensible) qu'une personne se joint à l'imam et prie seule loin du groupe tant qu'il n'y a pas d'excuse.

Selon ceci, il n'est pas convenable que le mouazzin reste éloigné du groupe (Qasani, Badai, 1/218). Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à ce que les mouazzin se joignent à l'imam à partir de leur emplacement réservé dans la mosquée, en raison du besoin lié à l'utilisation du micro ou d'une autre excuse.

190. Est-il permis d'effectuer la prière malgré l'envie de faire ses besoins ?

La prière doit être effectuée dans un état de respect et de khouchou et avec la conscience d'être en présence d'Allah. Pour cette raison, il est important d'écarter au maximum les situations pouvant dissiper l'attention lors de la prière. Ainsi, si le temps n'est pas restreint il n'est pas considéré convenable par exemple qu'une personne affamée se mette à prier alors que la table est servie. L'envie de satisfaire ses besoins pouvant nuire au khouchou et dissiper l'attention lors de la prière, il est donc considéré comme makrouh de prier dans cet état. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué que la qualité de la prière d'une personne ne sera pas accomplie si elle a besoin de faire ses besoins ou bien qui se met à prier alors que la table est prête (Muslim, Masajid, 67).

191. Quel est le verdict concernant la récitation, lors de la prière, des sourates selon leur ordre de succession dans le Coran ?

Réciter dans la prière, les versets et sourates selon leur ordre de succession dans le Coran, que ce soit dans une rak'a (unité de prière) ou dans son intégralité avec la deuxième rak'a, est conforme à la sunna. Il est makrouh de réciter une sourate ou un verset qui précède celui qu'on vient de réciter. Cependant cela n'invalide pas la prière. L'ordre de succession dont il est question ici n'est en réalité pas un wajib (nécessaire) de la prière mais de la récitation (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 148, 269). L'opinion selon laquelle le respect à l'ordre est wajib, s'appuie sur l'acceptation selon laquelle l'ordre des sourates et des versets ne vient pas des individus mais est déterminé par le Prophète (s.a.w.). Cependant bien que les oulémas sont d'accord sur le fait que l'ordre des versets, à l'intérieur des sourates, est déterminé (tawqif), ils sont néanmoins partagés sur le fait que l'ordre des sourates est également déterminé. Pour cette raison, il y a eu différentes opinions avancées au sujet de la récitation selon l'ordre des sourates. Selon l'école Hanafite, il est nécessaire de réciter en suivant l'ordre des versets mais aussi des sourates. Quant aux événements tels que celui où le Prophète (s.a.w.) a récité, dans une prière de nuit, d'abord la sourate an-Nisa puis la sourate Ali'Imran, sans donc respecter l'ordre, ont été comptés comme des faits réalisés avant la détermination de l'ordre des sourates (Nawawi, Sharhu Muslim, VI, 62). Aussi il a été considéré comme makrouh de sauter uniquement un seul verset ou une seule sourate pendant la récitation lors de la prière. Cependant cela consiste en un élément makrouh d'un niveau plus faible. Dans la rak'a suivante si un passage plus loin va être récité, le plus convenable est de réciter en sautant au moins deux versets ou deux sourates.

Certains parmi les oulémas ont affirmé qu'il serait makrouh de ne pas suivre l'ordre de succession, seulement pour les prières fardh (obligatoire) et non pour les prières surérogatoires (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 148, 269). Tandis que ceux ayant une opinion inverse ont rapporté cet argument : En entendant Bilal en train de réciter, en prenant dans telle sourate et dans telle autre, pendant le tahajjoud qui est une prière surérogatoire, le Prophète (s.a.w.) lui a dit « **Lis la sourate comme elle se présente** » (Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, III, 629).

Pour conclure, il est makrouh de ne pas respecter l'ordre de succession des sourates et des versets lors de la prière. Cependant, ceci ne cause pas l'annulation de la prière et donc son renouvellement.

192. Est-il possible de prier avec un vêtement comportant une image ?

Il est makrouh de faire la prière avec un vêtement sur lequel figure des images d'être-vivant. Il vaut mieux, si possible, de changer ou ôter ces vêtements avant de faire la prière. Même s'il est makrouh d'effectuer la prière avec un tel vêtement, la prière effectuée ainsi reste tout de même valide (Marghinani, al-Hidaya, II, 25). Cependant, les vêtements comportant de très petites illustrations qui ne sont pas visibles facilement lorsqu'une personne les observe ne figurent pas dans ce cadre.

LES PRIÈRES QADÂ (LE RATTRAPAGE DES PRIERES)

193. Quelle est la preuve concernant la prière qadâ ?

Bien qu'il n'y ait pas d'expression définie dans le Coran concernant le rattrapage des prières non réalisées en temps, le Prophète (s.a.w.) a rattrapé les prières non effectuées dans les temps et a conseillé à ses compagnons de faire ainsi.

Le Noble Messager (s.a.w.) a recommandé « **Celui qui oublie d'accomplir une prière ou dormait quand il fallait la faire, son expiation consiste à l'accomplir dès qu'il s'en souvient** » (Boukhari, Mawaqitu's-Salat, 37 ; Muslim, Masajid, 315). Aussi le Prophète (s.a.w.) lors de la bataille de la Tranchée (Khandaq) n'a pas pu effectuer la prière de l'asr en raison de l'intensification de la bataille; suite à cela il a maudit en disant « **Ils nous ont occupés au détriment de la prière du milieu, la prière du 'asr (2). Qu'Allah remplisse leurs maisons et leurs tombes de feu !** » et a rattrapé la prière de l'asr entre celle du maghrib et de l'icha (Muslim, Masajid, 205). Par ailleurs, au retour de la conquête de Khaybr, ils sont restés endormis là où ils avaient campé et ils ont rattrapé la prière de Fajr, qu'ils avaient manqué, après le lever du soleil (Muslim, Masajid, 309).

Les cinq prières obligatoires quotidiennes ainsi que celle du witr peuvent être rattrapées. La prière du Fajr manquée doit être rattrapée avec la sunna (deux rak'a avant le fardh) si on va l'effectuer avant la prière de Dhohr. De plus, les quatre rak'a sunna de la prière de dhohr peuvent être effectuée après les quatre rak'a obligatoires tant que le temps de prière de dhohr ne s'est pas écoulé. D'un autre côté, les prières manquées se rattrapent comme elles ont été manquées, c'est-à-dire en tant que musafir (voyageur) si la prière a été manquée en étant en

voyage, et en tant que muqim (résident) si elle a été manquée dans cet état (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 220).

Il n'y a pas de hadith quelconque concernant le rattrapage des prières manquées volontairement, sans qu'il y ait d'excuses valables tels que l'oubli ou le sommeil. Cependant, ceci ne signifie pas qu'il ne faut pas rattraper ces prières manquées volontairement. En effet, la preuve qu'il faut rattraper un rituel obligatoire volontairement manqué repose sur la recommandation du Prophète de faire l'expiation du jeûne et le rattrapage du jour manqué, à la personne qui a rompu son jeûne volontairement en ayant eu des rapports sexuels durant le Ramadan (Bayhaqī, Sunan al-Kubra, IV, 382). D'un autre côté, si l'on doit prendre en considération le fait que le Prophète (s.a.w.) a rattrapé les prières manquées en raison d'une excuse valable et qu'il a ordonné à ses compagnons de faire ainsi, nous pouvons conclure qu'il est primordialement nécessaire de rattraper les prières manquées sans excuse valable (Nawawi, al-Majmu, III, 68).

194. À quel moment l'on ne peut pas faire la prière qadâ ou la prière surérogatoire ?

Il a été interdit de réaliser certains des rituels à certains moments. Ces moments sont appelés Karâha. Il a été rapporté ainsi par Uqba ibn Amir al-Juhani : « **Le Prophète (s.a.w.) nous a interdits de prier ou d'enterrer nos morts pendant trois horaires : Lorsque le soleil monte au-dessus de l'horizon de la longueur d'une ou deux lances, au moment où le soleil parvient au zénith jusqu'à ce qu'il décline et au moment où le soleil devient jaunâtre jusqu'à ce qu'il se couche** » (Muslim, Mousafirin, 293; Abu Daoud, Janaiz, 55 ; Tirmidhi, Janaiz, 41).

Aucune prière ne peut être effectuée aux trois moments indiqués dans ce hadith. Le début et la fin de ces moments dans le contexte des régions tempérées sont les suivants :

- a) à partir du lever du soleil, jusqu'à 40-50 minutes plus tard,
- b) lorsque le soleil se trouve tout juste au sommet (la période de 10 minutes avant le temps de la prière de dhohr),
- c) le moment avant le coucher du soleil, depuis le moment où il n'éblouit plus jusqu'à son coucher (40-50 minutes avant le coucher du soleil jusqu'au commencement du temps de la prière de maghrib (Marghinani, al-Hidaya, I, 265-269).

Tout comme il n'est pas possible de rattraper, à ces moments dits karâha, les prières manquées, les prières wajib comme le witr, il est

également interdit de faire la prière funéraire pour le défunt préparé avant le moment karâha. Par contre, la prière funéraire du défunt que l'on prépare pendant ces moments karâha peut être réalisée. Il n'est pas possible, à ces moments, d'effectuer une prosternation de récitation pour un verset de prosternation lu auparavant. Cependant, la prosternation de la récitation d'un verset lu pendant le moment de karâha peut être effectué à ce moment même s'il est plus vertueux de la réaliser plus tard.

Lors du moment de karâha d'avant le coucher du soleil, il est possible d'effectuer les rak'a (unités) fardh de la prière de l'asr uniquement de ce jour. Cependant il est makrouh de retarder sans excuse valable la prière de l'asr jusqu'à ce moment.

En dehors de cela, il est aussi makrouh d'effectuer des prières surrogatoires seulement lors des moments suivants :

- a) entre le imsak jusqu'au lever du soleil, en dehors de la prière sunna du Fajr,
- b) après la réalisation de la prière de l'asr jusqu'au coucher du soleil,
- c) avant d'accomplir les rak'a fardh de la prière de maghrib
- d) le vendredi, après que le prédicateur (Khâtib) ait pris sa place au minbar (Marghinani, al-Hidaya, I, 269-271). Il a été rapporté par Abu Sa'ïd al-Khudri : « **J'ai entendu le Prophète (s.a.w.) dire ainsi : Il n'y a pas de prière après le sobh jusqu'à ce que le soleil se lève ni après le 'asr jusqu'à ce que le soleil se couche** » (Abu Daoud, Tatawwu, 9 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, I, 271).

195. Est-il permis, entre l'imsâk et le lever du soleil, d'accomplir une prière qadâ ou surrogatoire en dehors des rawâtib de la prière de Fajr ?

Bien qu'il soit plus convenable d'effectuer tout d'abord la prière du temps dans lequel on est, tant qu'il n'y a pas de risque de rater celle-ci, il est possible de faire des prières de rattrapage. D'après cela, il est possible de faire des prières de rattrapage durant le temps qui reste après avoir effectué les rawatib (sunna) du Fajr jusqu'au lever du soleil.

A partir de l'aube, il n'est pas possible d'effectuer des prières sunna et surrogatoires en dehors des deux rak'a (unité) sunna de la prière de Fajr. En effet, bien que le Prophète (s.a.w.) accordait énormément d'importance aux prières, il n'a pas fait de prières, à l'aube, en dehors des deux rak'a sunna du Fajr (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 134-135).

Il a été accepté comme étant makrouh d'effectuer des prières surrogatoires après avoir fait la prière du Fajr en raison de la riwâya (transmission) (Boukhari, Mawaqitu's-Salat, 30) selon laquelle le Prophète (s.a.w.) a interdit de faire des prières surrogatoires après la prière du Fajr jusqu'à ce que le soleil monte au-dessus de l'horizon de la longueur d'une lance, et également après la prière de l'asr jusqu'au coucher du soleil (Marghinani, al-Hidaya, I, 269).

196. Comment formuler l'intention pour une prière qadâ ?

Il est essentiel pour la personne qui va effectuer une prière de rattrapage de formuler son intention après avoir déterminé la prière qu'elle va effectuer. Cependant, si elle doit rattraper plusieurs prières manquées, tout comme elle peut formuler son intention en disant « dans l'intention d'effectuer la première prière de Fajr/ de Dhohr / de l'Asr / de Maghrib / de Icha que je n'ai pas pu effectuer à temps », elle peut aussi dire « pour la dernière prière de Fajr/ de Dhohr / de l'Asr / de Maghrib / de Icha que je n'ai pas pu effectuer à temps ».

197. Une prière peut-elle être effectuée avec l'intention de réaliser une prière qadâ et surrogatoire à la fois ?

Une prière ne peut pas être effectuée avec l'intention à la fois de qadâ (rattrapage) et surrogatoires à la fois. Il faut formuler son intention en ayant déterminé de façon certaine au préalable la nature de la prière à effectuer. Si une prière est effectuée avec l'intention de rattrapage et de rawatib à la fois, alors cette prière sera une prière de rattrapage. La prière de rattrapage et la prière rawatib/sunna ne sont pas accomplis tous les deux à la fois (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 73).

198. Une personne ayant des prières manquées peut-elle effectuer les prières rawâtib ?

Selon l'école Hanafite, les personnes qui ont des prières à rattraper doivent aussi effectuer les prières rawatib qui se font avant et après les prières obligatoires. Et elles doivent rattraper les prières manquées à la première occasion.

Selon l'école Chafiite, une personne qui doit rattraper des prières, tant qu'elle n'a pas effectué le rattrapage de l'ensemble des prières elle ne peut effectuer y compris les prières de fête et de witr, aucune prière surrogatoire, que ce soit Sunna appuyée (Sunna Muakkada) ou Sunna

légère (Sunna Mukhaffafa / Ghayr Muakkada). Une personne qui a des prières de rattrapage doit consacrer tout son temps pour le rattrapage de celles-ci. De plus, il n'est pas permis de faire des prières surrogatoires car en dehors des choses impératives dont il est difficile d'abandonner telles que le sommeil ou le travail comme moyen de subsistance, elle doit tout son temps pour le rattrapage des prières manquées (Dimyâti, Hashiyatu i'ânati't-tâlibîn, I, 39-40).

199. Les prières rawatib peuvent-elles être réalisées plus tard ?

Les cinq prières quotidiennes obligatoires non effectuées à temps ainsi que celle du witr qui est wajib doivent être rattrapées. Les prières rawatib qui n'ont pas été effectuées, ne sont pas rattrapées après que soit écoulé le temps de la prière en question. Cependant la prière du Fajr qui n'a pas été effectuée à temps, si elle est rattrapée le même jour avant le déclin (zawal) du soleil, elle est rattrapée avec les deux rak'a sunna (Maw-sili, al-Ikhtiyar, I, 223). En effet, le Prophète (s.a.w.) a effectué le rattrapage de la prière du Fajr qu'il n'a pu réaliser à temps, avant le moment du midi en faisant aussi les prières rawatib du Fajr (Abu Daoud, Salat, 11).

Et aussi une personne qui a commencé par les rak'a fardh de Dhohr dans le but de rattraper l'assemblée, doit, après le fardh accompli, réaliser la partie rawatib qu'elle n'a pu réaliser. Elle peut effectuer celle-ci aussi bien avant qu'après le dernier rawatib.

200. Lorsqu'une prière manquée est réalisée ultérieurement, le péché d'avoir remis la prière au qadâ est-il pardonné ?

Les affaires de la vie quotidienne, l'art et les métiers, le travail et les déplacements effectués pour la subsistance des membres de la famille ne représentent pas d'excuses valables pour remettre la prière à plus tard. Il est indiqué dans le Coran : « **des hommes que ni le négoce, ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la Salât et de l'acquiescement de la Zakât, et qui redoutent un Jour où les cœurs seront bouleversés ainsi que les regards** » (an-Nur, 24/37).

Rater la prière alors qu'il n'y ait d'excuses valable comme l'oubli ou le sommeil est un grand péché. Il faut absolument rattraper quelle que soit la manière, les prières qui n'ont pas été effectuées en temps. Une personne qui n'a pas pu effectuer sa prière en raison d'une excuse valable est non seulement, pas responsable quant à cela mais peut accomplir aussi son devoir en rattrapant celle-ci. Notre Prophète a recommandé : « **Celui qui**

oublie d'accomplir une prière ou dormait quand il fallait la faire, son expiation consiste à l'accomplir dès qu'il s'en souvient. Il n'a d'autre expiation que cela » (Boukhari, Mawaqitu's-Salat, 37 ; Muwatta, Wuqûl, 25).

Une personne qui n'a pas réalisé la prière par négligence et par paresse, est considérée comme ayant accompli son devoir dès lors qu'elle a rattrapé cette prière. Tandis que pour se débarrasser du péché de ne pas avoir effectué la prière à temps, la personne doit se repentir (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 85 ; Qurtubi, al-Jami XI, 178).

201. Les prières manquées par une personne peuvent-elles être rattrapées par une autre ?

Pour les rituels effectués uniquement avec le corps, il n'est pas considéré comme valable le fait qu'il soit effectué par une autre personne (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 535 ; Shayhizade, Majma'u'l-anhur, I, 455). En effet, chacun va rendre comptes de ses propres actions (al-Isra, 17/13 ; Ya-sin, 36/54 ; at-Tur, 52/16, 21 ; al-Muddaththir, 74/38). À partir de cette considération, une personne ne peut pas effectuer le rattrapage des prières obligatoires d'une personne décédée ou encore en vie. Par conséquent, chacun doit prendre le soin de réaliser ses rituels tant qu'il est en vie et qu'il est en bonne santé, et de ne pas se présenter auprès d'Allah sans avoir accompli son devoir.

202. Est-il possible de rattraper en assemblée les prières manquées ?

Il est possible d'effectuer les prières de rattrapage en groupe à condition d'effectuer la même prière de rattrapage que l'imam (Marghinani, al-Hidaya, I, 377; Harashi, Sharhu Mukhtasar, II, 39). En effet, durant les conditions difficiles de la bataille de la Tranchée (Khandaq), le Messager d'Allah (s.a.w.) n'a pas eu l'opportunité de faire les quatre prières quotidiennes ; par la suite lorsque les conditions se sont présentées il a effectué ces prières en assemblée en dirigeant ses compagnons. Les propos d'Abdullah b. Masud concernant les faits sont ainsi : « **Les polythéistes ont détourné le Prophète de 4 prières prescrites le jour de la bataille de la tranchée (khandaq), après le passage d'un certain temps de la nuit, il a ordonné à Bilal de faire l'adhan. Puis Bilal fit l'Iqâma et le Prophète et ses compagnons ont priés Ad-Dhour. Puis Bilal fit l'Iqâma et ils ont prié al 'Asr. Puis il fit l'Iqâma et ils ont prié al-Maghrib. Puis Bilal fit l'Iqâma et ils ont prié al 'Icha** » (Tirmidhi, Salat, 20 ; Nasai, Mawaqit, 55 ; Tecrid Tercemesi, II, 535).

203. Peut-on poursuivre la prière qadâ alors que l'appel à la prière se prononce ?

Lorsqu'une prière de rattrapage est effectuée alors que l'appel à la prière se prononce, cela ne pose pas de souci pour la prière de rattrapage qui est en train de se réaliser. Il n'y a pas de moment défini pour rattraper les prières manquées. En dehors des moments karâha, il est possible de faire des prières de rattrapage à tout moment. Ces moments durant lesquels il n'est pas possible d'effectuer la prière ont été indiqués dans un propos rapporté par Uqba ibn Amir : « **Le Prophète (s.a.w.) nous a interdit de prier ou d'enterrer nos morts pendant trois horaires : Lorsque le soleil monte au-dessus de l'horizon de la longueur d'une ou deux lances, au moment où le soleil parvient au zénith jusqu'à ce qu'il décline et au moment où le soleil devient jaunâtre jusqu'à ce qu'il se couche** » (Muslim, Mousafirin, 293; Abu Daoud, Janaiz, 55; Tirmidhi, Janaiz, 41).

Lors du moment de karâha d'avant le coucher du soleil, il est uniquement possible de réaliser les rak'a (unités) fardh (obligatoire) de la prière de l'asr de ce jour. Cependant retarder la prière de l'asr jusqu'à ce moment sans excuse valables est makrouh.

204. Est-il obligatoire de suivre un ordre pour le rattrapage des prières manquées ?

Le fait de veiller ou non à l'ordre parmi les prières qui vont être rattrapées varie en fonction de la situation de la personne qui va effectuer ses prières. Selon ceci, les personnes qui n'ont pas six prières ou plus, appelées « sahib-i tartib », commencent à rattraper leurs prières manquées dans l'ordre, ensuite elles effectuent la prière fardh du moment. Selon les Hanafites, se conformer à cette ordre est wajib pour les « sahib-i tartib » (Samarkandi, Tuhfa, II, 231; Aliyyu'l-Qâri, Fathu bâbi'l-'inâya, I, 357). Ceux qui ne sont pas sahib-i tartib ne sont pas obligés de suivre un ordre pour les prières de rattrapage.

205. Peut-on rattraper une prière manquée alors que le temps d'une prière fardh a débuté ?

Si une personne doit rattraper des prières et si celles-ci sont inférieures à six, autrement dit que la personne est considérée comme sahib-i tartib, elle réalise tout d'abord la prière laissée au rattrapage puis le fardh de la prière du moment. Si les prières laissées au rattrapage sont au nombre de six ou plus, autrement dit que la personne n'est pas

sahib-i tartib, alors elle peut effectuer sa prière de rattrapage à n'importe quel moment en dehors des moments karâha (Haddad, al-Jawhara, I, 80 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 221-223).

206. Une femme venant d'avoir ses règles pendant le temps d'une prière qu'elle n'avait pas encore effectué, doit-elle rattraper cette prière plus tard ?

Une femme moukallaf (responsable) vis-à-vis de la prière, si elle a ses règles avant d'avoir effectuée sa prière alors que le temps de prière a débuté, alors selon les Hanafites elle n'est plus responsable quant à la réalisation du rattrapage de cette prière. En effet, la réalisation de la prière devient fardh à la fin du temps de la prière, si celle-ci n'a pas été effectuée avant. De ce point de vue, lorsqu'une femme s'endort dans un état de non-règle et se réveille en étant réglée, alors elle est considérée comme ayant eu ses menstrues au moment où elle s'est réveillée et n'effectue pas la prière du moment. Face à cela, une femme réglée qui s'endort et se réveille après le moment de la prière et observe qu'elle n'est plus réglée, alors par précaution elle est considérée comme n'ayant plus ses règles à partir du moment où elle s'est endormie et doit alors rattraper la prière du moment (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 485).

LES PRIÈRES SUREROGATOIRES

207. Quelle est l'origine des prières rawatib effectuées avec les prières obligatoires ?

Le Prophète (s.a.w.) a effectué des prières rawatib avant et après les prières fardh et l'a conseillé à sa oumma. Pour cette raison, les prières rawatib (régulières) doivent être accomplies dans la mesure du possible. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué dans l'un de ces hadiths : « **Celui qui fait avec assiduité 12 unités de prière dans le jour et la nuit rentre dans le paradis : quatre avant le dhohr, deux après le dhohr, deux unités de prière après le maghrib, deux unités de prière après le 'icha et deux unités de prière avant le fajr** » (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 101). Et concernant la prière de l'après-midi il a affirmé : « **Qu'Allah fasse miséricorde au celui qui aura accompli quatre Rak`a surérogatoires avant la prière d'al-Asr** » (Abu Daoud, Tatawwu, 8).

Et dans un autre de ces hadiths il a ordonné ainsi : « **La première des choses dont les gens rendront compte le Jour de la**

Résurrection, sera leur prière. Notre Seigneur, exalté soit-Il, dira aux anges, bien qu'Il est plus Savant : 'Regardez si Mon serviteur a parfait ses prières ou si elles sont incomplètes. Si elles sont parfaites, elles seront inscrites comme telles, mais si elles sont déficientes, Il dira : 'Regardez si Mon serviteur a effectué des prières surrogatoires'. S'il en a accompli, Allah dira: 'Complétez les actions obligatoires de Mon serviteur par ses actes surrogatoires.' Ensuite, toutes ses œuvres seront alors examinées de la même manière. » (Abu Daoud, Salat, 151 ; Tirmidhi, Salat, 193).

208. Y a-t-il un inconvénient à ne pas faire les prières rawatib ?

Les prières rawatib accomplis avant et après les prières fardh se divisent en deux groupes à savoir sunna muakkada (sunna appuyé) et sunna mukhaffafa ou ghayr-muakkada (sunna légère). Les sunna muakkada désignent les prières que le Prophète (s.a.w.) a couramment effectuées mais qu'il a abandonnées par moment afin de montrer que celles-ci ne sont pas obligatoires ; tandis que les sunna mukhaffafa (ghayr-muakkada) sont celles qu'il a effectuées par moment et abandonnées par moment. Les sunna mukhaffafa sont également appelées mustahab. Il n'est pas correct d'abandonner les sunna muakkada sans excuses valables. Le fait de les abandonner sans excuses valable sera une attitude fautive et incorrecte ; cependant cela ne nécessitera pas de châtement. Tandis que les sunna mukhaffafa peuvent être abandonnées par moment et sans excuses valables (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 218-221 ; II, 170, 451-453).

209. Est-il plus vertueux de faire les prières surrogatoires à la mosquée ou chez soi ?

Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de faire les prières fardh (obligatoire) en assemblée et a recommandé que « **La prière en assemblée dépasse la prière de la personne seule de 27 degrés** » (Boukhari, Adhan, 30 ; Muslim, Masajid, 249-250). Dans un autre de ces hadiths il a recommandé « **Si les gens savaient ce qu'il y a comme récompense dans le fait d'arriver tôt à la prière, ils accourraient. Et si ils savaient ce qu'il y a comme récompense dans les prières du 'icha et du sobh ils y viendraient même en rampant** » (Boukhari, Adhan, 32).

Le Prophète (s.a.w.) que ce soit avant et après les cinq prières obligatoires quotidiennes, ou que ce soit indépendamment des prières obligatoires, effectuait des prières rawatib et surrogatoires. Il indiquait qu'il

était plus convenable de faire les prières rawatib et surérogatoires à la maison. Il a ordonné dans l'un de ses hadiths : « **O gens ! Priez dans vos maisons, car la meilleure prière de l'homme est celle faite chez lui sauf les prières obligatoires** » (Boukhari, Adhan, 81 ; Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 213). Tandis que dans un autre de ses hadiths, le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Quand l'un de vous effectue la prière dans la mosquée, il devrait réserver une partie de sa prière pour sa maison, car Allah ferait la prière comme un moyen d'améliorer sa maison** » (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 210 ; Ibn Majah, Iqamatu's-Salat, 186); de plus il a émis un avertissement en disant « **Effectuez une partie de vos prières (Nawafil) dans vos maisons et ne faites pas de vos maisons des tombes** » (Boukhari, Salat, 52).

Selon ceci, même s'il est possible d'effectuer l'ensemble des prières surérogatoires à la mosquée, y compris les rawatib, il est plus vertueux de les faire chez soi.

210. Une personne exerçant un métier dans les secteurs de soins ou de sécurité peut-elle ne pas prier les rawatib et effectuer uniquement les prières fardh ?

Les prières rawatib avant et après les prières fardh sont considérées comme des rituels préparatoires pour les prières obligatoires et permettent de compléter les manques qui peuvent apparaître dans celles-ci et sont considérées comme des manifestations de l'affection éprouvée au Prophète (s.a.w.). C'est pourquoi, il a été conseillé d'effectuer au maximum ces prières.

En effet, dans certains de ses hadiths, le Messager d'Allah a affirmé que le fidèle lorsqu'il va devoir rendre des comptes le jour du jugement dernier, les prières obligatoires manquantes seront complétées par les prières surérogatoires. Dans un hadith du Prophète (s.a.w.) rapporté par Abu Hurayra (r.a.) il est dit :

« **La première des choses dont les gens rendront compte le Jour de la Résurrection, sera leur prière. Notre Seigneur, exalté soit-Il, dira aux anges, bien qu'Il est plus Savant : 'Regardez si Mon serviteur a parfait ses prières ou si elles sont incomplètes. Si elles sont parfaites, elles seront inscrites comme telles, mais si elles sont déficientes, Il dira : 'Regardez si Mon serviteur a effectué des prières surérogatoires'. S'il en a accompli, Allah dira : 'Complétez les actions obligatoires de Mon serviteur par ses actes surérogatoires.'** Ensuite,

toutes ses œuvres seront alors examinées de la même manière » (Tirmidhi, Salat, 193 ; Abu Daoud, Salat, 151 ; Nasai, Salat, 9, Ibn Majah, Iqama, 202).

Il faut ainsi prier les rawatib régulièrement avec les prières fardh. Ceux qui disposent d'excuses valables importantes peuvent en cas de nécessité abandonner ces sunna à condition de ne pas en faire une habitude.

211. Afin de rattraper l'assemblée pour la prière de Fajr, est-il possible de ne pas prier les rawatib du Fajr ?

La plus solide parmi les sunna est la prière de deux rak'a effectuée avant la prière obligatoire du Fajr. Car il existe des propos transmis par le Prophète (s.a.w.) au sujet de cette prière, qui n'ont pas été évoqués au sujet des autres prières surérogatoires, selon lesquels cette prière possède de très nombreuses vertus. Le Prophète (s.a.w.) a affirmé que « **Les deux unités de prière du fajr sont meilleures que la vie d'ici-bas et ce qui s'y trouve** » (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 96).

Lorsque l'Iqama est prononcé pour une prière fardh quelconque ou bien lorsque l'imam a commencé la prière, alors qu'il est makrouh de faire une prière surérogatoire et qu'il faut participer à l'assemblée, les deux rak'a rawatib de Fajr font exception à cette règle en raison des vertus qu'elles possèdent (Qasani, Badai', I, 297). Lorsque les opportunités se présentent il ne faut pas rater les vertus.

A partir de cette considération, si une personne pense pouvoir arriver à rattraper la dernière unité ou bien selon certaines opinions la dernière position assise de la prière fardh du Fajr effectuée en assemblée, alors elle doit effectuer la prière rawatib. Par contre, celui qui doute de rater la totalité des rak'a fardh (unités obligatoires) pendant qu'elle effectue la prière rawatib, alors elle doit rompre la prière rawatib et participer à l'assemblée (Ibn Maza, al-Muhit, I, 448-449 ; Ibn Abidin, Rad- du'l-Muhtar, II, 510-511).

212. Est-il possible de prier en quatre rak'a les derniers rawatib des prières de Dhohr et Icha ?

Tout comme il est possible d'effectuer les deux dernières rak'a (unités) des prières de Dhohr et Icha, en deux rak'a, il est aussi possible de les effectuer en quatre rak'a. En effet, tout comme il existe des transmissions indiquant que le Prophète (s.a.w.) a effectué et a conseillé de faire le dernier rawatib de Dhohr en quatre rak'a, (Abu Daoud, Tatawwu, 7; Tirmidhi, salat, 205), il en existe aussi d'autres dans lesquels il effectue et conseille

d'effectuer celle-ci en deux rak'a (Boukhari, Tahajjoud, 29, 34; Abu Daoud, Tatawwu, 1). Etant donné que les transmissions indiquant deux rak'a sont plus solides et réputées, cette pratique a été choisie et pratiquée dans la généralité.

213. Pourquoi invoque-t-on « Allahumma Salli » et « Allahuma Barik » dans la première position assise des rawâtib de Asr et Icha et « Soubhanaka » au début de la troisième rak'a ?

Chez les Hanafites, en dehors des premiers rawatib des prières de Dhohr et du vendredi, comme les deux rak'a (unités) des prières surérogatoires en général sont considérées comme autonomes, alors les premières positions ont le même statut que les dernières positions assises. Pour cette raison, lors des premières positions assises des prières surérogatoires effectuées avant les prières fardh de l'Asr et de l'Icha, les invocations « Allahumma Salli » et « Allahuma Barik » sont récitées. Pour la même raison après s'être redressée de la première position assise l'invocation de Soubhanaka est récitée lors du commencement de l'unité suivante (Bilmen, Ilmihal, p. 141-142).

214. Au bout de combien de rak'a est-il plus vertueux de faire les salutations dans les prières surérogatoires en dehors des prières rawâtib ?

Selon les Hanafites, il est plus vertueux d'effectuer les salutations toutes les deux rak'a (unités) pour les prières surérogatoires effectuées la nuit, et toutes les quatre rak'a pour celles effectuées le jour. Il est makrouh d'effectuer plus de quatre rak'a avec une salutation pour les prières effectuées le jour, et plus de huit rak'a avec une salutation pour les prières de nuit (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 231- 233; Aliyyu'l-Qârî, Fathu bâbi'l-'inâya, I, 331).

Pour les Chafiïtes, il faut faire les salutations toutes les deux rak'a des prières surérogatoires qu'elles soient effectuées de jour ou de nuit (Mawardi, al-Hâvi, II, 289 ; Marghinani, al-Hidaya, II, 37,38).

215. Comment s'effectue la prière du besoin (Salat al Hâja) ?

Afin d'obtenir quelque chose dont il a besoin, le musulman doit essayer de fournir l'effort et le travail nécessaire et attendre le résultat de la part d'Allah. Avec ceci, il est convenable à ce qu'il effectue des prières pour obtenir l'agrément d'Allah en faveur d'un souhait qui appartient à cette vie mais aussi à celle de l'au-delà. Le nom donné à cette prière effectuée est la prière du besoin (salat al hâja). A ce sujet le Messenger

d'Allah (s.a.w.) a recommandé : « **Quiconque s'apprête à solliciter Allah ou même quelqu'un parmi les fils d'Adam pour accomplir une affaire, qu'il fasse convenablement ses ablutions et qu'il accomplisse deux rak'a. Ensuite, il aura à louer Allah le Très Haut, à prier sur le Prophète (s.a.w.) et à formuler :**

« **Il n'y a nulle autre divinité en dehors d'Allah le Très Clément, le Tout Généreux. Gloire à Allah Seigneur du Trône immense. Louange à Allah, Seigneur de l'univers. Je te demande tout ce qui implique Ta miséricorde et Ton pardon, de me préserver de tout péché, de m'accorder les bonnes actions, d'accomplir le bien. O Allah ! Ne laisse aucun péché à mon actif que tu ne me pardonnes pas, ni de souci que Tu ne dissipes pas, ni une chose revêtue de ton agrément que Tu n'accomplis pas (en notre faveur) O Miséricordieux des miséricordieux** » (Tirmidhi, Salat, 236 ; Ibn Majah, Iqamat'u-Salat, 189).

Il est possible d'effectuer la prière du besoin sous forme de deux ou quatre rak'a (unités). Il y aussi des riwâya (transmissions) selon lesquelles il est possible de faire cette prière en douze rak'a. Une personne qui va effectuer cette prière en quatre rak'a, doit réciter dans la première rak'a la sourate Fâtiha puis trois fois le Verset du Trône (Ayat al Kursi), ensuite dans les trois autres rak'a elle doit réciter une fois la sourate Fâtiha et une fois les sourates al-Ikhlâs, al-Falaq et an-Nas. Ensuite elle effectue l'invocation qui figure ci-dessus (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 472-473).

216. **Quel est le verdict concernant la prière Tahiyat al-Masjid (prière de salutation de la mosquée) ? Est-il permis de la réaliser dans les moments Karâha (temps pendant lesquels la prière est interdite) ?**

Il est sunna d'effectuer la prière Tahiyat al-Masjid lorsqu'on rentre dans une mosquée. En effet, le Prophète (s.a.w.) a ordonné concernant cette prière : « **Lorsque l'un d'entre vous rentre à la mosquée, qu'il ne s'assoit pas avant d'avoir prié deux rak'a (unités de prière)** » (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 69).

La prière tahiyat al-masjid s'effectue selon les Hanafites sous forme de deux ou quatre rak'a, tandis que selon les Mâlikites elle s'effectue sous forme de deux rak'a. Bien que selon les Chafiites, il s'agit d'une prière de deux rak'a, les Chafiites et les Hanbalites ont affirmé qu'il est possible dans cette intention d'effectuer autant de prière souhaitée.

Les Hanafites sont convaincus qu'il n'est pas possible d'effectuer la prière tahiyat al-masjid dans les moments karâha où il est jugé

makrouh d'effectuer des prières surrogatoires. Pour les Chafiites, la prière tahiyat al-masjid n'étant pas une prière absolue mais faisant partie des prières surrogatoires liées à une raison, il est de ce fait possible de l'effectuer pendant ces moments (Shirbini, Mughni'l-Mukhtaj, I, 200).

Lorsqu'une personne entre à la mosquée alors que l'adhan est prononcé, tandis qu'il est makrouh d'effectuer cette prière pour les Hanafites, il ne l'est pas pour les Chafiites. Cependant, les juristes musulmans (faqih) sont d'accord sur le fait qu'il est makrouh de faire la prière tahiyat al-masjid pour celui qui entre à la mosquée pendant que le mouazzin prononce l'iqâma ou bien lorsque la prière en assemblée commence.

Les Hanafites ont affirmé que lors de la prière du vendredi, lorsqu'une personne entre dans une mosquée alors que le prédicateur (khâtib) se trouve au minbar, celle-ci doit s'asseoir et écouter le sermon (khutba) et que la réalisation de la prière tahiyat al-masjid est makrouh dans ce cas. Tandis que pour les Chafiites, à condition de ne pas la prolonger et sans dépasser les deux rak'a, cette prière peut être effectuée.

Il est mustahab (préférable) que celui qui entre à la mosquée mais qui ne peut effectuer cette prière en raison de ses préoccupations ou bien des horaires de karâha, qu'il récite alors l'invocation suivante : "Subhannallah Walhamdulillah Wala Ilaha Illallah Wallahu Akbar" ; certains oulémas y ont ajouté la formule "wa la hawla wa la qouwata illa billah al-'aliy al-'adhim".

Les Hanafites ont affirmé que le fait d'accomplir une prière quelconque ou bien une prière fardh en assemblée, sont suffisants pour honorer la mosquée, par conséquent ils ont indiqué qu'une personne qui entre dans une mosquée en vue d'effectuer une prière fardh de deux rak'a ou bien une prière surrogatoire, sera considérée comme ayant effectué la prière tahiyat al-masjid, même si elle ne formule pas l'intention, et qu'elle obtiendrait les mérites (thawab) qui y sont accordés (Qasani, Badai', I, 190-191).

La salutation du Masjid al-Haram s'effectue avec le tawaf ; quiconque y entre dans l'intention du tawaf, qu'il effectue son tawaf aussitôt, tandis que quiconque y pénètre sans avoir l'intention d'effectuer la tawaf, alors il doit effectuer la prière tahiyat al-masjid.

217. Une personne qui entre à la mosquée alors que l'on récite le Coran, peut-elle prier la Tahiyat al-Masjid ?

Lorsque le Coran est récité, tant qu'il n'y a pas d'obligation, une personne doit l'écouter sans s'occuper d'autre chose. En effet, il est ordonné aux croyants d'écouter le Coran comme indiqué dans le verset suivant : **« Et quand on récite le Coran, prêtez-lui l'oreille attentivement et observez le silence, afin que vous obteniez la miséricorde (d'Allah) »** (al-A'raf, 7/204).

Cependant, comme écouter le Coran est un fardh kifaya, s'il y a d'autres personnes qui l'écoutent, il est permis d'effectuer la prière tahiyat al-masjid (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 268, 458-459).

218. Comment se réalise la prière de glorification (Salatu Tasbih) ?

La prière de glorification est une prière mandoub (méritoire), qui est conseillé d'être effectuée au moins une fois dans la vie. Le Messager d'Allah (s.a.w.) l'a conseillé à son oncle Abbas, et lui a appris cette prière en disant **« Ô 'Abbâs ! Ô mon oncle ne vais-je pas te donner ? Ne pas t'octroyer ? Ne va tu pas aimer ? Ne va tu pas accomplir dix mérites ? Si tu fais cela, Allah te pardonnera tes péchés, les premiers et les derniers, anciens ou récents, fait par erreur ou fait volontairement, qu'ils soient petits ou grands, qu'ils soient accomplis secrètement ou publiquement »**. Lorsque Abbas a dit qu'il ne serait pas possible de la réaliser tous les jours, le Prophète (s.a.w.) a indiqué qu'il serait aussi suffisant d'effectuer cette prière une fois par semaine, une fois par mois, une fois par an ou bien une fois au moins dans sa vie (Abu Daoud, Tatawwu, 14 ; Tirmidhi, Salat, 238).

La prière de glorification est une prière de quatre rak'a (unités) effectuées comme telle : la prière commence en formulant l'intention : « dans l'intention d'effectuer la prière de glorification (salatu tasbih) pour avoir l'agrément d'Allah » Après avoir récité Subhanaka, le tasbih (invocation) suivant est prononcé 15 fois « Soubhanallah wal hamdulillah wa la ilaha illa llah wallahou akbar ». Ensuite on dit « a'oudhou billahi mina shaytani rajim, bismillahi ar rahmani ar rahim », puis après avoir récité la sourate Fatiha et une autre sourate quelconque, la formule (le tasbih) « Soubhanallah wal hamdulillah wa la ilaha illa llah wallahou akbar » est répétée 10 fois. Cette formule est répétée 10 fois à l'inclinaison (ruku), 10 fois après s'être redressé de l'inclinaison, 10 fois à la première prosternation, 10 fois à la seconde prosternation. Ainsi, à chaque unité

75 tasbih ont été prononcé. Lorsqu'on se lève pour la deuxième rak'a (unité de prière), encore une fois l'on prononce tout d'abord 15 fois cette formule (le tasbih), ensuite la Basmala est prononcée, la Fatiha et une sourate sont récitées et 10 tasbih sont prononcés. Les rak'a restantes sont effectuées de la même manière et ainsi 4 rak'a sont accomplies et en tout 300 tasbih ont été prononcés.

La prière de glorification ne peut être effectuée lors des moments karâha (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 30-31). Lorsqu'il y a une situation qui nécessite la réalisation de la prosternation de l'oubli lors de la prière de glorification, la prosternation de l'oubli est effectuée normalement c'est-à-dire que lors de ces prosternations il ne faut pas effectuer les invocations particulières liées à la prière de glorification (Tahtawi, Hashiya, p. 361).

219. Est-il possible de faire la prière de glorification en assemblée ?

Dans les sources, la prière de glorification (salatu tasbih) ne figure pas parmi les prières surérogatoires effectuées en assemblée. A ce sujet, comme il n'y a pas eu de pratique transmise par le Prophète (s.a.w.), il serait plus convenable de faire la prière de tasbih tout seul plutôt qu'avec l'assemblée.

Dans les sources, parmi les prières surérogatoires (nawafil), uniquement la salat tarawih, la salat al-kusûf (éclipse solaire) et selon un avis la salat al-istisqâ ont été considérées comme pouvant être effectuées en assemblée. En dehors de celles-ci, il est makrouh d'effectuer toutes les prières surérogatoires et rawatib en assemblée (Sarakhsi, al-Mabsut, II, 144).

220. En quoi consiste la prière Awwabin et comment s'effectue-t-elle ?

'Awwabin' signifie ceux qui se repentent et se réfugient auprès d'Allah, et ceux qui se dirigent à Lui. Le Prophète (s.a.w.) a transmis que le temps de la prière awwabin est le temps de salat ad-dhoha (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 143, 144 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, IV, 366, 367, 372 ; Dârimî, Salat, 153). Par ailleurs, awwabin est également le nom donné à la prière surérogatoire effectuée après la prière de maghrib (Tabarani, al-Mu'jam al-Awsat, I, 250 ; VII, 191). D'ailleurs cette utilisation est plus fréquente dans la tradition de la jurisprudence (fiqh) et parmi les gens.

Bien que la chaîne de transmission est faible, la riwâya (transmission) suivante du Prophète (s.a.w.) « **Celui qui effectue 6 rak'a après la prière de maghrib, sans parler de choses futiles, aura pour**

rétribution l'équivalent de 12 années d'adoration d'Allah » (Tirmidhi, Salat, 209 ; Ibn Majah, Iqama, 185) a été relié à la prière awwabîn par certains oulémas. Par ailleurs, il a été rapporté que le Prophète (s.a.w.) aussi effectuait après les prières du maghrib une prière de six rak'a (cf. Shawkani, Nayl al-Awtar, III, 525).

La prière de awwabîn qui est une prière de six rak'a, qui peut non seulement être effectuée en une salutation mais aussi en trois salutations toutes les deux rak'a (Shurunbulali, Maraqi'l-falah, I, 148).

221. Comment s'effectue la prière de Tahajjoud ?

La prière de tahajjoud est une prière surérogatoire effectuée après avoir réalisée la prière icha, puis s'être endormi un peu et enfin s'être levé pour effectuer celle-ci. Le Prophète (s.a.w.) a recommandé ainsi : **« Si un homme réveille sa femme la nuit et que les deux prient ou prient tous les deux deux rak'a ensemble, le (nom de) l'homme sera enregistré parmi ceux qui mentionnent le nom d'Allah, et le (nom de la) femme sera enregistré parmi ceux qui mentionnent le nom d'Allah »** (Abu Daoud, Tatawwu, 18). Dans un autre hadith le fait qu'il soit indiqué : **« La meilleure prière à faire après celle prescrite est la prière effectuée au milieu de la nuit »** (Muslim, Siyam, 202 ; Abu Daoud, Siyam, 55), montre que les prières surérogatoires effectuées dans la nuit sont plus vertueuses que celles du jour. Parallèlement à ces incitations verbales, le Prophète (s.a.w.) a essayé de pratiquer régulièrement cette prière ; cela nous montre que la prière du tahajjoud fait partie de la sunna (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 467-468). Dans certaines riwaya, il est indiqué qu'après avoir effectué la prière icha, le Prophète (s.a.w.) s'est endormi avant d'effectuer la prière du witr, puis s'est réveillé après la moitié de la nuit pour effectuer des prières nocturne un certain temps, ensuite il a fait celle du witr, puis enfin lorsque le moment de la prière du fajr a débuté, il a effectué la prière du fajr (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 182).

Une personne qui a l'intention de faire la prière tahajjoud peut formuler son intention en disant « j'ai l'intention d'effectuer pour l'agrément d'Allah la prière tahajjoud ». Il a été conseillé d'effectuer la prière tahajjoud entre deux et huit rak'a, en nombre pair. Mais une personne qui souhaite peut en faire plus. Dans ce cas, quand bien même il est plus vertueux de faire les salutations toutes les deux rak'a, il est aussi possible de faire les salutations après quatre rak'a (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 468-469). Lorsque plus de deux rak'a sont envisagées, il n'est pas

nécessaire de reformuler l'intention s'il n'y a pas eu des comportements en contradiction avec la prière entre celles-ci, comme parler, manger et boire. Lorsqu'elle est effectuée en quatre rak'a, au bout des deux rak'a et lors de la position assise, sont récitées, après at-tahiyyat, les invocations "Allahumma salli" et "Allahumma barik". Lors du redressement effectué pour la réalisation de la troisième rak'a, le Subahanaka est récité, puis après avoir dit « a'oudhou billahi mina shaytani rajim, bismillahi ar rahmani ar rahim », on récite la sourate Fâtiha.

222. Quand et comment s'effectue la prière Ichrâq et Dhohâ ?

Les prières Ichrâq et Dhohâ s'effectuent après le lever du soleil et de sa montée de cinq degrés à l'horizon (longueur d'une lance) lorsque le moment de Karâha est fini, c'est-à-dire après environ 40-50 minutes suite au lever du soleil. Dans un hadith qudsi, en indiquant les vertus de cette prière il est recommandé : « **Ô fils d'Adam ! Prie pour Moi quatre rak'a de prière au début de la journée et Je te suffirai pour le reste de la journée (en guise de protection)** » (Abu Daoud, Tatawwu, 12).

La prière Dhôha dont la pratique est très encouragée dans les sources de hadiths, peut être effectuée en quatre, huit et douze rak'a (unités) (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 78-83). Il a été aussi indiqué qu'elle pourrait être effectuée en deux rak'a au moins. Il est plus bénéfique de faire les salutations toutes les deux rak'a dans cette prière. Cependant, il est aussi possible de faire les salutations toutes les quatre rak'a (Tahtawi, Hashiya, p. 395).

223. Comment s'effectue la prière d'Istikhara (prière de consultation) ? Comment se fait la consultation ?

La prière de consultation (salat al istikhara) consiste en effectuant une prière de deux rak'a d'invoquer Allah avant de s'endormir, afin d'avoir une indication à propos d'une chose souhaitée, si cette chose lui rapportera du bien ou du mal. Lorsque les gens doivent prendre une décision importante quant à leur situation ou bien lorsqu'ils vont faire un choix, ils ne peuvent évaluer lequel sera meilleur du point de vue de la vie ici-bas et celle de l'au-delà. Afin de comprendre cela, ils effectuent une consultation et demandent de l'aide auprès d'Allah. De ce point de vue, l'istikhara consiste à invoquer Allah pour que la chose souhaitée soit bénéfique, et si elle est bénéfique qu'elle soit réalisée, il s'agit de Lui demander son soutien. Le Prophète (s.a.w.) a fait apprendre l'istikhara

à ses compagnons, tout comme il leur a fait apprendre les sourates du Coran (Boukhari, Tahajjoud, 25 ; Abu Daoud, Witr, 31).

Il est mandoub (méritoire) d'effectuer la prière d'Istikhara. Lors de la première rak'a, la sourate Fatiha puis la sourate al-Kafirun sont récitées ; lors de la deuxième rak'a, après la sourate Fatiha on récite la sourate al-Ikhlâs. Une fois la prière accomplie, on passe à l'invocation d'istikhara. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de faire les invocations comme ci-dessous pour l'istikhara :

« Ô Seigneur ! Je Te consulte de par Ta connaissance et je T'implore de m'accorder le pouvoir de Ton pouvoir et je Te demande de Ton immense générosité. Car Tu es certes capable et je suis incapable, Tu sais tout tandis que moi je ne sais pas, et c'est Toi le Grand Connaisseur de tout ce qui est inconnu. Ô Seigneur ! Si Tu sais que cette chose – nommer clairement la chose en question – est une source de bien pour moi dans ma religion, dans ma vie présente et dans ma vie future (ou il dit : ici-bas et dans l'au-delà), destine-la-moi et facilite-la-moi puis bénis-la-moi. Et si Tu sais que cette chose est pour moi une source de mal dans ma religion, dans ma vie présente et dans ma vie future (ou il dit : ici-bas et dans l'au-delà) détourne-la de moi et détourne-moi d'elle et prédestine-moi le bien là où il se trouve, puis rends-moi satisfait de cette décision ! »

(Boukhari, Tahajjoud, 25 ; Da'awât: 48 ; Tirmidhi, Salat, 237).

Il n'y a pas de consultation (istikhara) à effectuer pour les choses connues comme certaines quant aux bienfaits pouvant être obtenus dans la réalisation des ibâdats et des récompenses, et quant aux vices pouvant découler des interdictions et des péchés. L'istikhara est effectué pour des situations où il existe des hésitations dans leurs réalisations. Après l'istikhara, s'il y a un soulagement intérieur qui se produit chez l'individu, alors il considère ceci comme un résultat bénéfique et agit en fonction de cela (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 470-471). Il n'y a pas de fondement concernant le rêve qui se fait après l'istikhara et le fait d'interpréter ce rêve en bien ou en mal. Dans le cas où il n'est pas possible d'effectuer la prière d'istikhara, alors il faut se contenter de lire l'invocation uniquement.

224. Existe-t-il une prière de Qabr Nur ?

Il n'y a pas de riwaya (transmissions) qui nous est parvenues par le Prophète (s.a.w.) et de ses compagnons au sujet d'une prière dénommée

qabr nur. Par conséquent, il s'agit d'une bid'a (chose inventée) d'effectuer une prière dans cette intention.

Cependant, un individu peut à tout moment effectuer autant de prière surrogatoire qu'elle souhaite et se réfugier avec ses invocations auprès d'Allah pour être protégé des châtements et des malheurs de la tombe après la mort. En effet, le Prophète (s.a.w.) a recommandé de se réfugier à Allah par l'intermédiaire des invocations au sujet de la protection des châtements de la tombe (Boukhari, Janaiz, 86).

225. Existe-t-il une prière dite « prière de droit du serviteur » ?

Dans l'Islam les adorations (ibâdât) sont déterminées par Allah et son Messager. Il n'est pas question ni dans le Coran ni dans la Sunna d'une prière nommée prière du droit du serviteur. Si l'on a fait du tort à quelqu'un ou violé son droit, il faut rendre son droit à cette personne et lui demander pardon. Et se repentir auprès d'Allah pour les malheurs causés. Il est mandoub (méritoire) de faire une prière de deux rak'a avant le repentir. Au sujet du droit du serviteur, le Prophète (s.a.w.) a dit ceci : « **Celui qui a commis une iniquité envers son frère qu'il s'en décharge (ici-bas) car dans l'au-delà il n'y a ni Dinar ni Dirham, avant qu'on ne prenne ses bonnes actions (et qu'on les donne à son frère). S'il n'a plus de bonnes actions on prendra les péchés de son frère et on les lui flanquera** » (Boukhari, Mazâlim, 10).

226. Existe-t-il une prière et un jeûne consacrés au mois de Mouharram ?

Il n'y a pas de rituels particuliers exigés de l'ordre de fardh (obligation), de wajib (nécessaire) lors des jours et des nuits sacrés. Il n'y a pas de riwaya (transmissions) quelconques dans les sources fiables au sujet de l'existence d'une prière surrogatoire particulière au mois de Mouharram.

Lors des jours et des nuits sacrés, il serait plus convenable que ceux qui ont des prières manquées rattrapent tout d'abord celles-ci. Par ailleurs, il ne faut pas oublier de lire et de comprendre le Coran, de profiter des ouvrages liés à la religion, de faire du dhikr (invocation) et des salawat (saluation au Prophète).

Il est mustahab de jeûner durant le mois de Mouharram. Il est possible de jeûner au début, à la fin ou au milieu de ce mois, c'est à dire les 13,14,15ème jours ou bien les 9 et 10ème jour ou les 10 et 11ème jour.

Le Messager (s.a.w.) a recommandé ainsi : « **Certes la meilleure prière après les prières obligatoires est la prière au coeur de la nuit et le meilleur jeûne après le Ramadan est le mois d'Allah que vous appelez mouharram** » (Muslim, Sawm, 202-203 ; Abu Daoud, Sawm 55 ; Tirmidhi, Salat, 212 ; Nasai, Qiyam al-Layl, 6).

Aussi, le dixième jour du mois du Mouharram est appelé Achoura. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé à sa oumma de jeûner ce jour en disant qu'« **Il permet d'expié l'année précédente (c'est à dire qu'il permet d'effacer les petits péchés de l'année précédente)** » (Tirmidhi, Sawm, 48). Concernant le jeûne effectué le jour d'achoura, Ibn Abbâs (r.a.) raconte cela : « **lorsque le Prophète (s.a.w.) arriva à Médine il a vu que les juifs jeûnaient le jour de Achoura alors il a dit: « Pourquoi cela? » Ils ont dit: Ceci est un grand jour, ceci est le jour durant lequel Allah a sauvé Bani Israil de leurs ennemis alors Moussa a jeûné ce jour. Alors le Prophète (s.a.w.) a dit: « Je suis plus en droit de Moussa que vous » alors il a jeûné ce jour et a conseillé de le jeûner** » (Boukhari, Sawm, 69 ; Muslim, Siyam 127 ; Abu Daoud, Sawm, 65).

A l'époque du Prophète (s.a.w.), comme les juifs jeûnaient uniquement le 10ème jour de Mouharram (achoura), il a conseillé d'effectuer le jeûne un jour de plus, soit avant soit après afin de ne pas leur ressembler. Dans d'autres riwaya (transmissions), il a été conseillé de jeûner trois jours en ajoutant un jour avant et un jour après (Muttaqi, Kanzu'l-ummal, VIII, 570). Pour cette raison, il est important lors du jeûne de achoura, de ne pas l'effectuer uniquement ce jour. Tout comme il est possible de faire un jeûne de deux jours en ajoutant soit un jour avant soit un jour après, il est également possible d'effectuer les trois jours de jeûne en ajoutant deux jours en plus.

227. Existe-t-il une prière ou bien un rituel aux nuits sacrées ? Comment faut-il profiter de ces nuits sacrées ?

Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de profiter de certains jours et nuits sacrés (Tirmidhi, Sawm, 39). Cependant, il n'a pas évoqué de prière ou de rituel particulier appartenant à ces jours et nuits. Dans ce contexte, il faut que nous considérons ces jours et nuits comme des moments d'opportunité pour être pardonné et mettre de l'ordre dans notre vie. Par conséquent, les croyants doivent lors des nuits sacrées repasser en revue le parcours de leur vie ; se repentir pour les fautes et les péchés commis, profiter de cette occasion en effectuant des invocations, en récitant et en

essayant de comprendre le Coran, en effectuant des prières de rattrapage ou bien surrogatoires.

Il est mustahab de jeûner le lendemain des nuits sacrées. En effet, le Prophète (s.a.w.) a dit « **Lorsqu'arrive la nuit de la moitié du mois de Cha'bâne, levez-vous pour veiller en prière et jeûnez la journée, car Allâh ta'ala dira au cours de cette nuit : « Y a-t-il quelqu'un qui veut être pardonné et Je lui pardonnerai ? Y a-t-il quelqu'un qui veut recevoir une subsistance et Je la lui accorderai. Y a-t-il quelqu'un qui désire quelque chose et J'exaucerai sa demande. Il en sera ainsi jusqu'à l'apparition de l'aube »** (Ibn Majah, Iqâmatu's-Salat, 191).

228. Comment s'effectue la Sujud ash-Shukr (prosternation de gratitude) ?

La prosternation effectuée pour l'agrément d'Allah dans le but de faire preuve de gratitude lorsqu'un musulman obtient une faveur ou bien se libère d'un souci, est appelée la prosternation de gratitude. Il est rapporté que le Prophète (s.a.w.) effectuait la prosternation pour remercier Allah lorsqu'il était heureux suite à un événement ou bien lorsqu'on lui annonçait une bonne nouvelle (Abu Daoud, Jihad, 174 ; Ibn Majah, Iqamatu's-Salat, 192).

Il n'y a pas de hadith au sujet de la réalisation de ces prosternations en ayant les ablutions. Certains juristes (faqih) ont requis les ablutions, en faisant une comparaison avec la prière.

La prosternation de gratitude s'effectue ainsi : en se dirigeant vers la Qibla, le takbir est prononcé et la prosternation est réalisée, en étant dans cette position la répétition des louanges (tasbihat) est effectuée puis les remerciements et la gratitude sont évoqués, ensuite prononcer le takbir et se redresser (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 597-598).

ADHAN, IQAMA, TASBIH (LOUANGES)

229. En quoi consistent le "adhan" et le "iqâma" ? Quand et comment est-il devenu légitime ?

L'adhan (appel à la prière) et l'iqâma (deuxième appel à la prière) font partie de la sunna des prières fardh (obligatoires). La récitation de l'adhan dans le but d'appeler à la prière fardh s'appuie sur le Coran et la Sunna. A ce sujet, il est recommandé dans le Coran : « **Et lorsque vous faites l'appel à la Salât, ils la prennent en raillerie et jeu.** » (al-Ma'idah, 5/58). « **O vous qui avez cru! Quand on appelle à la Salât du**

jour du Vendredi, accourez à l'invocation d'Allah... » (al-Jumu'ah, 62/9). Le Prophète (s.a.w.) a dit « **Lorsque le temps de la prière arrive, que l'un de vous fasse le adhan** » (Boukhari, Adhan 17, 18, 49, Muslim, Masajid, 292).

Alors que la prière est devenue fardh pendant la période de la Mecque, l'adhan a été mis en pratique après l'Hégire. Après l'Hégire à Médine, avec l'achèvement du Masjid al-Nabawi, lorsque les prières en assemblée ont commencé à être pratiquées régulièrement, le Prophète (s.a.w.) a consulté ses compagnons pour discuter au sujet de l'annonce des temps de prières. A ce moment, la forme du adhan que nous connaissons aujourd'hui a été appris au Prophète par révélation et à certains de ses compagnons parmi lesquels figurent Omar et Abdullah b. Zayd dans leurs rêves (Abdurrazzâk, al-Musannaf, I, 456 ; Abu Daoud, Marâsil, p. 81 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 48).

Le adhan est un symbole de l'Islam et est une sunna muakkada (appuyée). Avec le adhan il est non seulement annoncé au public l'entrée des temps de prière mais aussi la grandeur sans pareil d'Allah, que le Prophète (s.a.w.) est son fidèle et son messager et que la prière est la voie de la libération. L'Imam Muhammad a dit « si une région abandonne complètement le adhan je leur ferai la guerre » (Qasani, Badai, I, 146).

Liqâma, prononcé avant les prières fardh, est l'appel qui annonce le commencement de la prière. Il comporte des phrases similaires au adhan. A la différence du adhan, après l'expression "Hayya alal Falah" l'expression "Qad qamatis-salah" est ajoutée. Selon les riwâya (transmissions), l'iqâma a été appris aux compagnons cités ci-dessus dans le même rêve (Abu Daoud, Salat, 28).

230. **L'adhan peut-il être prononcé dans une autre langue que l'arabe ?**

Les paroles de l'adhan qui sont fixées par la sunna du Prophète (s.a.w.) est un repère de la présence et de l'identité musulmane n'importe où dans le monde. Il s'agit d'une tradition et d'un consensus de 15 siècles au sujet de l'obligation de réciter l'adhan dans sa forme originelle comme révélé au Prophète (s.a.w.) et pratiqué par lui. Le but principal du adhan étant l'annonce de l'entrée du temps de prière et une invitation à celle-ci, la transmission de cette invitation ne peut se faire à l'ensemble des musulmans uniquement en faisant appel à leur conscience commune, ce qui n'est possible qu'en récitant le adhan avec les paroles initiales en arabe (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 185). Par conséquent,

il n'est pas autorisé de réciter le adhan dans une autre langue en dehors de sa forme initiale.

231. Est-il possible de faire l'adhan par le biais d'enregistrements CD, cassette etc. pour informer des moments de la prière ?

L'adhan est composé de paroles spéciales récitées pour les prières fardh (obligatoire). Par l'intermédiaire du adhan, il est annoncé au public le commencement du temps de prière et que la prière va être effectuée en assemblée mais aussi la grandeur sans pareil d'Allah, la prophétie de Muhammad (s.a.w.) et que la prière est une occasion pour obtenir le salut. Comme le adhan consiste à informer des horaires de la prière, il n'y a pas d'inconvénient, d'un point de vue de la religion, à faire cette annonce via un haut-parleur ou non, à condition de préserver et de réciter les formules déterminées.

Avec ceci, la récitation de l'adhan par cassette ou bien CD, peut être considérée comme prendre à la légère un symbole de l'Islam qu'est l'adhan et ne pas faire preuve de respect envers lui. Par ailleurs, la récitation depuis un enregistrement n'est pas convenable à la pratique venue jusqu'à nos jours depuis le Prophète (s.a.w.). C'est pourquoi il n'est pas possible d'affirmer qu'il n'y a pas d'inconvénient à prononcer l'adhan depuis un CD ou bien une cassette. Le refus des juristes (faqih) de considérer l'écho du son du Coran comme le Coran lui-même soutient ce jugement (Maydānī, al-Lubāb, I, 60). D'un autre côté l'adhan est une sunna. La réalisation de la sunna par un moukallaf (personne responsable religieusement) est un élément complétant cette sunna.

232. L'imam peut-il effectuer l'iqâma ?

L'iqâma fait partie de la sunna des prières obligatoires (Muslim, Salat, 5 ; Tirmidhi, Salat, 28). Par conséquent, il est makrouh de ne pas l'effectuer. C'est une pratique qui annonce que la prière va commencer. Il s'agit d'une pratique qui permet d'annoncer le commencement de la prière. Il n'y a pas de contraintes au sujet de sa réalisation par l'imam ou une personne de l'assemblée. Par conséquent, il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'imam dirigeant la prière prononce aussi l'iqâma (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 63-64).

233. Pour la prière en assemblée quelles sont les caractéristiques que doit posséder la personne devant effectuer l'iqâma ? Les enfants peuvent-ils effectuer l'iqâma ?

La personne qui va réciter l'iqâma doit être un homme, sain d'esprit et nettoyé de toute impureté (al-Hadath). A partir de cela, il a été considéré comme makrouh que l'iqâma soit récité par une personne qui n'est pas en état d'ablution mineure ou majeure (ghusl), qui est aliénée, ivre ou une femme. Il est mustahab que la personne récitant l'iqâma soit habitée de valeurs de droiture (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 267 ; Aliyyu'l-Qârî, Fathu babil-'inâya, I, 208-209).

Il est nécessaire que la personne allant effectuer l'iqâma ait l'âge du discernement (moumayyiz ; qu'il puisse distinguer le bien du mal). Le discernement s'acquiert à 7 ans environ et se poursuit jusqu'à la puberté. L'adhan et l'iqâma prononcés par un petit qui n'est pas capable de faire cette distinction ne sera pas valide (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 59). L'adhan et l'iqâma récités par un enfant moumayyiz est valide (Sarakhsi, al-Mabsut, I, 138). Avec cela, il a été considéré comme étant plus vertueux qu'un adulte fasse la récitation (al-Fatâwâ'l-Hindiyya, I, 60).

234. Lors de la prière en assemblée, à quel moment de l'iqâma faut-il se lever ?

Lors de la prière effectuée en assemblée, le sujet concernant le moment où l'assemblée doit se lever n'est pas de l'ordre de l'essence de la prière mais plutôt vis-à-vis des bonnes manières (adab) à adopter et dans le cadre des mustahab.

Selon Abu Hanifa, le fait que l'imam débute la prière au moment où l'expression «Qad qamatis-salah» est prononcée, autrement dit « la prière a commencé » fait partie des bonnes manières dans la prière. L'imam acquiescera ainsi avec ce mouvement la parole prononcée par le mouazzin. Selon ceci, il faut qu'avant la prononciation de cette expression, l'imam et l'assemblée soient déjà alignés dans les rangs (al-Fatâwa al-Hindiyya, I, 64). Cependant, il n'y a pas d'inconvénient non plus à commencer la prière après la fin de l'iqâma. D'ailleurs selon l'imam Abû Yûsuf et de nombreux moujtahids, le plus convenable est de faire ainsi (Aliyyû'l-Qârî, Fathu bâbil-'inâya, I, 211 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 177 ; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 304).

Tandis que selon un autre avis de l'école Hanafite, l'imam et l'assemblée se lèvent lorsque le mouazzin prononce l'expression "Hayya

alal Falah”, autrement dit « Accourez au salut ! » (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 270), l'imam commence la prière et l'assemblée se conforme à ce dernier.

Tandis que selon l'école Chafiite il est moustahab de se lever pour la prière après la fin de l'iqâma (Nawawi, al-Majmu, III, 252-253). L'assemblée ne doit pas se lever pour la prière avant que l'imam se lève ou bien avant qu'il arrive.

Etant donné qu'il ne s'agit pas de l'essence de la prière mais de bonnes manières, le sujet de savoir quand il faut se lever pendant l'iqâma est une chose à considérer en fonction de la grandeur de la mosquée, de l'alignement des rangs et de commencer la prière en même temps que l'imam. Dans une mosquée ou bien un masjid de taille normale, il est plus convenable de se lever lorsque l'imam est en train d'avancer vers le mihrab. En effet le Prophète (s.a.w.) a recommandé « **Si l'iqâma est lancée, ne vous levez pas tant que vous ne me voyez pas** » (Boukhari, Adhan, 22). Ainsi, la personne doit se lever à un moment où il n'aura pas de retard vis-à-vis de l'imam et de façon à commencer la prière avec lui (cf. Zuhayli, Fiqh al-Islami, I, 560).

235. L'imam peut-il commencer la prière avant la fin de l'iqâma ?

Parallèlement aux fardh, wajib et sunna de la prière, il y a aussi des bonnes manières (adab) vis-à-vis de la prière. Selon Abu Hanifa, le fait que l'imam débute la prière au moment où l'expression « Qad qamatis-salah » est prononcée, autrement dit « la prière a commencé », fait partie des bonnes manières. L'imam acquiescera ainsi la parole prononcée par le mouazzin. Cependant, il n'y a pas d'inconvénient non plus à commencer la prière après la fin de l'iqâma. D'ailleurs selon l'imam Abû Yusuf et selon les imams des trois autres écoles, il est plus convenable de faire ainsi (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 177; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p.304).

236. Quel est le verdict concernant le mouazzin qui marche en récitant l'iqâma ?

L'iqâma est récité avant le début des prières fardh et est une pratique du Prophète (s.a.w.). Pour cela il ne faut pas négliger le respect et le sérieux nécessaire. C'est pourquoi, il est considéré makrouh de marcher pendant la récitation de l'iqâma pour la personne qui le récite (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 55).

237. Après l'iqâma est-il possible de prononcer les douas de l'Adhan ?

Il nous est parvenu aucune information du Prophète (s.a.w.) au sujet de la récitation d'un doua (invocation) de l'adhan après l'iqâma. Pour cette raison, il n'est pas considéré convenable de se préoccuper de ce doua après l'iqâma (Tahtawi, Hashiya, p. 190). Cependant, tout comme pour l'adhan, il est possible de répéter les phrases de l'iqâma jusqu'au commencement de la prière ou bien de réciter d'autres invocations durant l'iqâma, le temps que l'imam commence la prière (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 273 ; al-Fatawa al-Hindiyya, 64).

238. Une personne n'ayant pas eu le temps de rejoindre l'assemblée à la mosquée, doit-elle prononcer l'iqâma pour prier individuellement ?

Il n'est pas nécessaire que les personnes venant dans une mosquée, où les cinq prières quotidiennes sont régulièrement effectuées en assemblée, avec l'intention de faire la prière fardh (obligatoire) du moment, récite le adhan et l'iqâma pour prier individuellement ou en assemblée. Dans les mosquées où les cinq prières quotidiennes ne sont pas effectuées régulièrement, il est plus vertueux d'effectuer la prière en ayant récité l'adhan et l'iqâma (Alâuddin, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyya, p. 71), mais l'on peut toutefois se contenter de prononcer seulement l'iqâma. En outre de cet avis des Hanafites, certaines autres écoles ont affirmé qu'il est mandoub de réciter l'iqâma dans les deux cas.

239. Les formulations de l'adhan et du l'iqâma doivent-elles être prononcées une ou deux fois ?

Les différences dans la pratique au sujet de la répétition des expressions de l'iqâma apparaissent en raison des différentes riwaya (transmission) du Prophète (s.a.w.). En plus de l'école Hanafite, certains oulémas comme Sufyan al-Thawri et Ibn al-Mubarak ont affirmé qu'en dehors des takbir prononcés quatre fois au début, les expressions du adhan et de l'iqâma doivent être récitées deux fois chacune.

Ils apportent comme preuve le propos d'Abdullah b. Zayd qui a fait un rêve au sujet de l'adhan et de l'iqâma et dont le Prophète (s.a.w.) a approuvé. Dans les interprétations concernant ce rêve, il est évoqué que le takbir au début de l'adhan et de l'iqâma est répété quatre fois et les autres paroles deux fois (Abu Daoud, Salat, 28). Ils évoquent également

la riwaya suivante comme argument : « **Le Messager d'Allah disait chaque phrase de l'appel deux fois, pour l'Adhan et l'Iqamah** » (Tirmidhi, Salat, 30; Shaybani, Athar, I, 134 ; Sarakhsi, al-Mabsut, I, 128 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 55).

Selon les écoles Chafiite et Hanbalite lorsque le adhan est récité les premiers takbir sont répétés quatre fois, les autres expressions deux fois, tout comme l'avis mentionné ci-dessus. En ce qui concerne l'iqâma, selon ces écoles, le takbir du début ainsi que l'expression "Qad qamatis-salah" sont prononcés deux fois chacune, les autres expressions une fois. Tandis que pour l'école Malikite, uniquement dans l'iqâma les takbir sont prononcés deux fois, et les autres expressions une fois (Nawawi, al-Majmu, III, 91-93). Ceux qui sont de cet avis apportent la preuve suivante : « **L'ordre fut donné à Bilal d'appeler à la prière en citant deux fois (chaque partie de) l'adhan et une seule fois (chaque partie de) l'iqâma** » (Boukhari, Adhan, 2,3).

240. Lors des prières qadâ, est-il nécessaire de prononcer l'adhan et l'iqâma ?

Comme le adhan et l'iqâma sont des sunna de la prière et non du temps de la prière, réciter l'adhan et l'iqâma pour les prières de rattrapage fait partie de la sunna. Bien que la prière effectuée sans adhan et iqâma reste valide, cela n'est pas convenable.

Si dans un même lieu, plus d'une prière de rattrapage va être effectuée, bien qu'il soit plus vertueux de prononcer le adhan et l'iqâma séparément pour chaque prière, il est suffisant de réciter une fois le adhan au début, et l'iqâma lors de chaque prière de rattrapage (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 57-58).

241. Quel est le verdict concernant le tasbih après la prière ? Comment sont-ils réalisées ?

Il est mustahab de faire des invocations et tasbih après les prières car elles font parties parmi les rituels louables même si elles ne sont pas directement intégrées à la prière. Le Prophète (s.a.w.) qui donnait des conseils précieux aux musulmans au sujet du tasbih, demandait, après les prières, pardon à Allah (istisghfar) trois fois et disait :

« **Ô Allah tu es l'Appaisant et c'est de Toi que provient l'apaisement. Béni sois-Tu ô Toi qui a la Majesté et la Magnificence** » (Muslim, Masajid, 135).

Il a été conseillé également dans les hadiths, d'évoquer Allah en récitant trente-trois fois "Subhanallah", "al-Hamdulillah", "Allahu akbar". Le Prophète (s.a.w.) a recommandé dans l'un de ses hadiths : « **Celui qui, après chaque prière, dit subhanAllah 33 fois, al hamdoulillah 33 fois, Allahu Akbar 33 fois puis complète la centaine en disant :**

(Il n'y a de divinité digne d'être adorée qu'Allah, Seul sans associé, à Lui appartiennent la royauté et les louanges et Il est capable de toute chose) **ses péchés seront pardonnés, même s'ils sont comme l'écume de la mer** » (Muslim, Masajid, 146). Et dans un autre hadith, il a été indiqué que personne ne pourra atteindre le niveau de celui qui récite trente-trois fois ce tasbih après les prières (Abu Daoud, Wittr, 24).

242. Quel est le verdict concernant le tasbih après la prière effectuée avec le mouazzin ?

Il y avait des compagnons connus pour leurs fonctions de mouazzin pendant l'époque du Prophète (s.a.w.). Bilal al-Habashi, Abdullah b. Oum Maktoum, Sa'd al-Karazi et Abu Makhzura (Samura b. Mi'yar) figurent parmi ceux-ci (Ibn Majah, Adhan, 1-3, 6 ; Nasai, Adhan, 9-10). Ces mouazzin récitaient le adhan pour prévenir le moment de la prière et l'iqâma avant les prières fardh.

Il n'y a pas de donnée concernant le fait que les mouazzin dirigeaient le tasbih après la prière dans la pratique de l'Âge du Bonheur (asr al-saada). Cependant cette pratique s'est installée au fil du temps dans certaines régions du monde. Il n'est pas possible de dire que la pratique liée à la fonction du mouazzin est une bid'a (invention) car il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à diriger les personnes inexpérimentées ou bien d'invoquer Allah et d'effectuer des douas en assemblée afin de ne pas délaissier la tradition du tasbih de nos jours.

243. Est-il permis de quitter la mosquée avant la récitation du tasbih ?

Tout comme il est possible de faire le tasbih individuellement, il est aussi possible de le faire en groupe. Sachant qu'il s'agit d'une action indépendante de la prière et que sa réalisation est recommandée (mustahab), il n'est pas possible de considérer la non-réalisation du tasbih comme un manque dans la prière. De ce point de vue, il n'est pas possible de dire qu'il n'est pas autorisé de sortir de la mosquée avant d'avoir

fait le tasbih après la prière. Cependant il ne faut pas oublier que cela est une grande opportunité pour évoquer Allah et accumuler des mérites.

244. Quelle est l'origine de la prononciation de la formule « astaghfirullah » après les prières fardh ?

Il est sunna de demander le pardon (al-istighfar) à la suite des prières. En effet, lorsque le Prophète (s.a.w.) achevait sa prière avec les salutations, il disait trois fois «astaghfirullah, astaghfirullah al-adhim wa atûbu ilayh» ou bien effectuait la demande du pardon avec des propos semblables et disait ensuite «*Allahoumma Anta Salam Wa Minka Salam...*» (Muslim, Masajid , 135 ; Tirmidhi, Salat, 112).

Cette demande de pardon est de solliciter Allah pour les erreurs commises pendant la prière. A partir de cette considération, à la suite de la prière effectuée, le fait que l'imam et l'assemblée prononcent la parole «astaghfirullah...» individuellement est une pratique convenable à la sunna.

245. Est-ce une bid'a de lire des versets du Coran après la prière d'Asr ?

Après les prières, tant qu'il n'y a pas de situation contraignante importante, poursuivre le dhikr et le tasbih une certaine durée avant de se lever de sa place est une attitude qui fait partie de la sunna. Le Prophète (s.a.w.) a encouragé de faire ainsi après les prières et a communiqué l'information selon laquelle tant qu'une personne ne quitte pas son lieu de prière les anges continuent à faire des invocations pour lui (Boukhari, Salat, 87 ; Muslim, Masajid, 272). D'un autre côté, le Prophète (s.a.w.) a conseillé la récitation des trois derniers versets de la sourate al-Hashr après la prière de Fajr et les deux derniers versets de la sourate al-Baqara la nuit (Boukhari, Fadâilu'l-Qur'an, 10 ; Tirmidhi, Fadâilu'l-Qur'an, 22).

En dehors de la prière du matin, il n'y a pas de versets ou bien de sourate particulière conseillée après les prières, par le Prophète (s.a.w.). Avec ceci, le fait qu'il soit ordonné dans le Coran : « **Quand vous avez accompli la Salât, invoquez le nom d'Allah, debout, assis ou couchés sur vos côtés** » (an-Nisa, 4/103) signifie qu'il y a non seulement une souplesse à ce sujet mais aussi que le dhikr et le tasbih ne sont pas uniquement réservés à la prière. Le principal dans le qirâ'ah, le dhikr et le tasbih (récitations et invocations) effectués en dehors de la prière, est sa réalisation individuelle. La pratique effectuée au temps du Prophète

(s.a.w.) est de cette manière. Cependant, par la suite, la récitation en groupe sous la direction du mouazzin a été répandue dans certains pays où la récitation, et la pratique sont parvenues jusqu'à nos jours de cette façon.

A partir de cela, bien qu'il n'y ait pas de propos quelconque rapporté au sujet de la récitation de versets après la prière de l'asr, il est possible d'affirmer à la lueur des versets et des hadiths mentionnés ci-dessus et sans tomber dans la croyance selon laquelle il s'agit d'une pratique jugée wajib (nécessaire) par la religion, qu'il n'y a pas d'inconvénient à réciter le Coran.

246. Quel est le verdict concernant la récitation d'Ayat al-Kursi (versets du Trône) après la prière ?

Il est mandoub (méritoire) de réciter Ayat al-Kursi à la fin des prières. En effet, le Prophète (s.a.w.) a spécialement récité Ayat al-Kursi avant le sommeil et après les prières et a conseillé aux musulmans de le réciter (Boukhari, Wakala, 10 ; Tirmidhi, Fadâilu'l-Qur'an, 2 ; Tabarani, al-Mu'jamu'l-Kabir, VIII, 134 ; Bayhaqî, Shu'abu'l-Iman, IV, 51).

247. Lorsque la lecture du Coran se fait à voix haute, est-il obligatoire de l'écouter ? Dans ce cas est-il possible de prier ?

Il faut qu'un musulman écoute le Coran lorsqu'il est récité. Car il est dit : « **Et quand on récite le Coran, prêtez-lui l'oreille attentivement et observez le silence, afin que vous obteniez la miséricorde (d'Allah)** » (al-A'raf, 7/204).

Bien qu'il est souhaitable que lorsque le Coran est récité les musulmans cessent de parler et l'écoutent, il y a différentes opinions avancées au sujet de l'obligation ou non de cela, et dans le cas où il s'agit d'une obligation si le verdict est absolu ou non. Selon le point de vue de certains oulémas il est fardh (obligatoire) d'écouter la récitation du Coran quelque ce soit le moment. Pour certains, le verset ci-dessus possède une signification non d'obligation mais de recommandation (an-nadb). Tandis que pour d'autres oulémas, le verset concerne l'écoute du Coran récité uniquement pendant la prière ; lorsqu'il est récité en dehors de la prière, il serait mustahab (préférable) de l'écouter (Abussuûd, Irshâd, II, 459).

Alors que selon l'école Hanafite, il existe deux points de vue au sujet du verdict concernant l'écoute du Coran lorsqu'il est récité en dehors de la prière. Selon l'un, cette écoute est fardh ayn (devoir obligatoire à

exécuter par chaque musulman), et selon l'autre, elle est fardh kifaya (lorsqu'elle est effectuée par un groupe, l'obligatoir n'incombe plus au reste des musulmans). Selon ceux qui affirment que c'est fardh kifaya, s'il y'a des personnes qui écoutent le Coran dans le lieu où il est récité, alors la responsabilité est levée des autres. Par ailleurs, selon les deux points de vue de l'école, ceux qui ne l'écoutent pas en raison d'une excuse valable ne seront pas responsables. En particulier, il a été indiqué que dans les espaces comme les marchés et les lieux de travail lorsque les gens sont préoccupés avec leur affaire, s'il y a d'autres personnes qui récitent le Coran à côté d'eux, alors le péché n'est pas pour ceux qui ne l'écoutent pas mais pour ceux qui le récitent (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 268).

Par rapport à cela, il n'y a pas d'inconvénient à prier dans un coin de la mosquée lorsque le Coran est récité à voix haute, sans déranger ceux qui écoutent.

248. **Quelle est la signification et la place du Salâ dans l'Islam?**

En Turquie, le salâ se prononce dans les mosquées avant le adhan dans le but d'annoncer les jours et les nuits qui ont une certaine importance d'un point de vue de la religion, d'informer la mort d'une personne ainsi que la prière funéraire qui va se réaliser. Il se compose du texte suivant : "as-Salatu wa's-salâmu alayka ya rasûlallah, as-Salatu wa's-salâmu alayka ya habîballah, as-Salatu wa's-salâmu alayka ya sayyida'l-awwalîna wa'l-âkhirîn, wa salâmun ala'l-mursalin, wa'l-hamdu lillahi Rabbi'l-âlamîn" qui signifie : **« que la paix et le salut soient sur toi ô messager d'Allah, son serviteur aimé, que la paix et le salut soient sur toi ô le meilleur maître parmi ceux venus avant et après, que la paix soit sur tous les prophètes, toutes les louanges appartiennent à Allah, Maître des univers »** sont récitées.

Le salâ est le salut et les louanges adressés au Prophète (s.a.w.). Bien qu'il ait été conseillé dans le Coran et dans les hadiths de saluer et d'évoquer des salawat au Prophète (s.a.w.) à diverses occasions (al-Akhzab, 33/56 ; Tirmidhi, Daawât, 66 ; Abu Daoud, Witr, 23) il n'y a pas eu de telle pratique à l'Âge du Bonheur (asr al saada), ni dans les premières périodes de l'Islam. Avec ceci, en parallèle aux exemples de récitation de salâ qui figurent dans le Livre et dans la Sunna, envers notre Prophète et les autres Prophètes, il y a eu de nombreux modèles de textes de salâ qui sont apparus dans la tradition turque.

Pour conclure, il est possible de considérer la prononciation de salâ comme une jolie coutume et de ce fait il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas d'inconvénient quelconque d'un point de vue religieux.

L'IMAM ET L'ASSEMBLÉE

249. Quel est le verdict concernant la prière effectuée en assemblée ?

L'Islam a accordé une grande importance à l'union et à la fraternité religieuse. L'accomplissement en assemblée des cinq prières quotidiennes (al-Baqara, 2/43), la réalisation en groupe de la prière du vendredi une fois par semaine et des prières de fête deux fois par an, est une occasion pour que les musulmans se rencontrent, créent des affinités, soient au courant les uns des autres et s'entraident. A cet égard, la prière en assemblée permet la fortification et la perpétuité de l'esprit d'union souhaité

A partir du moment où elles ont été prescrites obligatoires, le Prophète (s.a.w.) a dirigé lui-même en assemblée les cinq prières quotidiennes en tant qu'imam, jusqu'à la fin de sa vie, et il a incité les musulmans à effectuer les prières en congrégation (Abu Daoud, Salat, 49).

Il existe de nombreux hadiths qui montrent l'importance de l'assemblée. Dans l'un d'entre eux, le Prophète (s.a.w.) affirme « **Il n'y a pas trois personnes qui sont dans une ville ou une campagne et n'accomplissent pas la prière (en groupe) sans que Chaytan ait pris le dessus sur eux. Ainsi je te recommande le groupe car certes le loup mange la brebis qui s'est éloignée du troupeau** » (Abu Daoud, Salat, 47). Tandis que dans un autre hadith, il a sévèrement averti ceux qui abandonnaient le groupe en disant : « **Par Celui qui tient ma vie entre Ses Mains, j'ai pensé à donner l'ordre que l'on rassemble du bois à brûler et que l'on appelle à la prière, puis de charger quelqu'un de diriger celle-ci pour retourner mettre le feu à leur demeure (ceux qui ne se rendent pas à la mosquée)** » (Boukhari, Adhan, 29, 34 ; Muslim, Masajid, 251-254). Par ailleurs, afin d'inciter à la prière en assemblée, il a indiqué que celle-ci dépassait la prière de la personne seule de 27 degrés en terme de récompenses (thawab) (Boukhari, Adhan, 30 ; Muslim, Masajid, 249).

En prenant comme point d'appui ces hadiths et versets et leurs semblables qui mentionnent l'importance de la réalisation de la prière en assemblée, les Hanbalites ont affirmé que la réalisation de la prière en

assemblée est fardh ayn pour les hommes, tandis que les Chafiïtes ont affirmé que celle-ci est fardh kifaya, alors que selon les Hanafites et les Malikites en dehors de la prière du vendredi, effectuer les prières obligatoires en assemblée fait partie de la sunna muakkada pour les hommes qui en ont la force (Marghinani, al-Hidaya, I, 362 ; Qasani, Badai, I, 155 ; Jaziri, al-Mazahibu'l-arba'a, I, 368-369).

A partir de cette considération, tant qu'il n'y a pas de situation d'excuse qui empêche d'aller à l'assemblée, il faut essayer d'effectuer les prières en assemblée. En effet, le Prophète (s.a.w.) a informé que pour chaque pas effectué pour aller à la mosquée, la personne s'élèvera d'un degré et un de ses péchés sera effacé (Boukhari, Adhan, 30; Abu Daoud, Salat, 49).

250. L'imam doit-il en plus formuler l'intention pour les femmes qui prient sous sa direction ? Une femme peut-elle prier en se mettant sous la direction d'un homme priant individuellement ?

Selon les Hanafites, pour que soit valide le fait qu'une femme se joint à un homme dans la prière, il faut qu'il formule l'intention de diriger les femmes (Qasani, Badai, I, 128 ; Ibnu'l-Humam, Fath, I, 372). Par ailleurs, si l'imam fait une formulation générale afin de diriger la prière, alors les femmes sont aussi incluses. Cependant, une femme ne peut pas venir se joindre à un homme qui prie tout seul, sans avoir formulé une intention de diriger la prière.

Tandis que selon l'école Chafiïte, il est mustahab et non une condition pour l'imam de formuler l'intention de diriger une prière que ce soit pour les hommes ou les femmes (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 383). Pour cette raison, une femme peut venir par la suite et se joindre à un homme en train d'effectuer la prière seul.

251. Comment doit formuler son intention une personne qui suit un imam ?

La formulation de l'intention est une des conditions de la prière. Une personne doit lors de la formulation de son intention exprimer s'il s'agit d'une prière fardh (obligatoire), wajib (nécessaire) ou bien surérogatoire et quelle prière elle envisage de faire, et si elle compte l'effectuer seul ou en se joignant à un imam. Le principal est d'être conscient de tous ceci intérieurement ; et les exprimer par le langage est souhaitable dans le sens où il renforce la volonté (Marghinani, al-Hidaya, I, 297, 298).

Selon ce qui a été cité plus haut, une personne qui va se joindre à un imam pour la prière doit formuler intérieurement son intention ; dans le cas contraire la prière qu'elle va effectuer sans avoir formulé son intention de se joindre à l'imam, ne sera pas effective. Par ailleurs, il est aussi convenable qu'elle exprime verbalement « je me joins à l'imam ».

252. **Lesquelles des prières fardh, wajib et surrégatoires s'effectuent en assemblée et lesquelles individuellement ?**

Il est obligatoire pour les hommes devant effectuer la prière du vendredi en assemblée, de l'accomplir à la mosquée en assemblée ; tandis que selon les Hanafites et les Malikites, le fait d'effectuer les cinq prières quotidiennes en groupe dans une mosquée fait partie des sunna muakada (appuyée) pour les hommes. En s'appuyant sur les hadiths qui indiquent l'importance de la réalisation de la prière en assemblée et des versets associés, les Hanbalites ont affirmé que la réalisation de la prière en groupe pour les hommes lors des cinq prières quotidiennes est de l'ordre du fardh ayn, tandis que les Chafrites ont affirmé que c'est de l'ordre du fardh kifaya (Marghinani, al-Hidaya, I, 362 ; Qasani, Badai, I, 155 ; Jazîrî, al-Ma-zâhibu'l-arba'a, I, 368-369).

Les prières des fêtes religieuses du Ramadan et du Sacrifice étant des prières wajib sont effectuées en groupe (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 283). Parmi les prières surrégatoires il est possible d'effectuer la prière du Tarawih en assemblée. Lorsque le Tarawih est effectué en groupe il est aussi possible d'effectuer celle du witr en assemblée. En dehors du mois de Ramadan effectuer la prière du witr en assemblée est makrouh (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 239).

Parmi les prières surrégatoires, la prière de l'éclipse solaire (salat al-kusûf) et selon les imams Abu Yusuf et Muhammad la prière de demande de la pluie (salat al-istisqâ) (cf. la Fatwa n°762 pour l'invocation et la prière de la demande de la pluie) sont aussi effectuées en assemblée (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 241-242, 245). En dehors de celles-ci, il a été considéré plus convenable pour toutes les prières surrégatoires et sunna, que chacun effectue celles-ci isolément et makrouh lorsqu'elles sont effectuées en assemblée (Sarakhsi, al-Mabsut, II, 144).

Aussi, comme il n'y a pas dans nos sources une donnée concernant la possibilité d'effectuer la prière de tasbih (Abu Daoud, Tatavvu, 14), qui est une prière surrégatoire, en assemblée, ainsi il vaut mieux pour cette prière l'effectuer aussi isolément.

253. Une personne ayant déjà effectuée ou bien dirigée une prière fardh peut-elle également à nouveau diriger une autre assemblée pour la même prière ?

L'imam, en fonction du type de prière effectuée ne doit pas se trouver dans une situation moins élevée par rapport aux personnes qui se joignent à lui. Cependant, l'assemblée peut se trouver en situation moins élevée que l'imam. Selon ceci, une personne effectuant une prière surrogatoire ne peut pas diriger la prière de ceux effectuant une prière fardh (obligatoire) ; cependant une personne effectuant une prière fardh (obligatoire) peut être imam pour un groupe effectuant une prière surrogatoire (Marghinani, al-Hidaya, I, 377 ; Ibnu'l-Humâm, Fath I, 381 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 339 ; Dasûki, Hashiya, I, 340 ; Buhûti, ar-Rawd, p. 134).

Le Prophète (s.a.w.) a recommandé ainsi : « **une (même) prière obligatoire ne peut être effectuée à deux reprises dans une journée** » (Daraqutni, as-Sunan, II, 285 ; Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, III, 206). Ainsi, comme il n'est pas possible d'effectuer une prière du moment deux fois, la prière effectuée une seconde fois sera surrogatoire. Dans ce cas, comme l'imam va être en situation inférieure par rapport au groupe, alors le rôle accordé à l'imam ne sera pas effectif.

Selon l'avis préféré dans les écoles Chafiite et Hanbalite, une personne envisageant la réalisation d'une prière fardh (obligatoire) peut se joindre à une personne effectuant une prière surrogatoire. Selon ces ijthad, une personne qui a accompli la prière fardh (obligatoire) du moment peut diriger en tant qu'imam, la prière du même moment pour d'autres. Celle effectuée par lui sera surrogatoire, alors que celle du groupe sera considérée comme fardh (obligatoire) (Mâwardî, al-Hâvî, II, 316 ; Ibn Qudâma, al-Mughni, III, 67-68).

254. Une femme peut-elle diriger la prière pour un groupe de femmes ?

Selon les écoles Chafiite et Hanbalite, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une femme dirige la prière d'un groupe de femmes. Ceux qui sont de cet avis, apportent comme argument la permission donnée par le Prophète (s.a.w.) à Oumm Waraqa de diriger les membres de sa famille lors la prière (Abu Daoud, Salat, 62 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, VI, 255 ; Bayhaqî, as-Sunanu'l-kubrâ, I, 597). Selon l'école Hanafite, bien qu'il soit possible pour une femme de diriger la prière d'une autre femme, il s'agit d'une attitude makrouh (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 207) ; et tandis que pour les Malikites cela n'est pas permis (Ibn Rushd, Bidaya, I, 145 ; Ibn Juzay, al-Qawânîn, 156).

Dans le cas où une femme dirige la prière d'autres femmes, il faut qu'elle se tienne à la hauteur des autres femmes sans être en avant par rapport à celles-ci (Abdurrazzâk, al-Musannaf, III, 140-141 ; Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 37-38 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 305-306).

255. Les femmes peuvent-elles diriger la prière d'un groupe d'hommes ?

Pour l'ensemble des écoles de jurisprudence il n'est pas autorisé qu'une femme dirige la prière des hommes (Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 32-33 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 306, 321 ; Jazîrî, al-Mazâhibu'l-arba'a, I, 372). La permission concernant la possibilité de diriger la prière des membres de sa famille (Abu Daoud, Salat, 62 ; Bayhaqî, as-Sunanu'l-kubrâ, I, 597), accordée par le Prophète (s.a.w.) à Oumm Waraqa a été jugée comme une pratique singulière réservée uniquement à elle. Tandis que d'autres interprétations indiquent qu'avec la permission accordée par le Prophète (s.a.w.) elle pouvait diriger la prière des femmes de la maison ou du quartier. Aussi la recommandation du Prophète (s.a.w.) exprimée de la forme suivante : « **Qu'une femme ne dirige pas la prière pour un homme** » (Ibn Majah, Iqâmatu's-Salat, 78 ; Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 128) renforce cette idée. En effet, y compris l'Âge du Bonheur (asr al-saada), il n'y a pas eu d'autre exemple au cours de l'histoire. Considérer cela comme pouvant être possible, consisterait à intégrer une chose qui ne fait pas partie de la religion, ce qui signifie une bid'a. En effet, le Prophète (s.a.w.) a communiqué l'information selon laquelle la bid'a est une hérésie (Muslim, Jumuah, 867 ; Abu Daoud, Sunan, 6).

256. Est-il permis qu'une personne ayant commis un grand péché dirige une prière ?

La personne qui va diriger la prière doit être en mesure d'assurer la fonction d'imam (avoir une connaissance religieuse suffisante, savoir bien lire le Coran, être sain d'esprit, être pubère). Tant qu'il ne considère pas le halal comme haram et le haram comme halal, même s'il a effectué un grand péché, un musulman peut diriger une prière ; et la prière effectuée derrière cette personne sera effective. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué : « **La prière obligatoire est essentielle derrière tout musulman, pieux ou impie, même s'il a commis un péché** » (Abu Daoud, Salat, 64, Jihâd, 35 ; Daraqutni, as-Sunan, II, 404 ; Bayhaqî, Sunan al-Kubra, IV, 29). Dans le hadith il y'a un principe qui est avancé ; et qui consiste à ce qu'une personne

musulmane et possédant la connaissance nécessaire pour diriger une prière peut diriger la prière en assemblée (Sarakhsi, Sharhu siyari'l-kabîr, I, 110-111 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 370). Cependant, il est souhaitable que l'imam soit une personne qui cherche à éviter le péché, soit appréciée par l'assemblée, de bonne moralité. Alors qu'il y a une personne possédant ces qualités, il est makrouh selon les écoles Hanafites, Chafrites et Malikites d'accorder la fonction d'imam à une personne moins pieuse, autrement dit une personne qui commet explicitement de grands péchés ou bien qui insiste dans les petits péchés (Ibnu'l-Humâm, Fath, I, 360 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 298-299; Harashî, Sharhu Mukhtasar, II, 23). Tandis que selon l'école Hanbalite, l'exercice de la fonction d'imam sur un groupe de croyant non pécheur par une personne pécheur n'est pas permise. Cependant il est exceptionnellement (ash-dharura) autorisé pour les prières en assemblée du vendredi et celles des jours de fête, dans le cas où il n'y a pas d'autre personne pour diriger la prière (Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 17-23 ; Ibn Qudâma, al-Kâfi, I, 293-294).

257. Une personne qui ne sait pas lire le Coran peut-elle diriger la prière d'une personne qui le sait ?

Une personne qui ne sait pas lire le Coran de manière à ce que la prière soit effective ne peut pas diriger la prière d'une personne qui sait lire. Car la position du imam ne doit pas être inférieure à celle des personnes qui se joignent à lui (Ibnu'l-Humâm, Fath, I, 376 ; Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 11 vd.).

258. Une personne bègue peut-elle diriger une prière ?

L'imam doit avoir une récitation (qir'âh) correcte, sans faute (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 284, 294-295). Une personne qui bégaie mais qui récite correctement le Coran peut diriger la prière des autres. Cependant, si elle ne parvient pas à réciter correctement et de façon convenable, bien qu'elle puisse mener la mission d'imam aux personnes qui bégaient comme elle, elle ne peut cependant pas diriger la prière de celles qui ne bégaient pas (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 327, 328; cf. Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 29).

259. Une personne ne parvenant pas à articuler correctement les lettres peut-elle diriger la prière ?

Une personne qui n'arrive pas à prononcer correctement une lettre quelconque en raison de la forme de sa bouche peut devenir selon l'avis de préférence, l'imam d'un groupe s'il n'y a pas parmi le groupe

une personne prononçant correctement ces lettres. S'il y a une autre personne pouvant prononcer correctement les lettres alors la mission d'imam dirigée par cette personne ne sera pas acceptée (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 327-329; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 95).

260. Une personne ne possédant pas l'un ou les deux bras peut-elle diriger la prière ?

Tout comme il y a la condition d'être capable de réciter par cœur le Coran et de connaître les lois au sujet de la prière de façon à ce que la prière soit effective afin de pouvoir diriger en tant qu'imam ; il y a aussi la condition d'être en bonne santé d'un point de vue corporel de façon à pouvoir effectuer les différents piliers (ruk'n) de la prière. Comme il n'y a pas d'obstacle à ce qu'une personne ne possédant pas l'un ou les deux bras qui l'empêche de réaliser l'un des piliers de la prière, alors une personne dans cette situation est autorisée à diriger la prière en tant qu'imam (Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 29).

261. Est-il possible de prier en suivant un imam d'une autre madhab ?

Il n'y a pas d'inconvénient à effectuer la prière en assemblée en se joignant à un imam, membre d'une autre école (madhab) de jurisprudence, En effet, la différence de madhab n'est pas un obstacle à se joindre à un imam. Bien qu'il existe un avis selon lequel « lorsqu'un imam appartenant à une autre école dirige la prière d'une assemblée, s'il se produit quelque chose qui annule la prière selon l'école de la personne parmi l'assemblée, alors la prière de cette dernière devient non effective » (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 93 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 302-303) l'approche la plus correcte à ce sujet est l'avis selon lequel tant que la prière de l'imam n'est pas invalidée selon son madhab, alors quelque soit le madhab de la personne qui se joint à lui sa prière sera effective.

Cette dernière approche est non seulement conforme aux pratiques des prédécesseurs mais aussi convenable aux nécessités de l'esprit de groupe. En effet, l'Imam Abû Yûsuf a effectué sa prière en se joignant au calife Haroun Rashid qui n'avait pas renouvelé ses ablutions après avoir réalisé une hijama (Ibn Abu'l-'Îz, Sharhu'l-'aqîdati-'Tahâwiyya, p. 545). Par ailleurs, il n'est pas non plus nécessaire de vérifier si l'imam a effectué ou non une attitude en contradiction avec les conditions de l'école de jurisprudence à laquelle il appartient (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 302-303).

262. Une personne se trouvant dans un autre lieu que l'imam peut-elle par le biais d'une connexion audio suivre l'imam ?

Lorsqu'une prière est effectuée en assemblée, le lieu de prière de l'imam et du groupe doit être réellement ou bien d'un point de vue juridique situé au même endroit. Cette union est possible avec l'alignement des rangs. Si la prière est effectuée dans un même bâtiment, alors ceux qui se trouvent à l'intérieur sont considérés au même endroit. Dans ce contexte, dans les bâtiments à plusieurs étages, lorsqu'un niveau est utilisé comme masjid pour la réalisation de la prière et dans le cas où l'espace ne permet pas d'accueillir le groupe, il est autorisé pour le groupe qui se trouve dans les niveaux supérieurs ou inférieurs de se joindre à un imam si avec un haut-parleur ou bien avec l'annonce du mouazzin il leur est possible de s'informer des propos du imam. Il n'est pas obligatoire que ceux-ci voient l'imam ou bien voient les gens qui voient l'imam. Dans le cas où la connexion audio s'interrompt, s'il y a une impossibilité de suivre les gestes de l'imam, alors les prières de ceux qui n'arrivent pas à suivre les directives de l'imam seront annulées (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 285-286, 333-334). Il n'est pas permis que des gens se trouvant dans des lieux où des obstacles comme une route, une rivière empêchent l'unité de l'espace avec le lieu où se trouve l'imam, se joignent à l'imam.

263. Est-il possible de suivre par le biais de la télévision ou de la radio un imam qui dirige une prière ?

Afin d'effectuer une prière en assemblée, il faut que cette dernière se joint à l'imam. Pour cela, il est obligatoire que l'imam et le groupe se trouvent dans le même espace. Pour cette raison, même si une personne se trouvant en dehors de l'espace où l'imam effectue sa prière, formule son intention à se joindre à l'imam, alors sa prière ne sera pas effective. Il a été considéré comme une impossibilité à ce qu'un groupe se conforme à un imam s'il y a un fleuve ou bien une voie assez large qui passe entre l'imam et le groupe (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 384; II, 127; al-Fatawa'l-Hin-diyya, I, 96). Par rapport à cela, étant donné qu'avec la formulation de l'intention à se joindre à un imam qui se trouve dans un autre lieu ne permettra pas l'unicité de l'espace malgré la connexion par le biais des engins de communication, comme la télé ou la radio, la prière effectuée ne sera pas valide.

264. Que signifie “Mudrik”, “Masbûq”, “Lâhiq” ? Comment ces derniers effectuent leurs prières ?

Mudrik a pour signification “ ayant compris, atteint, rejoins”. Dans la terminologie religieuse, il s’agit de la personne qui est parvenue à rejoindre l’imam au plus tard à la première inclinaison (ruku) et a effectué sa prière avec lui.

Lâhiq est celui qui a commencé sa prière avec l’imam mais, durant la prière, en raison de l’annulation de ses ablutions, a été obligé d’interrompre la prière et pour cette raison n’est pas parvenu à effectuer une partie de la prière avec l’imam. Celui qui se trouve dans ce cas, peut après avoir renouvelé ses ablutions venir rejoindre l’assemblée pour poursuivre sa prière, s’il connaît les règles correspondantes. Il devra compléter les unités (rak’a) non effectuées après que l’imam ait effectué les salutations. S’il ne connaît pas ces règles, alors il devra reprendre sa prière du début.

Masbûq est la personne qui, n’ayant pas pu rejoindre la prière en assemblée au début, a dû se joindre à l’imam après la première inclinaison (ruku). Une personne qui n’est pas parvenue à rejoindre l’imam au ruku, le temps de dire avec lui “subhanallah” est considérée comme ayant raté cette rak’a (unité). La personne Masbûq, si elle n’a pas effectué la prosternation de l’oubli après que l’imam ait effectué les salutations, devra se redresser sans attendre et devra compléter toute seule les rak’a (unités) non effectuées avec l’assemblée. Lorsque le masbûq accomplit les rak’a non effectués avec l’imam, il les réalise telle une personne priant seule. Lorsqu’il effectue la prière seule, il récite après la Fatiha une sourate s’il s’agit d’une rak’a dans laquelle est récitée une sourate ou un verset et ne récite pas dans celle où il ne faut pas (al-Fatâwa’l-Hindiyya, I, 102 ; Ibn Abidin, Raddu’l-Muhtar, II, 344-350).

265. Une personne qui suit un imam peut-elle réciter la “Fatiha” ?

Selon l’école Hanafite, lorsque la prière est effectuée en assemblée, la personne qui se joint à un imam ne récite pas avec l’imam la Fatiha et le verset ou la sourate qui suit. La responsabilité quant à la récitation du Coran s’efface totalement de la personne qui suit un imam (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 170-171).

Alors que selon les écoles de jurisprudence Chafiite et Hanbalite, la responsabilité quant à la récitation ne s’efface pas complètement. La personne qui se joint à un imam, récite depuis le début la Fatiha et une

sourate dans les prières où l'imam récite à voix basse. Tandis que dans les prières où la récitation est explicite, lorsque l'imam a fini la Fatiha et s'arrête un moment, la personne récite pendant ce temps-là seulement la Fatiha. (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 249-250).

Les Hanafites acceptent le verset : « **Et quand on récite le Coran, prêtez-lui l'oreille attentivement et observez le silence, afin que vous obteniez la miséricorde (d'Allah)** » (al-A'raf, 7/204) et les hadiths tels que : « **La récitation de l'imam est valable pour ceux qui prient derrière lui** » (Ibn Majah, Iqâmatu's-Salat, 13), « **S'il y a un imam c'est pour qu'il soit imité** » (Boukhari, Adhan, 51), « **Lorsque l'imam récite, taisez-vous** » (Ibn Majah, Iqâmatu's-Salat, 13) comme argument. Tandis que les Chaférites, se conforment à la signification générale du hadith : « **la prière de celui qui ne récite pas la Fatiha n'est pas valide** » (Muslim, Salat, 34) et des semblables.

266. **Que doit faire l'assemblée si l'imam se lève sans avoir réalisé la dernière position assise ?**

Si l'imam se redresse par mégarde avant d'avoir effectué la dernière position assise, le groupe ne se redresse pas avec l'imam et reste en position assise puis attend le retour de l'imam. Entre temps, il est dit "subhanallah" à voix haute pour prévenir l'imam. Tant que l'imam n'a pas effectué la prosternation de la rak'a (unité) à laquelle il s'est levé et comme il a toujours la possibilité de revenir, la personne qui le suit ne peut donc pas effectuer les salutations et finir la prière. Si elle effectue les salutations alors sa prière sera non effective. Si l'imam ne retourne pas et poursuit sa prière sans s'en rendre compte puis effectue la prosternation de la rak'a à laquelle il s'était levé, alors comme il n'a pas effectué la dernière position assise, la prière de l'imam et celle de l'assemblée seront invalidées.

Si le groupe se lève en même temps que l'imam et si l'imam sans s'en apercevoir prend la position assise sans effectuer la prosternation alors le groupe prend la position assise aussi. Si le groupe ne s'aperçoit pas que l'imam s'est assis et se prosterne, alors cette prosternation n'abolit pas leur prière. Car dans ce cas, le principal est la validité de la prière de l'imam auquel le groupe se conforme (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 110).

267. En effectuant la prière en assemblée, afin de remplir le vide qui s'est formé dans les premiers rangs est-il permis de marcher jusqu'au rang concerné?

Pendant la prière en assemblée, marcher en avant afin de combler les vides du rang avant n'est pas jugé comme un acte abusé dans la prière et n'annule pas la prière. Au contraire il est moustahab de faire ainsi (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 312-313, 388-389; Tahtawi, Hashiya, p. 323).

268. Est-il permis dans le Masjid al-Haram, que les femmes et les hommes prient dans le même rang ?

Lorsque la prière est effectuée en assemblée, derrière l'imam prennent place tout d'abord les hommes, puis les garçons, puis les femmes. Cette organisation a été enseigné par le Prophète (s.a.w.) (Muslim, Salat, 132; Abu Daoud, Salat, 99; Tirmidhi, Salat, 54; Nasai, Imâmat, 33; Ibn Majah, Iqâmat'us-Salat, 52). L'organisation des rangs en question est obligatoire à adopter entre les femmes et les hommes, est sunna entre les hommes et les garçons (Marghinani, al-Hidaya, I, 370; Qasani, Badai, I, 159).

Lors de la prière en assemblée, le fait que les hommes se situent au même niveau que les femmes se nomme "muhâzât an-nisâ", il s'agit de l'alignement des femmes au même rang des hommes côte à côte ou bien un dépassement des rangs des femmes par rapport à celle des hommes. Selon l'ensemble des écoles, il n'est pas convenable d'effectuer la prière ainsi de façon mélangée. Par ailleurs, il y'a eu des désaccords au sujet de l'impact de la situation en question sur la prière des hommes.

Selon l'école Hanafite, dans la prière effectuée en assemblée, si une femme ou une jeune fille pubère ou proche de la puberté prie devant ou à côté d'un homme, et s'il n'y a pas de drap ou bien d'obstacle de ce genre ou bien un écart de la hauteur d'un homme, alors la prière des hommes qui se situent derrière et à côté seront invalidées (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 316-317).

Selon les écoles Chafiïtes, Malikites et Hanbalites le fait que la femme et l'homme effectuent leur prière en étant situés côte à côte, à la même hauteur n'invalident pas la prière des deux parties. Mais il est jugé mauvais (Râfî, al-'Azîz, II, 174; Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 89; Khattâb, Mawâhib, II, 435; Buhûti, Kashshaf, II, 385-386; Jazîrî, al-Mazâhibu'l-arba'a, I, 268). Tandis que dans la Ka'ba, par dharura, cette situation non appréciée s'efface aussi. Car il est très difficile pour les femmes et les hommes de faire la prière séparément là-bas.

Dans ce cas, lors du Hajj lorsqu'il est difficile pour la femme et l'homme de l'école Hanafite d'effectuer la prière en étant séparés dans des lieux différents alors ils peuvent effectuer leurs prières en se conformant aux trois écoles. Ce verdict repose sur l'obligation et l'absence de moyens.

269. En effectuant la prière en assemblée dans le Masjid al-Haram, la prière des personnes qui se trouvent devant l'imam est-elle valide ?

Selon les écoles Hanafite, Chafiite et Hanbalite, il s'agit d'une condition que le groupe du côté de l'imam ne se situe à l'avant de l'imam, même si la prière est effectuée en assemblée autour de la Ka'ba. Par conséquent, si le groupe du côté de l'imam se trouve en avant de celui-ci, alors il ne sera pas considéré comme s'étant conformé à l'imam et de ce fait la prière sera annulée. Les groupes qui se trouvent dans les autres côtés, le fait qu'ils se trouvent plus proche de la Ka'ba par rapport à l'imam n'est pas un obstacle pour la conformation à l'imam. Tandis que selon l'école Malikite, ce n'est pas une condition que le groupe se situe en avant par rapport à l'imam. Cependant, il est makrouh tant qu'il n'y a pas d'obligation que le groupe se situe devant l'imam (Ibn Qudâma, al-Mughnî, III, 52-53v; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 168v; Jazîrî, al-Mazahibu'l-arba'a, I, 376).

270. Comment doit se comporter un imam dont les ablutions sont annulées lors de la prière ?

Si les ablutions d'un imam s'invalident lors de la prière en raison d'un facteur qui ne dépend pas de lui, comme par exemple le saignement de nez, alors le groupe qui se trouve derrière lui fait passer à la tête du mihrab une personne apte à effectuer le rôle d'imam. Cela s'appelle al-Istikhlaf (Marghinani, al-Hidaya, I, 381). En effet, lorsque Omar (r.a.) a été blessé après avoir été attaqué pendant la prière, il a donné sa place à Abdurrahman b. Awf' (r.a.) pour continuer le rôle d'imam. Aussi lorsque Ali (r.a.) a saigné du nez lorsqu'il dirigeait la prière en assemblée, il a fait passer à sa place une personne de l'assemblée (Aliyyu'l-Qârî, Fathu babi'l-'inâya, I, 296).

Si l'imam pour qui les ablutions ont été annulé abandonne le rôle d'imam sans nommer quelqu'un à sa place alors la prière du groupe sera annulée (Qasani, Badai, I, 226).

271. Lors d'une prière en assemblée comment doit se comporter une personne dont les ablutions sont annulées lors de la prière ?

Si les ablutions d'un individu s'invalident pendant la prière en assemblée, alors il renouvelle ses ablutions et effectue sa prière à nouveau, c'est ce qui est plus vertueux. Ou alors sans rien faire d'autres annulant la prière, il part renouveler ses ablutions et revient pour poursuivre sa prière de là où il s'est arrêté. Cependant si l'imam a fini la prière, alors tel qu'un individu qui s'est conformé à l'imam pour le restant des rak'a (unités), il attend à peu près le temps que l'imam aurait attendu sans rien réciter, puis complète sa prière en récitant les tasbih, les douas et les salutations de la position assise (Marghinani, al-Hidâya, I, 381, 382, Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, 368 etc.).

Dans le cas où les ablutions d'une personne qui se trouve dans les premiers rangs sont invalidées lors de la prière en assemblée dans une mosquée encombrée, si selon certaines écoles de jurisprudence ses ablutions peuvent ne pas être annulées alors elle peut continuer à faire sa prière en imitant cette école. Par exemple, une personne de rite Hanafite qui saigne de quelque part, termine alors sa prière en imitant une personne de l'école Chafite pour qui le sang n'est pas considéré comme abolissant. Cependant si une situation qui annule les ablutions pour l'ensemble des moujtahids s'est produite et si en raison de l'assemblée, la personne n'a pas trouvé les moyens de se rendre au lieu des ablutions, alors il se pose et attend la fin de la prière ou bien se comporte comme si de rien ne s'était passé afin de ne pas distraire l'attention des personnes effectuant la prière. Ensuite il refait ses ablutions et renouvelle sa prière.

272. Si une personne n'appartenant pas à l'assemblée corrige l'erreur de l'imam, la prière demeure-t-elle valide ?

Lors de la récitation si l'imam effectue une erreur ou bien s'il oublie la suite de la récitation ; avec la correction ou le rappel d'une personne de l'assemblée, la prière n'est pas annulée (Marghinani, al-Hidaya, II, 6-8, Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 210). Tandis que lorsque la personne qui corrige l'imam ne fait pas partie de l'assemblée et si l'imam se comporte selon cette rectification alors la prière est annulée. En effet, ce comportement est considéré comme étant un apprentissage (Zayla'i, Tabyîn, I, 156 ; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 110). Tandis que dans certaines autres écoles, cette correction n'est pas considérée comme un élément annulant la prière. Selon une riwaya (transmission), pendant qu'il était assis au Maqam Ibrahim, Othman (r.a) a

corrigé l'erreur d'une personne en train d'effectuer la prière à côté de lui (Ibn Qudâma, al-Mughni, II, 460).

273. Après la prière, effectuer le “musâfaha” (se serrer la main en joignant les paumes pour se saluer) est-ce une bid'a ?

Musâfaha est un acte relationnel réalisé en se serrant les mains afin d'évoquer l'amitié et la paix. Le Prophète (s.a.w.) a accordé une grande importance à cela (Boukhari, Isti'dhân, 27 ; Abu Daoud, Adab, 154) et a conseillé le musâfaha en indiquant : « **Il n'y a pas deux musulmans qui se rencontrent et se serrent la main sans qu'il ne leur soit pardonné avant qu'ils ne se séparent** » (Abu Daoud, Adab, 154).

Il n'y a pas d'inconvénient à faire le musâfaha après la prière afin d'instaurer l'amitié, la tolérance et l'entente entre les musulmans (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 547). Cependant, il n'est pas convenable d'en faire un rituel effectué en assemblée après la prière dans la mosquée ou bien à l'extérieur en le considérant comme un principe indissociable de la prière en assemblée.

274. Est-il possible de recevoir un salaire pour les services religieux ? Est-il possible de suivre dans la prière en assemblée une personne qui est payé pour cela ?

Dans l'Islam, il n'est pas autorisé en principe de prendre une somme en contrepartie des rituels (ibâdat). Car les rituels s'effectuent pour Allah. Lors des débuts de l'Islam, toute personne ayant les disponibilités, pouvait diriger la prière. Par conséquent, il n'était pas nécessaire de nommer des personnes définies pour la mission de la direction de la prière. Dans la société musulmane, il y a eu un besoin de personnel qui devait être présent en continu dans les masjids pour des raisons telles que la différence des niveaux culturels, la hausse de la préoccupation avec des affaires différentes et au fil des temps, la réduction du nombre de personnes capables de diriger la prière. Par conséquent, il a été adopté le choix de déterminer des responsables pouvant diriger les prières ; et un salaire a été versé pour permettre à ces responsables de gagner leur vie. En effet, les oulémas musulmans, ont autorisé en contrepartie des fonctions exercées, le salaire pour l'imam, le mouazzin et le professeur de religion afin de ne pas laisser ces postes vacants (Ibn Nujaym, al-Bahr (Ali et-Tûrî'nin Tekmilesi), VIII, 33 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 60, 302).

De nos jours, les prédicateurs-imam et les mouazzin prennent un salaire non pas en contrepartie de la direction de la prière mais parce qu'ils occupent leur temps avec cette mission et non autre chose. Car la prière est effectuée uniquement pour Allah, ainsi que sa direction. D'un autre côté, les missions des prédicateurs-imam et des mouazzin ne sont pas uniquement limitées avec la direction de la prière. Les responsables de la mosquée fournissent différents services liés à la religion comme la prêche (discours), l'éducation, et l'enseignement du Coran et également à côté de cela de nombreux services comme l'ouverture de la mosquée au rituel, la préparation de celle-ci au rituel, sa propreté, son entretien, sa protection.

Par rapport à ceci, de nos jours tout comme le salaire des responsables assumant les services de la religion comme le prédicateur-imam et le mouazzin est halal, leurs prières sont aussi effectives.

LA PRIÈRE DU VENDREDI ET DE LA FÊTE

275. Quel est le verdict concernant la prière du vendredi ?

La prière du vendredi est fardh ayn. Son obligation est fixée par le Coran, la Sunna et l'Ijma. Allah a recommandé : **« O vous qui avez cru! Quand on appelle à la Salât du jour du Vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez tout négoce. Cela est bien meilleur pour vous, si vous saviez! »**

Puis quand la Salât est achevée, dispersez-vous sur terre et recherchez [quelque effet] de la grâce d'Allah, et invoquez beaucoup Allah afin que vous réussissiez » (al-Jumu'ah, 62/9-10). Et le Prophète (s.a.w.) a ordonné : **« La prière du vendredi est obligatoire pour tout musulman ayant atteint la puberté »** (Abu Daoud, Tahârat, 130 ; Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 245-246). La prière du vendredi a été effectuée depuis l'époque du Prophète (s.a.w.) jusqu'à nos jours et il n'y a pas eu d'opinion contraire avancé à ce sujet.

276. De combien de rak'a se compose la prière du vendredi ?

Les rak'a (unités) obligatoires de la prière du vendredi sont au nombre de deux. Avec ceci, elle comporte aussi quatre unités de sunna avant celles obligatoires et quatre unités de sunna après (Qasani, Badai, I, 269).

Selon l'Imam Abû Yûsuf et l'Imam Muhammad, les rak'a de la sunna effectuées après celles obligatoires sont au nombre de quatre avec une

salutation, puis de deux avec une salutation, soit un total de six unités. Il est dit que cette approche a été transmise par Ali (Qasani, Badai, I, 285).

277. En quoi consiste la prière “Dhohr al-Akhir” ? Faut-il effectuer cette prière ?

Dhohr al-Akhir signifie la prière de Dhohr finale. Certains oulémas musulmans ont conseillé d’effectuer par prudence la prière de Dhohr en s’appuyant sur la probabilité selon laquelle il n’est pas valable d’effectuer la prière du vendredi dans plus d’un endroit dans un même lieu d’habitation. La prière Dhohr al-Akhir effectuée en quatre unités, ne fait pas partie de la prière du vendredi. Parmi les propos communiqués par le Prophète (s.a.w.) et des successeurs des premiers temps, il n’y a pas de prière effectuée sous ce nom.

Dhohr al-Akhir est une prière qui est apparue avec la nécessité de faire la prière du vendredi dans plus d’une mosquée en raison de l’impossibilité d’effectuer la prière comme au temps du Prophète (s.a.w.), dans une seule mosquée d’une ville, suite à l’expansion géographique de l’Islam et suite à l’accroissement de la population dans les villes. Un doute résidait quant à la situation selon laquelle, parmi les prières du vendredi effectuées dans plus d’une mosquée, celle effectuée en première sera valable tandis que celles effectuées dans les autres mosquées ne le seraient pas. Ainsi, afin de dissiper cette situation douteuse, il a été considéré convenable par certains oulémas d’effectuer une prière de quatre rak’a (unités) appelée Dhohr al-Akhir, c’est à dire dans l’intention de faire « la prière non effectuée malgré l’entrée du temps de prière » en faisant allusion au moment de la prière du vendredi dans lequel il se trouve (Ibn Abidin, Raddu’l-Muhtar, III, 16-18; Karâfi, ez-Zahîra, II, 354-355 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 212; Shirbini, Mughni’l-Muhtar, I, 420-422).

Cependant il n’y a pas lieu à une telle situation. En effet, la réalisation de la prière du vendredi dans une seule mosquée, malgré le fait que cela soit convenable à la signification du vendredi (jumu’ah), n’est pas possible à mettre en œuvre de nos jours avec l’apparition des métropoles dont la population atteint les millions. D’ailleurs selon la Fatwa générale de l’école Hanafite, il est possible d’effectuer la prière du vendredi dans plus d’une mosquée d’une ville sans aucune condition (Ibn Abidin, Raddu’l-Muhtar, III, 15-16). Et l’imam Chafii, lorsqu’il s’est rendu à Bagdad et a remarqué que la prière du vendredi s’effectuait dans plus d’un lieu, il ne s’est pas opposé à cette pratique (Nawawi, al-Majmu, IV, 585 ; Shirbini, Mughni’l-Muhtar, I, 420-422).

Ainsi, la validité de chacune des prières du vendredi effectuées dans chacune des mosquées et l'absence de différence entre celles-ci de ce point de vue est le principal, alors les individus qui effectuent la prière du vendredi n'ont pas besoin de faire la prière Dhohr al-Akhir en plus.

Cependant il n'y a pas d'inconvénient pour ceux qui le souhaitent de faire la prière en question tant qu'ils savent qu'elle ne fait pas partie de la prière du vendredi.

278. Est-il obligatoire d'effectuer la prière du vendredi dans une agglomération afin qu'elle soit effective ?

Les oulémas musulmans ont posé comme condition la réalisation de la prière du vendredi dans une ville ou bien dans un lieu d'habitation jugé comme une ville. Ce jugement s'appuie sur le hadith du Prophète (s.a.w.) concernant l'impossibilité d'effectuer la prière du vendredi en dehors d'une ville ou bien en dehors d'un lieu d'habitation jugé comme une ville (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 179). Cette condition de ville qui figure dans les sources doit être perçue de nos jours comme un lieu d'habitation grand ou petit. En effet, le Prophète (s.a.w.) a dirigé la première prière du vendredi lors de l'hégire depuis la Mecque à Médine dans une vallée nommée Rânûnâ dans laquelle demeuraient les fils de Salim b. Awf (Ibn Hishâm, as-Sira, I, 494).

Par ailleurs, le Prophète (s.a.w.) a recommandé « **La prière du vendredi est obligatoire même s'il n'y a que quatre personnes dans un espace urbain** » (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 255). Selon ceci, la prière de vendredi effectuée dans un village, une région, ou tous lieux d'habitation grands ou petits comme une ville, avec un nombre de personnes suffisant pour faire la prière fardh, sera valide. Cependant, quelque soit l'endroit où elle est effectuée il faut prendre la permission des autorités religieuses qui en sont responsables.

279. Avec combien de personnes au minimum la prière du vendredi peut-elle être réalisée ?

Afin que la prière du vendredi soit effective, il y a consensus parmi l'ensemble des oulémas sur le fait qu'il doit y avoir une assemblée, cependant il y a désaccord sur le nombre minimal nécessaire pour former l'assemblée.

Afin de pouvoir effectuer la prière, selon l'Imam Abu Hanifa et l'Imam Muhammed il faut au moins trois personnes en dehors de l'imam et deux personnes selon l'Imam Abû Yûsuf (Ibnu'l-Humâm, Fath, II, 58).

Quand bien même dans son nouvel avis (qawl jadid), l'imam Chafii requiert la présence de quarante personnes pour que la prière du vendredi soit valide ; il avait estimé dans son ancien avis (qawl qadim) que trois personnes, y compris l'imam, étaient suffisantes. Selon l'école Hanbalite il doit y avoir au moins quarante personnes (Nawawi, al-Majmu, IV, 487 ; Zakariya al-Ansârî, al-Ghurar, II, 8 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 202-203). Tandis que selon l'école Malikite il doit y avoir au minimum douze personnes (Harashi, Sharhu Muhtasar, II, 76-77).

Avant l'Hégire, dans la prière du vendredi effectuée à Naqi al-Khadamat, il y avait quarante personnes présentes (Ibn Majah, Iqâmatu's-Salat, 78). Cependant, il est aussi connu qu'il y a eu des prières du vendredi effectuées avec moins de personnes. En effet, avec l'ordre du Prophète (s.a.w.) Mus'ab b. Umayr a dirigé la prière du vendredi d'un groupe de douze personnes à Médine (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 255).

Aussi, il figure dans nos sources de hadiths fiables, l'anecdote selon laquelle pendant que le Messager d'Allah (s.a.w.) dirigeait la prière du vendredi, il ne restait plus que douze personnes dans l'assemblée dont certains avaient quitté en entendant l'arrivée d'une caravane commerciale (Boukhari, Jumuh, 38). D'un autre côté, le Prophète (s.a.w.) a indiqué l'information selon laquelle il est obligatoire d'effectuer la prière du vendredi même s'il n'y a que quatre personnes dans l'assemblée d'un lieu d'habitation (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 255).

Comme il est indiqué, il est possible de faire la prière du vendredi dans un lieu où se trouvent au moins quatre personnes avec l'imam selon les propos transmis par le Prophète. Et cela détermine la limite inférieure du nombre de personne nécessaire pour effectuer la prière du vendredi.

280. Quel est le verdict concernant la récitation du second adhan lors de la prière du vendredi ?

L'appel à la prière (adhan) qui informe du temps de la prière le jour du vendredi était, à l'époque du Prophète (s.a.w.), le adhan intérieur récité après que le prédicateur se soit installé sur le minbar dans la mosquée. Pour cette raison, l'adhan interne récité avant la khutba (sermon)

le jour du vendredi en la présence du prédicateur fait parti des sunna de la Khutba.

Durant le califat d'Othman, suite à l'agrandissement de la ville et avec l'impossibilité de faire entendre l'adhan interne partout, on a commencé à prononcer l'adhan à l'extérieur dans le but d'annoncer l'entrée du temps de la prière. Et la pratique du adhan interne qui est celle du Prophète (s.a.w.) a été poursuivi (Qasani, Badai, I, 152).

281. Est-il permis à un enfant non pubère de prononcer le sermon du vendredi ?

Un enfant qui n'a pas atteint l'âge de la puberté mais qui est sain d'esprit peut avec l'autorisation de l'autorité responsable réciter le sermon (khutba), cependant la prière doit être dirigée par un adulte (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 39 ; Shayhizâda, Majma'u'l-anhur, I, 254).

282. Est-il possible de saluer (salawat) le Prophète (s.a.w.) lorsque son nom est évoqué pendant le sermon du vendredi ; est-il possible de dire "amin" aux invocations formulées ?

Pendant la récitation du sermon (khutba) dans la prière du vendredi, il faut que l'assemblée l'écoute et ne parle pas, ne se salue pas, n'effectue pas de prière surérogatoire. Concernant le sujet, le Généreux Messager (s.a.w.) a verbalisé sa délicatesse au sujet de l'écoute du houthbe en ordonnant : « **Quand l'imam délivre la khutba et que (même si) tu demandes à ton compagnon (simplement) de se taire et d'écouter, alors tu as sans doute fait un acte mauvais** » (Boukhari, Jumu'ah, 36).

Une personne qui vient à la mosquée lors de la prononciation de la khutba doit s'asseoir et écouter le discours avant d'effectuer les deux rak'a (unités) de prière (Qasani, Badai, I, 264 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 36 ; Alauddîn, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyya, p. 119).

Selon, les oulémas musulmans qui prennent en considération la pratique de Rasûlullah (s.a.w.), il est de l'ordre du mandoub que le prédicateur demande pardon et miséricorde pour les musulmans lors du second sermon, et qu'il fasse des invocations auprès d'Allah pour qu'ils soient en paix et en sérénité. Les oulémas Hanafites qui considèrent le temps écoulé entre l'installation du prédicateur sur le minbar jusque la fin de la prière comme un ensemble, ont pris comme principe le jugement selon lequel tout interdit dans la prière est aussi interdit durant le discours de la khutba (semon). A partir de cette considération ils ont affirmé que

le prédicateur doit être attentivement écouté, que le groupe ne doit pas converser, qu'il ne faut pas effectuer de salutation, qu'il n'est pas possible de faire de prière surérogatoire ; cependant si pendant la khutba des invocations sont effectuées alors il est permis de dire amin ou de formuler les salutations (salawat) au Prophète (s.a.w.) à voix basse si son nom est prononcé (Qasani, Badai, I, 264; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 36). Cependant il n'est pas correct de dire amin à voix haute (Alauddin, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyya, p. 119).

283. Lors du sermon, est-il possible de faire les invocations dans une autre langue que l'arabe ?

Il n'y a pas de condition dans le choix de la langue pour la réalisation des invocations. En effet, l'invocation est l'action pour le fidèle de se tourner envers Allah, de Lui supplier et de demander de Lui. Par conséquent, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une personne formule une invocation dans sa langue maternelle de façon à comprendre ce qu'elle souhaite. Cependant, il est plus convenable d'effectuer sous leur forme originale tant que possible les invocations provenant du Coran ou bien celles du Prophète (s.a.w.). A partir de cette considération, il est nécessaire de chercher à effectuer les invocations de la khutba dans leur forme initiale. En plus de cela, il n'y a pas d'inconvénient à effectuer l'invocation dans une langue que l'assemblée pourra comprendre à la fin de la seconde khutba.

284. Est-il permis de dire "amin" aux invocations formulées pendant le sermon du vendredi ?

Lorsque les oulémas musulmans ont pris en considération, aussi bien les hadiths en rapport avec le vendredi que la pratique de Rasûlallah (s.a.w.) ils ont déterminé les phases qui composent l'essence de la khutba, les conditions nécessaires pour la validité d'une khutba et les bonnes manières à adopter dans la khutba (Qasani, Badâiu's-sanâi, II, 196). Il y a des hadiths qui renseignent sur le fait qu'il n'est pas correct que l'assemblée parle lorsque le prédicateur effectue le discours (Boukhari, Jumu'ah, 36 ; Muslim, Jumu'ah, 11 ; Muwatta, Jumu'ah, 6 ; Abu Daoud, Salat, 237 ; Tirmidhi, Salat, 256 ; Nasai, Jumu'ah, 22). Les Hanafites et les Chafiites, en s'appuyant sur ces hadiths, ont considéré makrouh de parler lors de la khutba tant qu'il n'y a pas d'obligation; les Hanbalites et Malikites ont considéré cela comme interdit (Qasani, Badâiu's-sanâi, II, 198; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 429-430). D'un autre côté les oulémas musulmans qui ont pris en considération la pratique

de Resûlullah (s.a.w.) ont affirmé qu'il est mandoub ou essentielle de faire des invocations pour les croyants lors de la khutba rûkûn (Qasani, Badaiu's-sanâi, II, 196).

Selon ceci il faut écouter le sermon et ne pas être préoccupé avec autre chose et ne pas parler pendant ce temps. Cependant, comme saluer calmement le Prophète (s.a.w.) lorsque son nom est évoqué ou bien prononcer le mot amin aux invocations du prédicateur ne sont pas considérés comme converser, il n'y a pas d'inconvénient à effectuer ceux-ci (cf. Qasani, Badâiu's-sanâi', I, 264 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 35).

285. La prière d'une personne n'ayant pas pu participer au sermon de la prière du vendredi est-elle valide ?

Le sermon (khutba) du vendredi est une condition de la validité de la prière. La prière du vendredi effectuée sans la réalisation du sermon n'est pas effective. Pour cette raison, il faut qu'au moins un homme soit présent pendant la prononciation du sermon. Cependant, il n'est pas obligatoire d'arriver à temps et d'écouter le sermon pour pouvoir effectuer la prière du vendredi. Selon ceci, la prière de vendredi d'une personne n'ayant pas pu arriver à temps à la prononciation du sermon ou bien n'ayant pas pu l'entendre, sera tout de même effective en raison de son excuse. Une personne qui n'a pas pu venir à temps pour écouter le sermon, même si elle rejoint la prière de vendredi à la deuxième rak'a (unité), elle accomplit sa prière en se levant debout après que l'imam ait effectué les salutations, et en effectuant une rak'a en plus (Ibnu'l-Humâm, Fath, II, 63).

286. Comment une personne ayant rejoint la prière du vendredi avant les salutations finales effectue-t-elle les rak'a non effectuées ?

Une personne qui arrive avant les salutations effectuées par l'imam lors de la prière du vendredi est considérée comme ayant rejoint cette prière. Cette personne complète sa prière toute seule après que l'imam a fait les salutations. Une personne ayant rejoint la mosquée uniquement après que l'imam ait effectué les salutations ne sera pas considérée comme ayant rejoint la prière (Qasani, Badai, I, 267).

Une personne ayant rejoint une rak'a (unité) de la prière du vendredi, se lève après les salutations effectuées par l'imam et effectue une rak'a en plus et fait les salutations. Dans l'unité qu'elle a effectué toute seule elle récite Subhânaka, puis prononce la basmala, ensuite la sourate Fatiha,

puis une sourate ou bien quelques versets. Une personne ayant rejoint l'imam lors de la position assise, se lève debout après les salutations de l'imam et effectue deux rak'a et fait les salutations. Tandis que celle qui ne parvient pas à temps pour la prière de vendredi, effectue la prière adh-Dhohr. La personne qui n'arrive pas à temps pour la prière de fête est considérée comme ayant manquée la prière ; il n'y a pas de nécessité à ce qu'elle effectue une autre prière à la place.

Tandis que selon les Malikites et les Chafiiites il faut au minimum avoir effectué avec l'imam une rak'a pour être considéré comme ayant fait la prière du vendredi. Selon ceci, une personne se joignant à l'imam après que ce dernier se soit redressé de l'inclinaison (ruku) de la seconde rak'a, complète sa prière à quatre rak'a comme celle de adh-Dhohr (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 419; Harashi, Sharhu Mukhtasar, II, 84).

287. La prière du vendredi est-elle obligatoire pour les femmes ?

La prière de vendredi est obligatoire pour les hommes sains d'esprit, ayant atteint l'âge de la puberté, en bonne santé, libres et résidents (muqim, pas en état de voyageur). Les femmes, les personnes qui n'ont pas de liberté totale, les mousafir (voyageur), ceux qui disposent d'une excuse les empêchant de rejoindre l'assemblée ne sont pas responsables quant à la réalisation de la prière du vendredi. Cependant, dans le cas où ils l'effectuent, cette prière reste effective, il n'y a pas lieu d'effectuer la prière de adh-Dhohr en plus.

Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **la prière du vendredi en assemblée est un devoir nécessaire pour chaque musulman, à quatre exceptions ; un esclave, une femme, un garçon et une personne malade** » (Abu Daoud, Salat, 217 ; Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, II, 550 ; Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 246).

Depuis l'Âge du Bonheur (asr al saada) jusqu'à nos jours, l'ensemble des oulémas se sont mis d'accord sur le fait que la prière du vendredi n'est pas obligatoire pour les femmes (Ibnu'l-Humam, Fath, II, 59 ; Nawawi, al-Majmu, IV, 483-484 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 216).

Le fait que la prière du vendredi n'a pas été rendue obligatoire pour les femmes n'est pas une privation mais une dérogation. Dans le cas où elles le souhaitent, il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion qu'elles se rendent à la mosquée et effectuent la prière du vendredi en assemblée. D'ailleurs il est même possible qu'elles continuent les prières du vendredi afin de profiter des sermons (khutba) et prêches.

288. Les femmes ou bien les hommes qui n'effectuent pas la prière du vendredi peuvent-ils effectuer la prière du midi (adh-Dhohr) avant que ne soit accompli la prière du vendredi?

Si les femmes ou les personnes malades etc., pour lesquels la prière du vendredi n'est pas obligatoire, effectuent la prière du Dhohr chez eux après l'entrée du temps de la prière et avant la finalisation de la prière par l'imam, alors leurs prières restent effectives.

La prière du vendredi n'étant pas obligatoire pour les personnes de ce groupe, il est makrouh de constituer une assemblée lors de la prière du Dhohr dans une ville ou dans un lieu d'habitation jugé comme une ville ; ils doivent l'effectuer isolément.

Une personne pour qui la prière du vendredi est obligatoire si elle effectue la prière de Dhohr chez elle sans se rendre à la prière en assemblée avant la finalisation de la prière du vendredi par l'imam alors sa prière reste effective, cependant comme elle ne s'est pas rendue à la prière du vendredi elle est considérée comme ayant commis un péché. Tandis que selon les autres écoles et l'Imam Zufar de l'école Hanafite, la prière de Dhohr qu'elle a effectué n'est pas valable. Cette personne doit renouveler le Dhohr après que la prière du vendredi ait été accomplie (Marghinani, al-Hidaya, II, 115-117; Halebi, es-Sağîr, p. 321).

289. Est-il possible de faire la prière du vendredi dans des espaces ouverts?

Selon la majorité des oulémas, il est possible d'effectuer la prière du vendredi dans les mosquées des lieux d'habitation ou bien dans les espaces ouverts à proximité. Les Malikites qui jugent nécessaire la réalisation de la prière du vendredi dans un lieu d'habitation ont indiqué qu'il est en même temps nécessaire d'effectuer celle-ci à la mosquée (Ibn Rushd, Bidâya, I, 159-160 ; Mawwâk, at-Tâj, II, 520 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 419 ; Qasani, Badai, I, 259- 261 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 202-209). Dans tous les cas, il faut prendre l'autorisation des instances religieuses responsables quelque soit le lieu où elle est effectuée.

290. Est-il possible d'effectuer la prière du vendredi dans des salles de prière en bas d'un bureau ou d'un immeuble ?

Il est possible d'effectuer la prière du vendredi dans les endroits réservés à la prière dans les bureaux et les appartements à condition que ces

lieux soient ouverts à tous les musulmans souhaitant venir et de prendre l'autorisation des instances religieuses responsables.

291. Est-il possible de retarder la prière du vendredi pour augmenter l'effectif de l'assemblée ?

Le moment de la prière de vendredi est le moment de la prière de Dhohr (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 274). La prière du vendredi sera effective à condition de la réaliser dans l'intervalle de la période accordée pour celle-ci. Bien qu'il soit plus vertueux d'effectuer les prières au début du moment, il n'y a pas d'inconvénient à la retarder une courte durée dans l'intention de permettre une participation plus importante de l'assemblée.

Selon ceci, il est autorisé d'effectuer la prière du vendredi en prenant en considération la situation de l'assemblée et les horaires de travail afin de permettre la participation de l'assemblée aux horaires plus propices, d'ailleurs il est possible de dire que cela est même plus convenable.

292. Quel est le verdict concernant le fait de travailler le vendredi et au moment de la prière du vendredi et les bénéfiques effectuées à ce moment ?

La prière du vendredi est une prière fixée par le Coran, la Sunna et l'Ijma, qui comprend la khutba (sermon), et qui possède des caractéristiques différentes par rapport aux autres prières, et de l'ordre du fardh ayn, autrement dit que chaque musulman est tenu responsable (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 271-272). Allah a ordonné : **« O vous qui avez cru! Quand on appelle à la Salât du jour du Vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez tout négoce. Cela est bien meilleur pour vous, si vous saviez ! Puis quand la Salât est achevée, dispersez-vous sur terre et recherchez [quelque effet] de la grâce d'Allah, et invoquez beaucoup Allah afin que vous réussissiez »** (Jumu'ah, 62/9-10).

Selon le verset, il n'y a pas d'inconvénient à travailler et à faire du négoce avant et après la prière du vendredi. Cependant ceux qui sont responsables de la réalisation de la prière du vendredi doivent abandonner tout négoce au moment de la prière du vendredi et se rendre à la mosquée. A partir de cette approche, ceux qui ne sont pas responsables de la réalisation de la prière peuvent continuer le négoce. Il est makrouh tahriman que les personnes responsables de la réalisation de la prière du vendredi effectuent du négoce pendant le moment de la prière du vendredi ; cependant le revenu obtenu du négoce effectué reste halal.

Par ailleurs, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'un commerçant tenu d'accomplir la prière du vendredi fasse travailler une personne non responsable de la prière du vendredi et de faire des profits par ce biais (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 41).

293. Le temps de travail qui coïncide avec le moment de la prière du vendredi est-ce une raison valable pour ne pas effectuer la prière du vendredi ?

La prière de vendredi est obligatoire fardh ayn pour tout homme musulman, libre, qui ne disposent pas d'excuses et résidents (muqim) (Jumu'ah, 62/9). Par ailleurs, dans les sources de hadiths, on retrouve des hadiths authentiques concernant les vertus de la prière de vendredi, qu'il s'agit d'une obligation forte et qu'il s'agit d'un grand péché d'abandonner cette prière sans excuse :

« **Celui qui quitte la prière du vendredi (en continu) pendant trois vendredis à cause du relâchement, Allah imprimera un tampon sur son cœur** » (Abu Daoud, Salat, 212; Ibn Majah, Iqamatu's-Salat, 93; Tirmidhi, Salat, 247; Nasai, Jumu'ah, 2).

« **Les gens devront cesser de négliger le vendredi ou Allah placera un sceau sur leur cœur et ils seront considérés comme faisant partie des négligents** » (Muslim, Jumu'ah, 40 ; Nasai, Jumu'ah, 2).

Ces hadiths suffisent à montrer à quel point il est problématique pour les musulmans de ne pas effectuer la prière du vendredi. Dans notre religion, en dehors des personnes malades, en voyage (mousafir), celles qui travaillent dans des endroits ayant une importance stratégique, il est obligatoire d'effectuer la prière du vendredi pour tout homme musulman, saint d'esprit et ayant atteint l'âge de la puberté. Pour les personnes dont la liberté est restreinte ou bien s'il existe une éventualité à être licencié de son travail en raison de la prière du vendredi, ces situations peuvent être considérées comme des excuses temporaires.

294. Les employés des entreprises travaillant en continu peuvent-ils se rendre à la prière du vendredi en alternance ?

Les affaires de la vie quotidienne, les arts et les métiers, le travail afin d'assurer la subsistance de la famille, les voyages ne représentent pas des excuses valables pour rater la prière. Dans le Coran il est dit : « **(il existe) des hommes que ni le négoce, ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la Salât et de**

l'acquiescement de la Zakât, et qui redoutent un Jour où les cœurs seront bouleversés ainsi que les regards » (an-Nur, 24/37).

L'employeur ou bien la personne qui a une responsabilité dans les entreprises doit accorder la possibilité à ses employés qui souhaitent effectuer la prière, (la prière de vendredi et les prières quotidiennes), qui est un devoir religieux ou au moins leur permettre d'effectuer celles obligatoires. Avec ceci, il faut que l'employé ou le fonctionnaire ne néglige pas son travail en prétextant la prière et qu'elle prenne l'autorisation de l'employeur ou de ses supérieurs afin d'effectuer sa prière dans son lieu de travail sans remettre en cause la discipline et l'organisation. Ceux qui ne parviennent pas à effectuer la prière du vendredi en raison de la situation dans laquelle ils se trouvent, effectuent la prière de Dhohr du jour.

A partir de cette considération, si dans le lieu de travail il y a une partie des employés qui ont l'autorisation de se rendre à la prière, alors ceux-ci partent pour la prière du vendredi et les autres effectuent la prière de Dhohr du jour.

295. Est-il permis à un condamné de diriger la prière du vendredi en prison ?

Les personnes condamnés ne sont pas responsables quant à la réalisation de la prière de vendredi (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 28-29). Ceux qui ne parviennent pas à trouver la possibilité de faire la prière de vendredi dans les circonstances de l'emprisonnement n'auront pas commis de péchés en raison de cela. Cependant ils sont responsables quant à la réalisation de la prière de Dhohr. Lorsqu'ils trouvent les moyens de faire la prière du vendredi, alors une personne condamnée est autorisée à diriger la prière.

296. Quel est le verdict religieux concernant le Takbir Tachrîq ? Qui doit prononcer ces takbir et quand ?

Il existe des propos transmis concernant le fait que le Prophète (s.a.w.) prononçait après les rak'a obligatoires, les takbir tachrîq à partir de la veille de la fête du sacrifice (arafa) en commençant depuis la prière du matin jusqu'au quatrième jour de la fête, au moment de la prière de l'asr inclus (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 315; Daraqutni, as-Sunan, III, 439, 440).

Selon l'avis de préférence chez les Hanafites, il est wajib (nécessaire) pour l'ensemble des musulmans, hommes et femmes de prononcer les

takbir tachrîq après chaque rak'a obligatoire des prières, soit 23 temps de prière depuis la prière du matin du jour d'arafa jusqu'à la prière de l'asr du quatrième jour de la fête. Les prières manquées lors des jours de tachrîq doivent être rattrapées le même jour en prononçant les takbir tachrîq. Dans le cas où elles sont rattrapées après les jours de tachrîq alors il n'est pas nécessaire de prononcer les takbir tachrîq. Tant que la prière n'est pas rattrapée, les takbir ne sont pas rattrapables (Sarakhsi, al-Mabsut, II, 43-44 ; Ibnu'l-Humam, Fath, II, 82). Tandis que selon l'école Chafiite, les takbir tachrîq sont une sunna (Mawardi, al-Hawi, II, 500-501).

297. Les femmes sont-elles responsables quant à la prière de la fête ?

Selon le consensus des oulémas musulmans, les femmes ne sont pas responsables quant aux prières du vendredi et des fêtes (Samarkandi, Tuhfa, II, 161, 166 ; Halîl, Mukhtasar, 45, 47 ; Ibn Rushd, Bidâya, I, 157 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 462). Cependant le Prophète (s.a.w.) a incité les femmes à participer à la prière de fête (Boukhari, Îdayn, 15, 21 ; Haj, 81 ; Muslim, Salatu'l-îdayn, 1-3, 10-12). À partir de cette considération, les femmes peuvent participer aux prières du vendredi et des fêtes si les occasions aussi sont propices.

LA PRIÈRE DU VOYAGEUR (MOUSAFIR)

298. Que signifie "al watan al-asli", "al watan al-iqamah" et "al watan al-sukna" ?

L'Islam a apporté certaines lois particulières au mousafir (voyageur) dans la réalisation des ibâdat (adoration) tels que la prière ou le jeûne. Le fait qu'une personne en voyage (mousafir) puisse effectuer les prières fardh (obligatoire) de quatre rak'a (unité) en deux rak'a, ou bien de reporter les jours de jeûne du Ramadan dans l'intention de les rattraper plus tard font partie de ces jugements particuliers.

Il existe deux critères fondamentaux afin d'être considéré comme étant mousafir. L'un est lié au lieu et l'autre à la distance. Concernant le voyage, le lieu où se trouve la personne est dit soit "al watan al-asli", soit "al watan al-iqamah", ou bien "al watan al-sukna".

Al watan al-asli signifie le lieu de résidence principal. Il s'agit du lieu où un individu est né et mène sa vie ou bien le lieu où il a emménagé pour travailler et gagner sa vie, là où il a acheté une maison pour y vivre avec sa famille.

Al watan al-iqamah signifie le lieu qui se situe à au moins quatre-vingt-dix km du watan al-asli (lieu de résidence principal), où la personne se rend pour une période de plus de quinze jours sans avoir l'intention de s'installer.

Al watan al-sukna signifie le lieu situé à plus de quatre-vingt-dix km du watan al-asli ou du watan al-iqamah, où une personne se trouve dans l'intention d'y rester pour une durée de moins de quinze jours (Haddâd, al-Jawhara, I, 104).

Ces jugements appartiennent à l'école Hanafite. Tandis que dans l'école Chafiite, pour être considéré comme mousafir, il faut se mettre en route dans l'intention de partir à une distance d'environ 90km et que dans le lieu atteint, en dehors des jours d'entrée et de sortie, il faut avoir passé moins de quatre jours. Dans le cas où l'intention d'y rester est de quatre jours ou plus alors le jugement concernant l'état de mousafir se termine (Ramli, Nihâyatu'l-Muhtâj, II, 257).

299. Comment est déterminé le commencement de l'état de « voyageur » ?

Une personne qui prend la route pour se rendre dans un lieu à une distance considéré, dans la religion, comme étant en voyage est jugée comme mousafir (voyageur) dès lors qu'elle sort de son lieu de résidence. Cette personne commence à profiter des jugements et des dérogations liés au mousafir (Marghinani, al-Hidaya, II, 101). Selon ceci, une personne qui commence un voyage en sortant de son lieu de résidence effectue les prières fardh (obligatoire) de quatre rak'a (unité) en deux rak'a.

De nos jours les villes se sont développées, comme dans le cas d'Istanbul où la distance entre les deux extrémités a presque été prolongée de manière à être considérée comme une distance de voyage. Par conséquent, les personnes qui demeurent dans les grandes villes comme Istanbul, lorsqu'elles prennent la route avec leur voiture et quittent les limites communales de leur lieu d'habitation alors elles sont considérées dès ce moment comme mousafir, ainsi les jugements liés au mousafir leurs sont accordés. Tandis que dans le cas où le voyage est effectuée au moyen des transports en commun comme le bus, le train, l'avion et le bateau, alors le point de départ pour l'état de mousafir est considéré depuis la gare routière, la gare ferrovière, l'aéroport, le quai.

300. Est-ce qu'un mousafir (voyageur) peut diriger une prière ?

Une personne mousafir (voyageur) peut diriger la prière non seulement d'un groupe de voyageur mais aussi un groupe de résidents. Etant donné que le mousafir va effectuer les quatre rak'a (unité) de prières fardh en deux rak'a, lorsqu'il va diriger une prière en assemblée, avant de commencer la prière il serait convenable qu'il prévienne l'assemblée afin d'éviter tout désordre en disant « je suis en position de mousafir, je vais faire les salutations à la fin des deux rak'a. Lorsque j'effectue les salutations, ne les faites pas et redressez-vous pour terminer votre prière » (Qasani, Badai, I, 101-102; Marghinani, al-Hidaya, II, 104,105). En effet, lorsque le Prophète (s.a.w.) est resté à la Mecque après la conquête de celle-ci, il a effectué sa prière en l'écoutant et en disant « **Complétez votre prière car nous, nous sommes en voyage** » (Abu Daoud, Salatu'l-Mousâfir, 10). De la même manière, lorsqu'Omar (r.a) s'est rendu à la Mecque, il a dirigé la prière fardh de quatre rak'a en effectuant deux rak'a et a dit au groupe de résidents « **Habitants de La Mecque, complétez votre prière. Quant à nous, nous sommes en voyage** » (Mouwatta, Qasr al-Salah, 19).

301. Comment un mousafir effectue-t-il sa prière quand il se joint à un imam résident (muqim) ?

Lorsqu'une personne mousafir (voyageur) se joint à un imam résident (muqim), elle effectue la prière dans sa totalité (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 269). En effet, le Prophète (s.a.w.) a indiqué que la prière de l'assemblée doit être la même que celle de l'imam en disant « **L'imam a été institué pour qu'on l'imite** » (Boukhari, Salat, 18). Si une personne mousafir effectue une prière en se joignant à un imam résident, mais si elle finit sa prière sans suivre l'imam en effectuant les salutations, alors la prière qu'elle vient d'effectuer n'est pas valide. Dans ce cas, la personne dont la prière n'est pas valide doit refaire cette prière non en quatre rak'a (unité) mais en deux rak'a lorsqu'elle refait cette même prière individuellement.

302. Comment rattraper les prières non réalisées en voyage ?

Les prières doivent être rattrapées tout comme elles devaient être réalisées dans le moment imparti. Selon ceci, les prières de quatre rak'a (unités) non réalisées lors d'un voyage, seront rattrapées en deux rak'a qu'elles soient effectuées lors du voyage ou après. De la même manière, une prière laissée au rattrapage en dehors de l'état de voyage, doit être effectuée en quatre rak'a si elle doit être rattrapée lors d'un voyage

(Marghinani, al-Hidaya, II, 106-107). Tandis que selon les Chafiites une prière manquée lors d'un voyage est rattrapée en quatre rak'a dans le lieu de résidence (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 396).

303. Comment les personnes qui voyagent en bateau effectuent-elles leurs prières ?

Le principal dans les transports sur lesquels il est possible de rester debout (comme les bateaux), c'est d'effectuer la prière en restant debout et en étant dirigé vers la Qibla. Lorsqu'il n'est pas possible de faire la prière en raison des contraintes comme le vertige alors il est possible de faire la prière dans un bateau en étant assis et s'il y a les moyens il vaut mieux essayer de faire l'inclinaison (ruku) et la prosternation avant d'opter pour la prière avec les gestes de la tête. Avant de commencer la prière il faut se tourner vers la Qibla si cela est possible, la personne est censée se réorienter vers la Qibla dans le cas où le bateau change de direction. Contrairement aux prières sur les animaux de monte, dans le bateau il est possible d'effectuer la prière en assemblée (Qasani, Badai, I, 109-110).

304. Est-il possible d'effectuer des prières obligatoires ou surrogatoires dans les transports ?

Même s'il est permis d'effectuer des prières surrogatoires dans les moyens de transports comme la voiture, le bus, l'avion et le train, en circonstance normale il est considéré comme inconvenable d'effectuer les prières obligatoires. Car dans les moyens de transports en question, il n'y a pas la possibilité d'effectuer les obligations liées à la prière comme la position debout, l'inclinaison, la prosternation, l'orientation vers la Qibla. En effet, lorsqu'il effectuait la prière surrogatoire, le Prophète (s.a.w.) continuait sa prière quelle que soit la direction dans laquelle allait sa monture. Mais lorsqu'il voulait faire la prière fardh (obligatoire), il descendait de sa monture et s'orienter vers la Qibla puis faisait sa prière (Boukhari, Salat, 31).

Dans les cas où l'on craint subir un mal pour sa vie ou son bien, ou qu'il y ait de la boue par terre, ou qu'il n'y ait pas de lieu où effectuer la prière alors il a été considéré comme convenable de faire la prière sur une monture (Qasani, Badai, I, 108).

Au temps du Prophète (s.a.w.) et durant la période des imams moujtahids, il n'y avait pas de transports en commun semblables à ceux de nos jours. A l'époque, les transports qui existaient étaient les animaux

et le bateau. En général, les gens voyageaient avec leurs animaux, s'arrêtaient et reprenaient la route lorsqu'ils le souhaitaient. C'est pourquoi, il n'y avait pas l'obligation d'effectuer la prière sur un animal. Tandis que ceux qui voyageaient en bateau, si le bateau arrêta de naviguer ils effectuaient la prière comme celle effectuée dans un lieu ordinaire, ils faisaient leur prière en se dirigeant vers la Qibla et en effectuant l'inclinaison et la prosternation. Dans le cas où le bateau naviguait, ils faisaient leur prière s'ils le pouvaient en étant debout et en réalisant l'inclinaison et la prosternation et en changeant de direction vers la Qibla à chaque fois que le bateau changeait de direction, et s'il n'avait pas la force d'effectuer cela ils réalisaient l'inclinaison et la prosternation en étant assis sur place (Samarkandî, Tuhfa, II, 156 ; Qasani, Badai, I, 109).

De nos jours, comme il n'est en général pas possible pour ceux qui voyagent en bus, train et avion d'effectuer leur prière debout en étant orienté vers la Qibla, alors ils peuvent la faire avec des gestes, de là où ils sont assis. Avec cela, ils peuvent faire leurs prières en les regroupant (jam) avant ou après le voyage ou bien lors des pauses. Cependant, il est conseillé aux agences de voyage d'organiser les trajets en prenant en considération les sensibilités religieuses des voyageurs en organisant les horaires de pause selon les temps de prières.

Le regroupement (jam) ne peut se faire qu'entre les prières de Dhohr et de l'Asr et entre celles du Maghrib et de l'Icha. Le regroupement de Dhohr et de l'Asr peut être effectué de deux façons : soit en réalisant la prière de l'Asr au temps de la prière de Dhohr, après avoir prié le Dhohr (jam'a taqdim) soit en réalisant la prière de Dhohr au temps de la prière de l'Asr, avant de prier l'Asr (jam'a takhir). Le regroupement du Maghrib et de l'Icha peut être effectué soit en faisant la prière de l'Icha au temps de la prière du Maghrib, après avoir prié le Maghrib (jam'a taqdim) soit en faisant la prière du Maghrib au temps de la prière de l'Icha, avant de prier l'Icha (jam'a takhir).

Les prières réalisées en regroupement (jam) doivent être réalisées consécutivement. Par ailleurs, il faut formuler l'intention par le cœur de regrouper les prières ; dans le cas du jam'a taqdim, il faut formuler cette intention en commençant la première prière, et dans le cas du jam'a takhir il faut formuler intérieurement l'intention dans le temps imparti pour la première prière.

305. Une personne qui part dans une autre ville afin de travailler mais n'emmène pas sa famille, réalise-t-elle sa prière comme un mousafir ou comme un muqim ?

Il est dit al watan al-asli pour le lieu où une personne est née et a vécu ou bien dans lequel elle travaille et mène sa vie, là où elle s'est installée avec sa famille et dans lequel elle a l'intention d'y rester. Le watan al-asli change uniquement lorsqu'on désigne un autre lieu comme watan al-asli.

Si un individu déménage dans un autre lieu en y emmenant son épouse et ses enfants, alors ici sera son nouveau lieu de résidence (watan al-asli). Alors son lieu de résidence précédant cessera d'être son watan al-asli. Par la suite, s'il rend visite en tant que mousafir (invité/voyageur) à son lieu de résidence précédant (pour une période de moins de quinze jours) il effectuera alors les quatre rak'a de prière obligatoires en deux rak'a. En effet le Prophète (s.a.w.) et ses compagnons lorsqu'ils se sont installés à Médine après avoir quitté la Mecque et se sont rendus à la Mecque par la suite ils ont fait les quatre rak'a de prière obligatoires en deux rak'a (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, III, 212-213).

Il est dit watan al-iqamah pour le lieu dans lequel une personne, sans avoir l'intention de quitter son lieu de naissance, de mariage ou qu'elle a décidé de vivre, va rester pour une longue durée pour des raisons temporaires comme les études, le travail ou service militaire ou le lieu vers lequel elle entreprend un voyage et dont elle a l'intention d'y rester au moins quinze jours ou plus. Dans ce lieu (watan al-iqamah) les prières sont effectuées comme un muqim (résident). Selon les Hanafites, si le séjour dure moins de quinze jours, elle fait ses prières en les écourtant (Haddâd, al-Jawhara, I, 104).

306. Une personne qui se trouve la semaine dans une autre ville en raison de son travail et retourne chez elle le week-end, est-elle considérée comme un mousafir sur son lieu de travail ?

Une personne, dont le lieu de travail se trouve à au moins 90km, et où elle y reste, à chaque fois, moins de 15 jours selon les Hanafites et de 4 jours selon les Chafiïtes, est considérée comme mousafir si elle séjourne dans un hôtel ou une chambre d'hôte etc., dans son lieu de travail. Si elle reste dans une propriété lui appartenant ou en tant que locataire, alors elle n'est pas considérée comme mousafir dans le lieu où elle travaille (cf. Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 614 ; Bilman, Ilmihal, p.163).

307. Une personne qui possède plus d'une maison dans différents lieux est-elle considérée comme un mousafir lorsqu'elle va dans ces lieux ?

Le lieu dans lequel une personne a l'intention d'y rester, en dehors de son lieu de résidence principal, pour une durée de quinze jours ou bien plus est appelé al watan al-iqamah. Il n'y a pas de différence concernant la réalisation des rituels entre watan al-iqamah et watan al-asli (lieu de résidence principal). Autrement dit, une personne étant en watan al-iqamah ne peut profiter des facilités religieuses appartenant à un mousafir (voyageur) (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 614-616).

Selon un avis de jurisprudence (fiqh), une personne qui possède une maison dans deux lieux différents quelle que soit la maison dans laquelle elle se rend, elle est considérée comme résident (muqim) (cf. Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 614 ; Bilman, Illmihal, p. 163). Selon ceci, une personne qui a une autre maison dont elle fréquente, n'est pas considérée comme mousafir (voyageur) lorsqu'elle se rend dans cette maison.

Selon certaines approches contemporaines, le lieu dans lequel une personne possède une maison d'été est aussi considéré comme watan al-asli (lieu de résidence principal). Par conséquent, une personne effectue ses prières dans sa totalité dans les lieux où elle possède une maison d'été, d'hiver ou bien un immobilier ou une location en temps partagé.

308. Une personne qui se rend dans la ville où demeure sa mère et son père est-elle considérée comme mousafir ?

Si une personne adulte quitte le lieu où elle est née et a grandi ou le lieu de résidence principale dans lequel elle s'était installée de façon permanente, pour s'installer dans un autre lieu afin d'y vivre de façon permanente à cause d'une raison quelconque ; alors ce lieu sera son lieu de résidence principal (watan al-asli) et l'autre lieu cessera d'être le lieu de résidence principal.

Le fait que dans son lieu de résidence principal antérieur vivent ses parents ou bien ses enfants majeurs ne change pas la situation. L'avis de préférence est celui-ci (Ibn Abidin, Raddu'l-Mukhtâr, II, 614-615).

Selon ceci, si un individu sort de son lieu de résidence habituel dans l'intention de visite ou autre et va rejoindre sa mère et son père qui se trouvent à une distance de 90km ou plus, alors il sera soumis aux jugements liés au mousafir (voyageur). Par conséquent, s'il a l'intention de

rester moins de 15 jours selon les Hanafites et moins de 4 jours selon les Chafiites, alors il sera mousafir (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 268).

LA PRIÈRE DU WITR ET LES PRIÈRES SUNNA (RAWATIB) ACCOMPLIES AVEC LES PRIERES OBLIGATOIRES

309. En quoi consiste la prière du Witr, comment s'effectue-t-elle ?

La prière du witr est une prière wajib (nécessaire) composée selon les Hanafites de trois rak'a (unités) et effectuée après la prière de l'Icha. Lors de chaque rak'a de la prière du witr, la Fatiha puis ensuite une sourate ou bien quelques versets sont récités. A la fin de la seconde rak'a, lors de la position assise, est uniquement récitée at-tahiyyat. Dans la troisième rak'a, lorsque la récitation (qirâ'ah) est terminée (la Fatiha puis ensuite une sourate ou bien quelques versets), les mains sont soulevées jusqu'à la hauteur des oreilles afin de prononcer le takbir et de réciter l'invocation du Qunût. Cette prière qui est wajib peut être effectuée n'importe quand entre la fin de la prière de l'Icha jusqu'à l'entrée du temps de la prière de Fajr. En effet, le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **(effectuez) Le witr, entre la prière du ichâ et l'entrée de l'aube** » (Abu Daoud, Witr, 1 ; Tirmidhi, Salat, 220 ; Ibnu'l-Humam, Fath, I, 426). Il est plus vertueux qu'une personne qui pense pouvoir se réveiller, effectue la prière du witr à la fin de la nuit, c'est à dire peu avant l'imsak (Muslim, Salatu'l-musafirin, 162 ; Tirmidhi, Salat, 222). Cependant il sera plus convenable qu'une personne qui a des doutes quant à la possibilité de se réveiller, effectue sa prière avant de dormir. Il est wajib de rattraper la prière du witr qui n'a pas été effectué en temps (Ibnu'l-Humam, Fath, I, 426).

Tandis que pour les autres écoles, effectuer la prière du witr fait partie de la sunna (Ibn Qudama, al-Mughni, II, 591-594).

310. Quelle est la preuve de la prière du Witr ? Pourquoi y a-t-il des différences au sujet de la prière du Witr entre les différentes écoles de jurisprudence ?

Les fondements de la prière du witr sont les propos et les pratiques du Prophète (s.a.w.). Il a ordonné : « **Le witr est un devoir pour chaque musulman** » (Abu Daoud, Witr, 2 ; Nasai, Qiyamu'l-layl, 40) et a conseillé et incité à ce que la dernière prière de la nuit (witr) soit effectuée en nombre impair (Muslim, Salatu'l-musafirin, 148).

Bien qu'il n'y ait pas de désaccord entre les écoles de jurisprudence au sujet de la détermination de la prière du witr par la sunna du Prophète (s.a.w.), il y'a cependant quelques points de vue différents quant à la nature, le nombre de rak'a (unité), la manière de prier et les invocations du Qunût. La raison principale de ces divergences concerne les différences dans l'interprétation des propos concernant le sujet. Selon l'école Hanafite, la prière du witr a été jugée comme wajib parce qu'elle a été pratiquée de façon permanente par le Prophète (s.a.w.) et qu'elle a été ordonnée avec une preuve, bien que dhanni (probable/conjecturel), comportant des propos clairs et certains (Qasani, Badai, I, 270; Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 40). Tandis que pour les autres écoles, le witr fait partie des prières de sunna (Ibn Qudama, al-Mughni, II, 591-595).

311. Pour quelle raison lors de la prière du Witr au moment du troisième ra'ka, les mains sont levées rejointes à nouveau ?

Les ibâdats (adorations) sont déjà déterminées (tawqif), c'est à dire qu'ils s'effectuent comme Allah les a ordonnés et le Prophète (s.a.w.) les a montrés. Lors de la prière du witr, le fait de lever les mains lors du takbir avant les invocations du Qunût et de les rejoindre à nouveau après, s'appuient sur certains propos transmis par le Prophète (s.a.w.) (Abu Yusuf, al-Athar, p. 21 ; Zayla'i, Nasbu'r-râya, I, 389-391 ; Mubârafûrî, Tuhfa, II, 567).

312. Que doit effectuer une personne qui oublie de réaliser le takbir au troisième rak'a de la prière du Witr?

Si une personne oublie de réciter les invocations du Qunût et s'en rappelle après la position de l'inclinaison (ruku) alors les invocations du Qunût n'est plus effectuable (Qasani, Badai, I, 274). À la place de cela, elle complète sa prière en effectuant la prosternation de l'oubli à la fin (Alaud-din, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyya, p. 95).

313. Comment une personne qui oublie de réciter les invocations du Qunût lors de la prière du Witr complète-t-elle sa prière ?

Dans le dictionnaire, le mot qunût qui a des significations comme « accomplir avec sincérité son rôle de serviteur envers Allah, prolonger la prière et les invocations, rester silencieux, faire des douas, rester debout dans l'intention de faire un ibâdat » signifie dans la terminologie religieuse « faire des invocations en étant debout avant ou après l'inclinaison (ruku) ».

Il est wajib (nécessaire) de réciter l'invocation de qunût lors de la prière du witr. Pour cette raison, si on se trompe ou si l'on oublie de réciter l'invocation de qunût, il faut effectuer une prosternation de l'oubli (Haddâd, al-Jawhara, I, 92).

Si une personne qui en train de faire sa prière du witr, prend la position de l'inclinaison (ruku) en oubliant ou en se trompant sur la récitation du qunût alors cette personne poursuit sa prière et fait la prosternation de l'oubli à la fin. Cependant, si elle effectue l'invocation du qunût après s'être redressée de l'inclinaison alors elle se prosterne sans refaire une inclinaison supplémentaire et fait également la prosternation de l'oubli à la fin (Qasani, Badai, I, 274; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 141).

314. **Que fait une personne qui ne connaît pas les invocations du Qunût ?**

Selon les Hanafites, il est wajib de réciter l'invocation du qunût lors de la troisième rak'a (unité) de la prière du witr. Lors du qunût, le takbir est prononcé et les invocations "Allahumma Innâ Nasta'inuka" et "Allahumma Iyyâka Na'bud" appelées invocation du qunût, sont récitées (Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, III, 245 ; Tahâvî, Sharhu ma'ani'l-athar, I, 249 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 442). Une personne qui ne connaît pas ces invocations s'efforce de les apprendre ; cependant jusqu'au moment où elle les apprend par cœur elle se contente de réciter l'invocation "Rabbanâ âtinâ" ou bien dit trois fois "Allahummaghfir li".

Tandis que selon les Chafiïtes et les Malikites lors de la seconde rak'a de la prière du Fajr, le qunût est récité après l'inclinaison (ruku). Pour les Chafiïtes, Il est sunna de réciter le qunût lors de la prière du Fajr et moustahab pour les Malikites. Une personne Hanafite qui effectue la prière du Fajr en se joignant à un imam, membre des écoles Chafiïtes ou bien Malikites peut participer à l'invocation du qunût ou attendre silencieusement si elle le souhaite (Marghinani, al-Hidaya, II, 32,33).

LA PRIÈRE DU TARAWIH

315. **Quel est le verdict et l'importance de la prière du Tarawih ?**

Le mot tarawih, qui est le pluriel de terwîha qui signifie dans le lexique « soulager, laisser reposer », renvoie dans la terminologie religieuse à la prière surrogatoire effectuée au Ramadan entre la prière de l'Icha et celle du witr.

Le Messager d'Allah (s.a.w.) a effectué cette prière avec ses compagnons en assemblée, cependant lorsqu'il a observé leur ferveur, par peur qu'elle devienne obligatoire, il a abandonné de la faire en assemblée mais l'a poursuivi seul (Boukhari, Salatu't-tarawih, 1 ; Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 177-178). Encore une fois le Prophète (s.a.w.) a incité pour la réalisation de la prière du Tarawih en affirmant « **Celui qui prie (tarawih) les nuits du mois de Ramadan avec foi et en recherchant par cela la récompense d'Allah, il lui est pardonné ses péchés précédents** » (Boukhari, Salatu't-Tarawih, 1 ; Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 173). Dans ce contexte la prière du Tarawih fait partie des sunna muakkada pour les hommes et les femmes.

Même s'il est autorisé de faire la prière du Tarawih en effectuant les salutations à toutes les quatre rak'a (unité), il est plus vertueux de la faire en saluant toutes les deux rak'a. Il est moustahab lors de cette prière à la fin de toutes les quatre rak'a de s'asseoir et se reposer une courte durée. Lors de ces pauses il est convenable de réciter le tahlil (dire La Ilaha Illallah) et des salawat au Prophète.

316. **Quel est le moment de la prière de Tarawih ? Est-il valable d'effectuer la prière de Tarawih avant la réalisation de la prière d'Icha ?**

Le moment de la prière du Tarawih et du witr est celui de la prière de l'icha. Cependant la prière du Tarawih et celle de witr sont effectuées après les rak'a (unité) obligatoires de la prière de l'icha. Dans ce contexte les prières de tarawih et de witr effectuées avant la prière fardh (obligatoire) de l'icha doivent être renouvelées. Si le moment est écoulé, il n'y a pas besoin d'effectuer le rattrapage du Tarawih mais celui du witr doit être fait (Ibnu'l-Humam, Fath, I, 487; Qasani, Badai, I, 290).

317. **De combien de rak'a se compose la prière de Tarawih ?**

Il n'y a pas de riwaya (transmission) sur lequel il y a eu un consensus concernant le nombre de rak'a (unité) que le Prophète (s.a.w.) priait. Bien qu'il y ait certains propos dans le sens où il effectuait la prière de Tarawih en vingt-trois rak'a le witr y compris (Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, III, 395 ; Bayhaqî, Sunan al-Kubra, II, 698), ceux-ci ont été évalués différemment par les juristes. Par conséquent, il y a à ce sujet volonté d'aboutir à un résultat en s'appuyant sur le hadith transmis par Aïcha à propos des prières nocturnes effectuées par le Prophète (s.a.w.) dans le mois de Ramadan et sur les informations à propos de la réalisation des prières de tarawih

en assemblée commencée par Omar. Les informations à ce sujet peuvent être évaluées comme ci-dessous :

Lorsque la question concernant les prières nocturnes du Messager d'Allah (s.a.w.) lors du Ramadan fut adressée à Aïcha, elle a répondu « **Le Prophète (s.a.w.) ne priait pas plus de 11 unités de prières que ce soit durant le Ramadan ou hors du Ramadan** » (Boukhari, Tahajjoud, 16). Dans un autre propos il est évoqué que ce nombre est de treize (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 123-124). Tout d'abord, il n'y a pas de clarté concernant le fait que ce hadith concerne la prière de Tarawih. D'autre part, le fait que Aïcha précise que le Messager d'Allah (s.a.w.) effectuait onze ou treize unités de prière lors des nuits du Ramadan et en dehors des nuits du Ramadan montre qu'il avait en dehors du Tarawih une prière nocturne qu'il effectuait continuellement. D'ailleurs dans le Coran aussi il est ordonné « **Et de la nuit consacre une partie [avant l'aube] pour des Salât surérogatoires : afin que ton Seigneur te ressuscite en une position de gloire** » (al-Isra, 17/79).

A partir de tout ce qui vient d'être mentionné ci-dessus, il est possible de comprendre que la question a été posée en vue de savoir si, comme c'était le cas pour les autres rituels, il y avait une augmentation ou non pendant le Ramadan des prières nocturnes du Prophète (s.a.w.) et donc que la question n'était pas en rapport avec la prière du Tarawih. Le hadith transmis par Aïcha renforce cette opinion : « **Quand les dix derniers jours (de Ramadhan) arrivaient, le Prophète passait sa nuit dans l'adoration, réveillait sa famille (la nuit), redoublait d'efforts** » (Boukhari, Fazlu Laylati'l-Qadr, 5 ; Muslim, Itikâf, 7, 8). D'un autre côté, il n'est pas certain si ce hadith existait avant ou après l'officialisation de la prière du Tarawih.

De plus, il existe deux riwaya (transmission) concernant le nombre de rak'a de la prière de Tarawih effectuée en assemblée à l'époque de Omar ; l'une parle de vingt rak'a alors que l'autre de onze rak'a (Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, III, 392, 394).

Bien qu'il y ait des riwaya différents dans les sources concernant l'époque de Omar, il a été évoqué que par la suite et jusqu'à nos jours également, la prière de Tarawih s'est installée sous forme de vingt rak'a et a été poursuivie en assemblée (voir. Ibnu'l-Humam, Fath, I, 485 ; Aynî, Umda, XI, 126-127 ; Mawardi, al-Hawi, II, 291 ; Shawkani, Nayl al-Awtar, III, 516, 521).

La prière de Tarawih, depuis les époques de Omar, de Othman et de Ali jusqu'à nos jours a été effectuée en vingt rak'a et en assemblée.

Aucune personne parmi les compagnons ne s'est opposée à cela et elle a été acceptée ainsi par les oulémas. De nos jours aussi, en commençant par notre pays et dans de nombreux pays musulmans, la prière de Tarawih s'effectue sous forme de 20 rak'a et en assemblée.

Avec ceci, il faut aussi préciser que la prière de Tarawih est un rituel surérogatoire et qu'il n'est pas correct de la considérer comme une prière fardh (obligatoire). Ainsi, en raison de la fatigue, la préoccupation, et autres excuses effectuer la prière de Tarawih à la maison en 8, 10, 12, 14, 16 ou bien 18 rak'a suffisent pour avoir réalisé la sunna. Cependant, il est plus vertueux d'essayer de rejoindre l'assemblée pour la réaliser.

318. Est-il possible d'effectuer la prière de Tarawih avec uniquement une seule formulation d'intention ?

Il y a différent avis parmi les oulémas Hanafites au sujet de la nécessité ou non de formuler après l'intention formulée au commencement de la prière de Tarawih l'intention après chaque salutation. Selon l'avis de préférence, comme la prière de Tarawih est un ensemble il n'y a pas lieu de formuler obligatoirement l'intention après avoir effectué les salutations toutes les deux ou quatre rak'a (unité) (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 294; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 130).

319. Quel est le verdict pour la prière de Tarawih accomplie en assemblée ?

Bien qu'il soit plus vertueux d'effectuer les prières surérogatoires seuls, la réalisation de la prière de Tarawih en assemblée est une pratique déterminée par le Prophète (s.a.w.). En effet, le Prophète a dirigé la prière de Tarawih en groupe à plusieurs reprises, cependant il a, par la suite, abandonné cette pratique en craignant qu'elle devienne obligatoire pour sa Oumma (Boukhari, Salatu't-Tarawih, 1 ; Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 177). Lorsqu'Omar devint calife, après avoir vu que les gens priaient le tarawih de manière dispersé, il a pensé qu'il serait plus judicieux de la faire à nouveau en groupe et après avoir discuté avec les compagnons, il a de nouveau fait commencer la réalisation du tarawih en groupe. Lorsqu'il trouva les gens réaliser cette prière avec enthousiasme, il indiqua sa joie en disant « quelle belle innovation » (Boukhari, Salatu't-Tarawih, 1). Et Ali aussi, en raison de cette pratique, a prononcé l'invocation suivante : « Qu'Allah éclaire la tombe d'Omar, tout comme Omar a éclairé nos masjids avec l'abondance du Tarawih » (Muttakî, Kanzu'l-ummâl, XII, 576).

320. Les femmes peuvent-elles effectuer la prière du Tarawih à la mosquée?

Le Prophète (s.a.w.) a exprimé à maintes occasions que les femmes pouvaient venir au masjid, mais que les ibâdats (adorations) effectuées chez elles étaient plus vertueuses en disant : « **N'empêchez pas à vos femmes d'aller au Masjid (pour prier), mais leur maison est meilleure pour elles (par rapport à la mosquée)** » (Abu Daoud, Salat, 53 ; Hâkim, al-Mustadrak, I, 327).

Il est connu que le Prophète (s.a.w.) a autorisé les femmes à se rendre dans le masjid, qu'il a d'ailleurs incité celles-ci à participer à la prière de fête pour vivre l'enthousiasme des fêtes du Ramadan et du Sacrifice, célébrées en communauté (Boukhari, Idayn 15, 21 ; Muslim, Salatu'l-idayn,1-3,10-12). Avec cela, le Messager d'Allah (s.a.w.) a donné certains conseils aux femmes qui envisageaient de venir à la mosquée ; il leur a interdit de s'habiller de façon à attirer l'attention (Muslim, Libas, 125) et de se parfumer (Muslim, Salat, 141-142).

Selon ceci, quand bien même il est plus vertueux que les femmes fassent leurs prières à la maison, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'elles prient en groupe à la mosquée lors des prières fardh (obligatoire) et de Tarawih, à condition de veiller à faire le nécessaire (Zaylaï, Tabyîn, I, 139, 168 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 380).

LA PRIÈRE DU MALADE

321. Comment effectue sa prière, une personne qui ne parvient pas à faire ses ablutions ou ses ablutions sèches ?

Les individus sont tenus responsables uniquement de ce qu'ils peuvent faire. En effet, notre religion ne charge pas une personne des responsabilités qu'elle ne peut endosser. C'est Allah qui donne la maladie et c'est Lui qui charge de responsabilités. Par conséquent, un individu est responsable dans la réalisation des choses qu'il peut faire (al-Haj, 22/78 ; al-Fath, 48/17). Allah affirme dans le Coran : « **Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité** » (al-Baqara, 2/286). Tout comme ce principe est valable au sujet de la nécessité des rituels pour l'individu il l'est aussi quant à la réalisation des rituels. Par exemple, la prière n'est pas obligatoire pour celui qui n'est pas sain d'esprit.

Par rapport à ceci, une personne qui n'a pas la force pour prendre ses ablutions et qui n'a personne pour l'aider peut faire ses prières en faisant les ablutions sèches (tayammoum).

Cependant, alors que ses bras et ses pieds sont en bon état, une personne qui ne parvient pas à trouver de l'eau propre ou de la terre propre ou bien qui est sévèrement malade et qui ne peut effectuer seule ses ablutions ou effectuer le tayammoum et qui ne trouve personne qui puisse l'aider à ce sujet alors même si elle n'a pas fait ses ablutions, elle peut, par respect au temps de la prière, faire les gestes de ceux qui prient, et dès qu'elle guérit elle rattrape ses prières (Haskafî, ad-Durru'l-Mukhtâr, I, 184-185, 423). Dans l'école Chafiite, l'avis accepté comme authentique est aussi dans ce sens (Nawawi, al-Majmû', II, 323). Tandis que selon les Hanbalites, il est possible de prier dans cet état et il n'y a pas besoin de rattraper la prière par la suite (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 328).

Une personne estropiée des mains et des pieds, qui n'a pas la force de faire ses ablutions, et qui n'a personne qui puisse l'aider et si elle est dans une situation où elle ne peut effectuer le tayammoum non plus, alors elle n'est pas responsable des ablutions et du tayammoum. Elle effectue sa prière comme elle peut en se considérant comme ayant ses ablutions. Il n'est pas question qu'elle rattrape ses prières par la suite (Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 151, 246-249 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, I, 185, 423).

322. Est-il autorisé pour les personnes ayant une inconvénient aux genoux d'effectuer la prière sur une chaise ?

Dans notre religion les responsabilités sont déterminées en fonction de la capacité du fidèle (al-Baqara, 2/286), pour les situations qui dépassent sa puissance le principe de facilité est apporté (al-Baqara, 2/185). Les malaises qui représentent un obstacle dans la réalisation de certaines phases de la prière sont aussi considérés comme des raisons nécessitant des facilités (Abu Daoud, Salat, 181). Selon ceci, le principal pour une personne qui n'a pas la force pour réaliser la prière debout dans sa forme originale, est de la faire en étant assis. Une personne dans cette situation fait sa prière en s'agenouillant ou bien en s'asseyant en tailleur ou bien en allongeant ses jambes sur le côté ou bien vers la Qibla selon son état. En effet, le Prophète (s.a.w.) a dit à un compagnon malade qui lui a demandé comment il devait faire la prière « **Fais debout la prière, et si tu ne peux pas, fais-la en position assise, si tu ne peux pas aussi, fais-la sur le côté** » (Boukhari, Taqsiru's-Salat, 19).

Selon ceci, une personne qui arrive à se tenir debout et qui ne parvient pas à se prosterner mais qui arrive à s'asseoir, commence la prière debout, fait l'inclinaison puis s'assoit par terre et effectue la prosternation par geste. La personne qui arrive à se tenir debout mais qui n'arrive plus à se relever après s'être assis, commence sa prière debout, et, après la prosternation, complète sa prière en étant assise. Selon les Hanafites, une personne qui n'a pas la force de faire des gestes avec sa tête laisse sa prière au rattrapage ; elle ne peut faire la prière avec les yeux, les sourcils ou bien le cœur (Marghinani, al-Hidaya, II, 83-85; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 260). Une personne qui a la force de se tenir debout et d'aller au ruku (inclinaison) mais qui ne parvient pas à s'asseoir commence la prière debout, et après le ruku, elle effectue la prosternation avec des gestes en s'asseyant sur un tabouret ou chose semblable. Une personne qui n'a pas la force de se tenir debout, fait sa prière malgré tout en allongeant ses jambes sur le côté ou bien vers la Qibla, celle qui n'arrive pas à s'asseoir au sol fait sa prière sur un tabouret, une chaise ou bien sur une chose semblable, et effectue le ruku et la prosternation avec geste.

Il ne faut pas oublier que lorsqu'une personne fait ses rituels au nom d'Allah, elle doit tout d'abord être sincère mais aussi veiller à réaliser les conditions formelles fixées par la religion. Pour cette raison, un musulman qui fait sa prière sur un tabouret, une chaise ou semblables, doit avoir des excuses de l'ordre à avoir la conscience tranquille. Les malaises qui n'empêchent pas de faire la prière dans sa forme originale, ne doivent pas être considérés comme des excuses valables.

D'un autre côté, il faut savoir que les bancs fixes installés en rangée dans les mosquées dans le but de faire la prière dessus ne sont pas en adéquation avec l'esprit et la culture de la mosquée.

323. Une femme enceinte peut-elle effectuer ses prières en position assise ou avec la tête si elle rencontre des difficultés à effectuer sa prière ?

Si l'inclinaison (ruku) et la prosternation va avoir des effets néfastes sur le bébé ou sur elle-même, alors la femme enceinte peut faire sa prière selon les points qui lui conviennent parmi ceux cités ci-dessous.

Une personne qui en raison de sa maladie ne parvient pas à faire l'inclinaison et la prosternation fait sa prière en étant assise de la manière la plus facile pour elle, par exemple en s'asseyant en tailleur ou bien en allongeant ses jambes sur le côté ou bien vers l'avant. Une personne qui

n'arrive pas à s'asseoir par terre même en allongeant ses jambes sur le côté ou bien vers la Qibla, peut faire sa prière avec des gestes en étant debout ou bien en s'asseyant sur un tabouret, une chaise, un sofa ou autre.

En effet, à une personne qui a demandé comment prier en raison de ses hémorroïdes, le Prophète (s.a.w.) a répondu : « **Prie debout, sinon assis. Si tu ne peux pas, prie étendu sur le côté** » (Abu Daoud, Salat, 181). Une personne qui est dans ce cas, effectue sa prière avec des gestes et selon les règles. Une personne qui effectue la prière avec des gestes, baisse sa tête un peu lors de l'inclinaison, et un peu plus que l'inclinaison lors de la prosternation. Aussi, avec l'inclinaison du corps en même temps que la tête, l'insinuation est effectuée aussi. Si une personne a la force de se tenir debout mais n'a pas la force pour l'inclinaison et la prosternation, elle peut mimer les gestes en étant debout ou bien assise ; cependant il est plus convenable qu'elle mime les gestes en étant assise. Selon les Hanafites une personne qui ne parvient pas à mimer avec des gestes de tête, laisse sa prière au rattrapage ; elle ne peut faire la prière en mimant avec les yeux, les sourcils ou bien le cœur (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 260).

324. Une personne en état végétatif est-elle responsable vis-à-vis de la prière et du jeûne ?

Celui qui perd connaissance plus d'un jour n'a plus l'obligation de prier. A partir de cette considération, une personne qui est dans un état végétatif et qui ne parvient pas à guérir n'est plus considérée comme responsable à l'égard de ses prières. Ceux qui perdent connaissance pour une durée de moins d'un jour, doivent rattraper les prières manquées dès lors qu'elles retrouvent la connaissance (Samarkandî, Tuhfa, II, 192).

Tandis que pour que la responsabilité du jeûne cesse, la perte de connaissance doit continuer un mois. Pour une perte de connaissance de moins d'un mois, les jours de jeûne non effectués doivent être rattrapés (Samarkandî, Tuhfa, II, 350).

Cependant, une personne qui décède alors qu'elle est dans un état végétatif depuis moins d'un mois, n'a pas de responsabilité quant au rattrapage des jours de jeûne non effectués. Par conséquent il n'est pas nécessaire de payer la fidya pour eux.

325. Comment s'effectue la prière par les gestes ? Est-il possible de prier en mimant avec les yeux ?

Dans notre religion, les responsabilités sont fixées selon la capacité du fidèle, pour les situations qui dépassent la force, le principe de facilité entre en vigueur. La maladie figure parmi l'une des raisons qui donnent lieu à la facilité. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Fais debout la prière, et si tu ne peux pas, fais-la en position assise, si tu ne peux pas aussi, fais-la sur le côté** » (Boukhari, Taqṣīru's-Salat, 19).

Une personne qui n'a pas la force pour faire l'inclinaison (ruku) et la prosternation, fait la prière avec les gestes. Cela signifie de mimer les gestes avec la tête pour l'inclinaison et la prosternation. Une personne qui fait la prière de cette façon, baisse un peu la tête pour l'inclinaison tandis que pour la prosternation, elle baisse un peu plus que l'inclinaison. Il n'est pas autorisé, pour une personne qui ne parvient pas à se prosterner en posant la tête au sol, de lever un objet et de faire sa prosternation dessus. Une personne qui a la force de se tenir debout mais qui n'a pas la force de faire l'inclinaison et la prosternation, peut mimer les gestes en étant debout ou bien assise ; cependant il est plus convenable qu'elle mime en position assise (Marghinani, al-Hidaya, II, 83-87). Une personne qui ne parvient pas à faire l'inclinaison ou bien la prosternation, si elle n'arrive pas en raison de ses malaises à s'asseoir même en allongeant ses jambes sur le côté ou bien vers la Qibla alors peut prier, en mimant, debout, en s'asseyant sur un tabouret, une chaise, un sofa ou un élément semblable. Une personne qui n'a pas la force non plus en s'asseyant, peut mimer en s'allongeant sur le dos ou bien en s'appuyant sur le côté.

Selon les Hanafites, on peut seulement mimer avec les gestes de la tête. Une personne qui n'a pas la force de prier en mimant de la tête laisse sa prière au rattrapage ; elle ne peut faire la prière en mimant avec les yeux, les sourcils ou bien le cœur (Marghinani, al-Hidaya, II, 83-85 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 260).

Selon Zufar de l'école Hanafite ainsi que selon l'école Chafiiite, un individu qui n'a pas la force de mimer de la tête fait ses prières en mimant avec les yeux. Et s'il ne parvient pas avec les yeux, il prie avec son cœur. Autrement dit, il s'imagine intérieurement comme étant en train de prier et récite les douas qu'il peut. Puis ensuite il n'a pas besoin de rattraper ses prières qu'il a effectué de cette manière. Cependant, s'il guérit de façon à pouvoir prier en position debout, alors il devient moustahab

de rattraper les prières qu'il a fait avec les yeux ou bien intérieurement (Sarakhsi, al-Mabsut, I, 217 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 260 ; Ramlî, Nihayatu'l-Muhtaj, I, 468-470).

Mais une personne qui a la force de mimer des yeux ou intérieurement, si elle souhaite prier pour ne pas rompre ses liens avec Allah alors elle peut agir avec ce dernier avis.

LA PROSTERNATION DE L'OUBLI ET LA PROSTERNATION DE RÉCITATION

326. Pour quelles raisons faut-il effectuer la prosternation de l'oubli ? Comment s'effectue la prosternation de l'oubli ?

La prosternation de l'oubli (sujud as-Sahw) est la prosternation faite à la fin de la prière, en raison des situations comme le fait de se tromper, d'oublier ou d'inadvertance. Il est wajib (nécessaire) de faire la prosternation de l'oubli pour compenser le manque du au fait de, pendant la prière, retarder, répéter ou faire précéder un pilier (ruk'n) de la prière par mégarde ou bien d'abandonner, retarder ou de modifier un wajib (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 138 et suite.).

La manière de faire la prosternation de l'oubli est comme suit : lors de la dernière position assise de la prière, après avoir récité at-tahiyyat, une salutation est effectuée à droite et sans faire de pause, la prosternation est faite en prononçant le takbir. Dans la prosternation, on prononce trois fois « Soubhana rabbi al a'la ». Ensuite on prononce le takbir et on s'assoit, on redit « Allahu akbar » et on va de nouveau à la prosternation et on prononce trois fois « Soubhana rabbi al a'la » puis on dit « Allahu akbar » et on s'assoit. Lors de cette position assise, on récite « at-tahiyyat, allahumma salli, allahumma barik, rabbana atina... » et les salutations sont d'abord faites à droite puis à gauche. Il est aussi permis de réciter les invocations « allahumma salli » et « allahumma barik » ainsi que d'autres, pendant la position assise d'avant la prosternation de l'oubli. Quand bien même il y a des personnes qui sont d'avis sur le fait qu'il est possible de faire prosternation de l'oublie après avoir fait les salutations des deux côtés, la majorité préfère qu'elle soit réalisée en ayant salué uniquement à droite (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 247 ; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 139 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 540 vd.).

Dans les prières en assemblée, il est plus vertueux et plus convenable par prudence de faire la prosternation de l'oubli après avoir salué

uniquement à droite afin de ne pas laisser l'assemblée se disperser par inadvertance.

327. Comment doit se comporter une personne qui a des doutes au sujet du nombre de rak'a réalisé lors de la prière ?

Il faut que les rituels et les actions soient effectués loin de tous doutes. Une personne qui a pour la première fois des doutes concernant le nombre de rak'a (unité) accomplis dans la prière en cours, alors elle doit renouveler sa prière. En effet le Prophète (s.a.w.) a ordonné ainsi : **« si l'un d'entre vous a des doutes concernant le nombre d'unités effectuées lors de sa prière, qu'il refasse sa prière »** (Ibn Abi Shayba, al-Mu-sannaf, II, 421; cf. Zayla'i, Nasbu'r-râya, II, 173).

Une personne qui, en ayant des doutes par moment lors de la prière, ne parvient pas à avoir une conviction certaine sur le nombre de rak'a (unité) effectués, poursuit sa prière en se basant sur le nombre de rak'a minimum dont elle est sûre d'avoir effectuées. Le Prophète (s.a.w.) **« Quand l'un de vous éprouve des doutes à propos de sa prière et ne sait plus combien de rak'a il a effectuées : 3 ou 4, ? Qu'il fasse fi du doute et retienne ce dont il est sûr »** (Nasai, Sahv, 24 ; Ibn Majah, Iqâmatu's-salat, 132).

Selon ceci, une personne qui commence une prière de quatre rak'a et qui ne parvient pas à se décider s'il s'agit de la première ou de la seconde rak'a, alors elle se considère comme ayant effectué une rak'a et comme il se peut que la première rak'a soit la seconde, et que la troisième soit la quatrième de ce fait elle s'assoit à la fin de chaque unité et récite at-tahiyat (Qasani, Badai, I, 165, 166).

328. Que doit faire une personne qui a effectué les salutations à la première position assise en pensant qu'il s'agissait de la dernière ?

Alors qu'elle est en train de réaliser une prière de quatre rak'a (unité), la personne qui fait les salutations à la première position assise, en pensant qu'il s'agit de la dernière position assise; si elle n'a pas effectué de gestes en contradiction avec la prière après cette salutation comme parler, changer de direction par rapport à la Qibla, alors elle poursuit sa prière de là où elle s'est arrêtée et fait la prosternation de l'oubli à la fin de la quatrième rak'a. Dans le cas contraire, elle renouvelle cette prière. Si les salutations effectuées lors de la première position assise sont faites non par mégarde mais par manque de connaissance alors la prière doit

être refaite. Par exemple, si une personne se considère comme mousafir (voyageur) alors qu'elle ne l'est pas et qu'elle effectue une prière de quatre rak'a en deux rak'a uniquement, alors elle doit refaire cette prière en quatre rak'a (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 559).

329. Que doit faire une personne qui s'est levée avant d'avoir effectué la dernière position assise ?

Si un individu faisant la prière se redresse par mégarde sans faire la dernière position assise il peut compléter la prière tant qu'il n'a pas fait les salutations, en se rasant et en effectuant la prosternation de l'oubli après avoir récité at-tahiyyat.

S'il a effectué la prosternation de la rak'a (unité) qu'il s'était redressé, alors selon l'Imam Abu Hanifa et l'Imam Abu Yusuf il n'est plus possible d'accomplir cette prière sous forme de prière fardh (obligatoire). La prière qu'il effectue devient alors une surérogatoire. Par la suite il doit refaire la prière fardh.

Si la prosternation de la rak'a à laquelle on s'est redressée par mégarde a été effectuée, le fait de rajouter une rak'a à celle-ci provient du fait qu'il est légitime de faire les prières surérogatoires en nombre double de rak'a (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 112). Si la prière effectuée est celle du Maghrib et s'il n'a pas effectué la prosternation de la rak'a à laquelle il s'est redressé, alors il complète sa prière en faisant la prosternation de l'oubli en s'asseyant à nouveau comme expliqué ci-dessus. S'il a fait la prosternation de la rak'a à laquelle il s'est redressé, dans ce cas il aura effectué une prière de quatre rak'a. Comme la prière effectuée telle qu'elle devient désormais une prière surérogatoire, alors il renouvellera la prière fardh (obligatoire) du maghrib.

330. Dans les prières obligatoires, après avoir récité at-Tahiyyat lors de la première position assise, poursuivre avec "Allahumma salli ala Muhammad" nécessite-t-il la réalisation de la prosternation de l'oubli ?

Il est wajib (nécessaire) de faire la prosternation de l'oubli afin de corriger les erreurs lors de la prière, dans les cas où un pilier (ruk'n) de la prière est retardé, répété, ou bien un wajib n'est pas réalisé ou retardé. Dans les prières où il faut se relever après la récitation de at-tahiyyat, si à la première position assise des prières obligatoires (fardh), une personne récite « Allahumma salli ala Muhammed » doit faire la prosternation de

l'oubli selon Abu Hanifa car elle a retardé le qîyam (position debout) qui est obligatoire (fardh) ; sa prière sera accomplie de cette façon. Tandis que selon Imam Abu Yusuf et Imam Muhammad, la prosternation de l'oubli n'est pas requise (Qasani, Badai, I, 164).

331. Que doit faire l'imam s'il n'a pas récité de sourates ou de versets après la Fatiha pour les deux premières rak'a d'une prière obligatoire ?

Il est wajib de réciter après la Fatiha encore une partie du Coran lors des deux premières rak'a (unité) de la prière. C'est un péché de ne pas faire volontairement les wajib, tandis que l'abandon ou le retardement par oubli n'est pas un péché, cependant il est nécessaire de faire la prosternation de l'oubli à la fin. Selon ceci, si un imam n'a pas récité une sourate ou bien un certain nombre de verset après la Fatiha lors des deux premières rak'a des prières obligatoires de trois ou quatre rak'a ; il doit effectuer la prosternation de l'oubli même s'il récite ou non ces sourates ou ces versets lors de la troisième et quatrième rak'a après la Fatiha. Car il a retardé ou bien abandonné un wajib de la prière (Qasani, Badai, I, 166 ; Marghinani, al-Hidaya, II, 70,71).

332. Est-il nécessaire qu'une personne ayant récité une sourate ou bien un verset dans la 3eme et 4eme unité d'une prière obligatoire, accomplisse la prosternation de l'oubli ?

Lors des troisièmes et/ou quatrièmes rak'a des prières obligatoires (fardh), après la sourate Fatiha, réciter une sourate ou bien un verset est contraire à la sunna. Cependant, lorsqu'une sourate est récitée par mégarde, même si cela entraîne le retardement des phases obligatoires de l'inclinaison et de la prosternation, étant donné que le qîyam (position debout) est le lieu de la récitation, dans ce cas la prosternation de l'oubli n'est pas nécessaire (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 102).

333. Que doit faire une personne qui oublie la prosternation de l'oubli ?

Un individu qui abandonne par mégarde ou bien par oubli la prosternation de l'oubli qu'il devait réaliser, s'il effectue une attitude contraire à la prière après avoir fait les salutations comme rire, parler, changer son sens de la direction de la Qibla ou bien s'il n'y a pas le temps de faire la prosternation de l'oubli alors elle cesse d'être obligatoire pour celui-ci.

Il n'y a pas lieu qu'il refasse sa prière. Cependant, s'il se souvient de la prosternation avant de faire une attitude contraire à la prière alors il se prosterne aussitôt (Qasani, Badai, I, 174).

334. Comment s'effectue la prosternation de la récitation pendant ou en dehors de la prière ?

Lorsque le Coran est récité, il est wajib pour celui qui lit ou écoute les versets de prosternation, de faire la prosternation de la récitation (sujud at-tilawa). Un individu qui récite un verset de prosternation sans être en train de faire la prière, doit effectuer la prosternation soit à la lecture immédiate du verset soit après (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 254).

Dans le cas où une personne en train de prier récite un verset de prosternation, si elle doit passer à l'inclinaison (ruku) sans réciter plus de trois versets après le verset de prosternation, alors elle fait l'inclinaison en ayant l'intention de faire la prosternation de la récitation. L'inclinaison qu'elle aura réalisé, sera considérée en même temps comme prosternation de la récitation. Or, si elle va réciter plus de trois versets, alors elle se prosterne aussitôt en ayant l'intention de faire la prosternation de la récitation et après avoir fait une seule prosternation, elle se redresse et poursuit sa récitation de là où elle s'était arrêtée (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 147).

Quand bien même la prosternation de la récitation n'est pas une prière, les critères attendus pour la prière sont aussi requis pour la prosternation de la récitation, à savoir la propreté, l'orientation vers la Qibla, la formulation de l'intention, la couverture des parties qui ne peuvent être dévoilées (satr al-awrah). Mais le takbir d'ouverture est une sunna dans la prosternation de la récitation.

Une personne qui va faire la prosternation de la récitation doit, sans lever ses bras, aller une fois à la prosternation directement en disant 'Allahu akbar', après avoir dit trois fois "Subhana Rabbiya'l-a'lâ" elle se relève de la prosternation en disant 'Allahu akbar'. Ainsi, la prosternation de la récitation sera complétée. Autrement dit, lors de la prosternation de la récitation, il n'y a pas la position assise (tachahhoud) ni les salutations.

Une personne qui entend les versets nécessitant la prosternation de la récitation, si elle ne peut faire la prosternation tout de suite, il est moustahab qu'elle dise "Sami'nâ wa ata'nâ ghufrânaka Rabbana wa ilayka al-masîr". Elle fera plus tard la prosternation qu'elle n'a pas pu réaliser à ce moment (Shurunbulali, Maraqi'l-falah, p. 183).

335. **Écouter le Coran diffusé à la télévision ou à la radio est-ce une action qui rapporte des mérites (thawab) à la personne ; si un verset de prosternation est prononcé pendant l'écoute faut-il effectuer la prosternation de la récitation ?**

Il est méritoire d'écouter le Coran à partir de la télé ou de la radio. Lors de l'écoute, lorsqu'il y'a un passage de versets nécessitant la prosternation, alors la prosternation de récitation doit être faite.

VERDICTS CONCERNANT L'ENTERREMENT

336. **Quel est le verdict concernant la prière funéraire ?**

La prière funéraire est fardh kifaya, c'est à dire que lorsqu'un certain nombre de musulman l'effectue les autres n'en sont plus responsables. Parmi les devoirs des musulmans envers leur frère/sœur musulman décédé(e), figure au premier rang la prière funéraire et les préparatifs qui y sont liés. Il est suffisant qu'une seule personne, homme ou femme, effectue cette prière pour que l'obligation soit accomplie. La prière funéraire consiste à effectuer des louanges à Allah, à prononcer des salawat au Prophète (s.a.w.) et à faire des invocations pour le défunt. Pour les hypocrites (munafiq) qui n'ont pas participé à l'expédition de Tabuk sans présenter d'excuses, il a été ordonné : **« Et ne fais jamais la Salât sur l'un d'entre eux qui meurt, et ne te tiens pas debout auprès de sa tombe, parce qu'ils n'ont pas cru en Allah et en Son messager, et ils sont morts tout en étant pervers »** (at-Tawbah, 9/84). Ce verset indique que la prière funéraire est fardh (obligatoire). Par ailleurs, suite au décès d'un musulman Rasûlullah (s.a.w.) a ordonné ainsi : **« Un de vos frères est mort. Donc levez vous et priez sur lui »** (Muslim, Janaiz, 66).

337. **Y a-t-il un moment défini pour la réalisation de la prière funéraire ? Est-il possible de retarder le moment de l'enterrement ?**

Il n'y a pas de moment défini pour la réalisation de la prière funéraire. Il est possible de faire la prière funéraire à toute heure de la journée. Cependant, il n'est pas convenable tant qu'il n'y a pas d'obligation de l'effectuer pendant les moments Karaha (Tirmidhi, Janaiz, 41). Il est plus convenable, d'effectuer la prière funéraire puis d'enterrer rapidement un défunt prêt, sans beaucoup attendre (Tirmidhi, Janaiz, 30). Avec ceci, il est possible de faire attendre l'enterrement afin de permettre une plus grande participation à la prière, et de permettre la diffusion

de l'information de l'enterrement aux personnes qui ont un lien avec la personne décédée comme ses proches, époux, amis et voisins pour qu'ils puissent participer aux funérailles afin d'effectuer leurs derniers devoirs.

338. Comment s'effectue la prière funéraire ?

La prière funéraire est une prière qui n'a pas d'inclinaison (ruku) et de prosternation ; les piliers (ruk'n) sont le qîyam (position debout) et le takbir . Dans la prière funéraire, il y a quatre takbir dont le takbir d'ouverture. Les salutations sont wajib. Tandis que les sunna sont les louanges effectués à Allah, les salawat adressés au Prophète (s.a.w.), les invocations non seulement pour le défunt mais aussi pour les musulmans.

Pour faire la prière funéraire, les rangs sont orientés vers la Qibla et face au défunt et l'intention est formulée. L'imam et l'assemblée joignent les mains pour le takbir et récitent "Subhanaka" avec l'expression "wa jalla sanâuk". Ensuite, sans lever les mains, le takbir est prononcé puis « Allahuma Salli » et « Allahumma Barik » sont récités. A nouveau le takbir est prononcé sans lever les mains. Ceux qui le connaissent récitent l'invocation de l'enterrement (Tirmidhi, Janaiz, 38), ceux qui ne connaissent pas récitent la sourate Fatiha ou bien une autre invocation (Tirmidhi, Janaiz, 39). Après le quatrième takbir, ils font les salutations à droite puis à gauche. De cette façon, la prière est complétée.

Lors de la prière funéraire, il faut respecter les critères comme la propreté, l'orientation vers la Qibla, la couverture des parties qui ne doivent être dévoilées (satr al-awrah) et la formulation de l'intention. Il faut que l'individu pour qui la prière funéraire est effectuée soit musulman, qu'il soit lavé et enveloppé et placé devant l'assemblée. Par ailleurs, selon les Hanafites et les Malikites, il doit y avoir l'ensemble du corps ou bien plus de la moitié ou bien au moins la moitié avec la tête. Tandis que pour les Chafiites, la prière funéraire d'une personne décédée est effectuée même si un seul membre est trouvé. En effet, les compagnons ont fait la prière d'un des compagnons décédé dont seulement la main avait été trouvée (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 518). Un nourrisson né en étant en vie puis décédé par la suite est lavé et la prière est effectuée (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 174).

339. Que faut-il faire dans le cas où les takbir ont été prononcés en trop ou en moins dans la prière funéraire ?

La prière funéraire est une prière qui n'a pas d'inclinaison (ruku) et de prosternation ; les piliers (rukn) sont le qiyam (position debout) et le takbir . Dans la prière funéraire, il y a quatre takbir dont le takbir d'ouverture. Les salutations sont wajib. Tandis que les sunna sont les louanges effectués à Allah, les salawat adressés au Prophète (s.a.w.), les invocations non seulement pour le défunt mais aussi pour les musulmans.

L'assemblée ne suit pas l'imam s'il prononce plus de quatre takbir, elle attend qu'il fasse les salutations pour pouvoir être considéré comme ayant fait les salutations avec l'imam. Cependant, si, par mégarde, l'imam fait les salutations en effectuant moins de takbir, étant donné que la prière de l'imam est annulée, même si l'assemblée fait le quatrième takbir seule, la prière restera invalide. Dans ce cas la prière doit être refaite.

Dans le cas où il est compris après l'enterrement du défunt, que la prière a été effectuée avec des takbir en moins, si la durée de l'enterrement n'a pas été longuement dépassée alors la prière est effectuée par-dessus la tombe (Qasani, Badai, I, 313-315).

340. Est-il possible de réaliser une seule prière pour plus d'un enterrement?

Lorsque plus d'un défunt sont prêts, même s'il est plus convenable de faire leurs prières séparément il est suffisant aussi de faire une prière pour tous (Sarakhsi, al-Mabsut, II, 65; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 591).

341. Est-il possible de réaliser plus d'une prière pour un seul enterrement ?

Avec la réalisation de la prière funéraire une seule fois, le fardh (obligatoire) est accompli. Pour cette raison, il n'est pas nécessaire de la refaire. Cependant, les personnes qui n'ont pas pu être présentes à la prière, peuvent, par la suite faire la prière individuellement ou bien en groupe. En effet, le Prophète (s.a.w.) a effectué une prière par la suite pour Oumm Sa'd dont il n'a pas pu être présent à sa prière funéraire (Tirmidhi, Janaiz, 47).

342. Est-il possible de faire la prière funéraire en l'absence du mort?

Le principal est en effet la présence du défunt pour pouvoir effectuer la prière funéraire. Avec ceci, il est possible de faire une prière pour un défunt qui n'a pas encore été préparé. En effet, le Messager d'Allah (s.a.w.), a informé la mort du Négus d'Abyssinie et ensuite s'est positionné devant l'assemblée pour effectuer sa prière funéraire et ses compagnons se sont rangés derrière lui pour prier (Boukhari, Janaiz, 55; Muslim, Janaiz, 63). Jabir b. Abdullah (*r.a.*) qui se trouvait présent à ce moment a affirmé : « **Lors de la prière du Messager de Dieu sur le Négus, j'étais dans le deuxième ou le troisième rang** » (Boukhari, Janaiz, 54).

Encore une fois, il est su que le Messager d'Allah (s.a.w.) a réalisé la prière des martyrs de la bataille d'Uhud (Boukhari, Janaiz, 73) qui ont été enterrés sans qu'il en soit informé (Boukhari, Janaiz, 56).

343. Est-il possible de faire la prière funéraire avec les chaussures ?

Comme dans toutes les prières, c'est une condition que d'éliminer les impuretés (Taharatou Hadath) qui créent un obstacle pour la prière funéraire. Selon ceci, il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à ce qu'un individu fasse la prière funéraire avec ses chaussures, s'il n'y a pas sur celles-ci d'impureté empêchant la réalisation de la prière. En effet le Prophète (s.a.w.) s'est présenté à une prière funéraire en chaussure, et lorsque l'ange Gabriel l'a informé des impuretés qui se trouvaient sur celles-ci il les a enlevées (Abu Daoud, Salat, 91).

344. Comment doivent se ranger les femmes présentes pour la prière funéraire ?

Il n'a pas été trouvé convenable lors de la prière funéraire tant qu'il n'y a pas d'obligation que les femmes se rangent dans les mêmes rangs que les hommes. A partir de cette considération, quelle que soit la prière effectuée, dans le cas où les femmes prient avec les hommes elles doivent se ranger derrière eux. En effet, le Prophète (s.a.w.) a organisé les rangs de façon à ce que les hommes se trouvent devant, puis les garçons, et à l'arrière les femmes (Muslim, Masajid, 266). Bien que la sunna soit ainsi, le fait que les femmes prient parmi les hommes lors de la prière funéraire n'a pas de conséquence sur la validité de celle-ci. Car la prière funéraire n'a pas été considérée comme une prière totale qui comportent les phases d'inclinaison et de prosternation. Malgré ceci, il est makrouh que les femmes agissent ainsi.

345. La prière funéraire peut-elle être réalisée à l'intérieur de la mosquée ?

Tant qu'il n'y a pas d'excuses la prière funéraire est faite à l'extérieur de la mosquée. Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'elle soit faite à l'intérieur de la mosquée en raison de la pluie, la boue, le froid (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 181).

Selon les Chafiïtes, s'il n'y a pas de risque de salir la mosquée, il est moustahab de faire la prière dans la mosquée (Nawawi, al-Majmu, V, 213). Lorsque Sa'd b. Abi Waqqas est décédé, Aïcha a souhaité que le défunt soit apporté au masjid afin qu'elle puisse participer à la prière funéraire, cependant les compagnons n'ont pas trouvé cette proposition convenable. Sur ce Aïcha a dit « **Que les gens sont prompts à critiquer ce dont ils ne détiennent pas le savoir. Ils nous critiquent pour avoir fait passé une dépouille mortelle dans la mosquée ! Alors que c'est bien à l'intérieur de la mosquée que le Messager de Dieu avait fait la prière funéraire pour Suhayl b. Baydhâ** » (Muslim, Janaiz, 101).

346. La prière funéraire peut-elle être réalisée avec des ablutions sèches (tayammoum) ?

La prière funéraire d'un point de vue de ses conditions, est comme les autres prières. Dans cette prière, il faut respecter les conditions de propreté, l'orientation vers la Qibla, la couverture des parties qui ne peuvent être dévoilées (sitr al-awrah) et la formulation de l'intention. Il n'est pas autorisé de faire la prière funéraire sans ablution. Cependant si en raison des ablutions, la personne va rater la prière funéraire, alors elle peut faire la prière avec les ablutions sèches (tayammoum) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 86).

347. Est-il possible d'effectuer la prière funéraire d'un suicidé ?

La vie humaine est confiée au fidèle par Allah. Comme il s'agit d'un péché que de prendre la vie d'une autre personne, il s'agit aussi d'un grand péché que de mettre fin à sa propre vie. Le Prophète (s.a.w.) a communiqué dans de nombreux hadiths que le suicide s'agit d'un péché considérable et informé des châtiments que subira la personne qui se suicide. Dans l'un de ses hadiths, il dit : « **Celui qui saute d'une montagne et se tue est dans le feu de l'enfer dans lequel il se jette éternellement. Celui qui mange un poison et se tue alors le poison sera dans sa main et il va le manger dans le feu de l'enfer éternellement.**

Et celui qui se tue avec une pointe en fer alors cette pointe en fer sera dans sa main, il va se l'enfoncer dans le ventre alors qu'il sera dans le feu de l'enfer éternellement » (Boukhari, Tib, 56). Dans le hadith, il est expliqué clairement que le châtement intense et permanent que la personne va subir dans l'au-delà est la conséquence de sa propre action.

Les oulémas musulmans ont affirmé que l'indication du châtement éternel dans le hadith concerne ceux qui se sont suicidés en considérant cela comme halal ou bien qu'il s'agit d'une expression figurée pour signifier un châtement de longue durée (Ayni, 'Umdu, XXI, 292).

Il est clair que le suicide, qui signifie mettre fin à la vie qu'Allah a confié, de manière contraire à son agrément, est une action qu'il n'est pas possible d'effectuer dans un état raisonnable. Cependant, il faut invoquer Allah pour qu'il pardonne cette personne qui a mis fin à sa vie en considérant qu'elle était dans un état de folie. En effet, en se basant sur la signification générale du hadith : « **Faites la prière funéraire de toute personne qui a dit 'lâ ilaha illallah'** » (Tabarani, al-Mu'jamu'l-kabir, XII, 447), les oulémas ont dit qu'il faut effectuer la prière funéraire de toute personne qui a prononcé l'attestation de foi (ash-Shahada) (Ibn Qudama, al-Mughni, III, 508 ; Nawawi, al-Majmu, V, 211 ; Ibn Rushd, Bidaya, I, 239).

AUTRES SUJETS CONCERNANT L'ENTERREMENT ET LA TOMBE

348. Quel est le verdict concernant le salâ (annonce) pour un enterrement?

Il n'y a pas de donnée quelconque dans les sources concernant la prononciation d'une salâ pendant la période du Prophète. Avec ceci, il fait partie de la sunna de communiquer l'information du décès par divers moyens. En effet, il a été rapporté que le Messager d'Allah (s.a.w.) a informé ses compagnons de la mort du Négus (Boukhari, Janaiz, 4) et qu'il a fait des reproches en disant « **pourquoi ne m'avez-vous pas informé ?** » au sujet d'un défunt enterré sans qu'il soit au courant. Il n'y a pas d'inconvénient à diffuser la salâ afin d'informer de la mort d'une personne, sans penser qu'il s'agit d'une obligation ou d'un wajib.

349. Quel est le verdict concernant la purification du corps du défunt ? Est-il nécessaire de déterrer un corps qui n'a pas été lavé afin de réaliser le lavage ?

Il s'agit d'un fardh kifaya de faire la prière funéraire d'un défunt musulman après l'avoir lavé puis enveloppé (Qasani, Badai, I, 300, 306-318 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 303, 310). Dans le cas où ce devoir est effectué par un certain nombre de musulman, alors les autres échappent à la responsabilité. Un défunt qui a été enterré sans être lavé pour diverses raisons, n'a pas besoin d'être déterré de sa tombe après la finalisation des procédures d'enterrement, afin d'être lavé (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 145).

350. Comment le défunt est-il enveloppé dans le linceul ? Le défunt peut-il être enterré avec ses vêtements sans être enveloppé dans un linceul ?

La phase qui consiste à envelopper et à recouvrir selon les règles convenables, avec des tissus préparés dans cette intention après que le défunt ait été lavé est la mise en linceul (takfin). La mise en linceul du défunt est un fardh kifaya pour les musulmans. C'est l'un des deux derniers devoirs, avec la prière funéraire que doivent effectuer ceux qui sont en vie à l'égard d'un musulman décédé. En effet, le Messager d'Allah (s.a.w.) a ordonné « **Si l'un d'entre vous met en linceul son frère, qu'il le fasse de la meilleure façon** » (Muslim, Janaiz, 49 ; Ibn Majah, Janaiz, 12).

La mise en linceul des hommes se fait avec trois tissus : le qamis, l'izâr et le lifâfa ; pour les femmes, il y a deux tissus en plus, celui pour couvrir la tête (khimar) et celui pour la poitrine, il est question donc de cinq tissus.

Dans le cas où un nombre suffisant de tissu n'est pas trouvé, il est possible de se contenter de deux tissus, qui sont l'izâr et le lifâfa pour les hommes ; et de trois pour les femmes, à savoir l'izâr, le lifâfa et le khimar. Dans le cas où ceux-ci ne sont pas trouvés aussi, alors un tissu couvrant l'ensemble du corps est suffisant (Muslim, Janaiz, 44). Dans ce cas il n'y a pas de différence dans la mise en linceul de la femme et de l'homme.

Le qamis est un tissu qui couvre le défunt du cou jusqu'aux pieds, l'izâr de la tête aux pieds. Tandis que le lifâfa est le tissu qui couvre de la tête aux pieds et est la dernière couche au dessus du linceul. Celui-ci est un peu plus long pour pouvoir nouer au niveau de la tête et des pieds.

Il est plus vertueux que le linceul soit de couleur blanche et en coton. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Enveloppez vos morts dans des linceuls blancs** » (Ibn Majah, Janaiz, 12).

Selon l'islam, le cadavre ne peut pas être enterré avec les vêtements qu'il porte sans être mis en linceul. Cependant, celui qui tombe martyr en faisant la guerre pour la cause d'Allah est une exception. Ceux qui sont martyrs, aussi bien d'un point de vue de la vie sur terre et que dans l'au-delà, ne sont pas mis en linceul. Après leur prière funéraire, ils sont enterrés avec leurs vêtements ensanglantés. En effet leurs linceuls sont les vêtements qu'ils portent.

351. Est-il possible de réciter le Coran dans un lieu où se trouve un défunt?

Selon les Hanafites il est makrouh de réciter le Coran dans le lieu où se trouve le défunt avant qu'il soit lavé. Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il soit récité ailleurs. Dès lors que le défunt est lavé, il est possible de réciter à côté de lui (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 173 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 83-84). Selon les Chafiites il est makrouh de lire le Coran avant l'enterrement (Ramlî, Nihâyatü'l-muhtâj, II, 438).

352. Est-il permis de regarder le visage du défunt en soulevant le linceul après l'avoir lavé et enveloppé ?

Il est autorisé pour les proches et les amis du défunt de regarder et d'embrasser une dernière fois la personne décédée, en ouvrant son visage, après qu'elle ait été lavée. En effet, il est connu que le Prophète (s.a.w.) a agit de cette manière lorsque Othman b. Maz'ûn (r.a.) et son fils Ibrahim sont décédés (Abu Daoud, Janaiz, 40). De la même manière, il est rapporté dans les sources de hadiths que lorsque le Prophète (s.a.w.) est décédé, Abu Bakr (r.a.) lui a découvert le visage et s'est penché sur lui et par respect l'a embrassé entre ses deux sourcils et a commencé à pleurer.

Même s'il est autorisé aux hommes qui lui sont mahram ainsi qu'aux femmes de regarder une femme décédée, il a été considéré comme makrouh que les hommes non-mahram regardent une femme sans qu'il y ait dharura. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que les femmes regardent le visage d'un homme décédé (Qasani, Badai, I, 304-305; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 531-532).

353. Le défunt peut-il être enterré dans un autre lieu que celui du décès ?

Il est moustahab d'enterrer une personne dans le cimetière du lieu de décès. Bien qu'il y ait des exceptions, en général les compagnons ont été enterrés dans les lieux où ils sont décédés. Cependant, il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à transporter un défunt dans une autre ville ou bien dans son village et l'enterrer ici s'il n'y a pas de crainte concernant la dégradation du cadavre. En effet, il a été rapporté que parmi les compagnons Sa'd b. Abî Waqqas et Saïd b. Zayd (r.a.) sont décédés en dehors de Médine dans le lieu nommé al-Aqiq et ont été enterrés à Médine (Muwatta, Janaiz, 31 ; Aliyyü'l-qârî, Fathu bâbi'l-'inâya, I, 457).

354. Est-il possible d'enterrer plus d'un corps dans la même tombe ?

Dans les circonstances normales, seul un défunt est enterré dans une tombe. Dans le cas d'une obligation, il est possible d'enterrer plus d'un défunt dans la même tombe. En effet, le Prophète a effectué une telle pratique pour les martyrs de la bataille d'Uhud. Cependant dans ce cas, il faut séparer les défunts avec de la terre ou autre (Ibn Maza, al-Muhit, II, 193).

Il n'est pas autorisé tant qu'il n'y a pas d'obligation d'ouvrir la tombe et d'enterrer un second défunt tant que le cadavre enterré en premier n'a pas totalement fini sa décomposition et devenu de la terre. Il est autorisé d'enterrer un autre défunt dans la même tombe après que le cadavre précédent soit totalement décomposé (Ibn Qudama, al-Mughni, III, 443-444 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 320 ; Nawawi, Rawdha, I, 658 ; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 602).

Le sujet concernant la durée de dégradation du cadavre varie en fonction de la nature de la terre et le climat de la région. Lorsque l'opinion générale (Adh-Dhan Al-Ghâlib) va dans le sens que le corps précédent est dégradé, il est possible d'enterrer un second défunt dans la même tombe. Si une tombe a été ouverte avec la conviction que le cadavre précédemment enterré est dégradé, s'il y a quelques os non dégradés découverts, alors ces os sont regroupés dans une partie, et à condition de séparer par un mur de terre, un second défunt peut être enterré.

355. Est-il convenable selon la religion de réaliser des cimetières à étage ?

Pour des raisons économiques et d'espace libre, il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à réaliser des tombes à étages

avec des parties séparées entre elles par une couverture en béton ou une couche de terre.

356. Est-il possible de transférer dans un autre lieu un défunt déjà enterré dans une tombe ?

Tant qu'il n'y a pas d'obligations comme la traversée d'une voie dans le lieu où la tombe se trouve, qu'elle soit inondée d'eau ou bien que l'emplacement où elle se trouve appartienne à une autre personne et qu'elle n'autorise pas l'enterrement d'un défunt dans ce lieu, il n'est pas autorisé de déterrer une tombe et de transférer le cadavre enterré dans une autre tombe (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 146; Shurunbulali, Maraqi'l-falah, p. 223; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 603).

Les raisons comme le testament de la personne décédée, la difficulté pour les proches de la personne à visiter la tombe, l'absence de chemin pour y accéder ne présentent pas d'excuses valables pour le transfert de la tombe.

357. Y a-t-il une procédure quelconque à effectuer pour un mort dont l'orientation de la tombe n'avait pas été prise en considérant la Qibla ?

Il fait partie de la sunna d'enterrer un défunt en orientant son visage vers la Qibla et en l'allongeant sur le côté droit. Cependant, un défunt enterré par ignorance dans une direction autre que celle de la Qibla est laissé tel quel. En effet, il n'est pas permis d'ouvrir une tombe en l'absence d'excuses valables (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 146).

358. Y a-t-il une procédure d'enterrement pour des organes corporels tels que la jambe ou le bras mutilés suite à une opération ?

Le bras ou le pied coupés ou bien arrachés d'une personne à cause d'une raison quelconque sont enveloppés dans un tissu propre et enterrés dans un cimetière où bien un lieu convenable sans effectuer la prière funéraire (Tahtawi, Hashiya, p. 575).

359. Une personne non musulmane peut-elle être enterrée dans un cimetière musulman ou bien un musulman peut-il être enterré dans un cimetière non musulman ?

C'est une pratique générale que d'enterrer une personne décédée dans un cimetière où se trouvent les personnes de même confession.

C'est la conséquence de l'existence de procédures spéciales à chaque religion concernant les funérailles. Il est important de placer les cimetières musulmans dans des espaces différents de ceux ayant des croyances différentes afin de poursuivre les pratiques existantes dans les coutumes Islamiques comme l'enterrement du défunt après l'avoir lavé, la visite de la tombe et les invocations pour la personne décédée et de préserver dans ce domaine la culture religieuse. En effet, au cours de l'histoire, les musulmans ont fait preuve d'une grande sensibilité à ce sujet, et ont pris soin de ne pas mélanger les cimetières des musulmans avec ceux d'une autre confession. Avec cela, dans le cas où un non-musulman qui vivait parmi les musulmans est décédé, il est possible d'enterrer son corps dans un lieu convenable du cimetière musulman, s'il n'y a pas de cimetière réservé aux autres confessions et s'il n'y a possibilité de transport ou rapatriement du corps. De la même manière, dans le cas où un musulman qui vivait parmi les non-musulmans est décédé et qu'il n'y a pas de cimetière musulman, il est possible d'enterrer son corps dans un lieu convenable du cimetière non-musulman (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 175). Par ailleurs, les musulmans qui vivent en minorité doivent s'efforcer d'acquérir un cimetière pour enterrer leurs morts dans les pays où ils se trouvent.

360. Que signifie la « tazkiya » du défunt et quel est son verdict ?

On appelle « tazkiya » le fait que les musulmans témoignent de la bonté de la personne décédée. Tout musulman doit chercher à mener une vie de telle sorte que le témoignage le concernant lors de son décès, soit en sa faveur. Avec cela, il est espéré que la personne décédée va pouvoir bénéficier d'un témoignage en sa faveur, même si ce n'est pas valable dans toutes les dimensions. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné ainsi : « **Tout musulman qui meurt et sur lequel quatre personnes vertueuses de son entourage porte un témoignage favorable en sa faveur, Allah dit : 'J'accepte vos paroles ou votre témoignage et je lui pardonne même ce que vous ne savez pas'** » (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XXI, 174).

Il est convenable de répondre à la question « comment connaissez-vous la personne ? » posée avant ou après la prière funéraire de la manière suivante ; pour ceux qui étaient connus parmi les bons « nous le connaissions parmi les bons », de se taire pour les personnes connues parmi les mauvais, et dire « **qu'Allah lui accorde sa miséricorde** »

pour ceux qui ne sont pas connus. En effet, le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Evoquez les qualités de vos morts et oubliez leurs défauts** » (Abu Daoud, Adab, 49 ; Tirmidhi, Janaiz, 34).

361. **Qu'est-ce que le « talqin » (rappel) ? Comment est-il réalisé et quel est son verdict juridique ?**

Talqin signifie le fait de rappeler l'attestation de l'unicité (Kalimat at-Tawhid) à une personne mourante et les principes de la foi au défunt auprès de sa tombe après l'enterrement.

Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Rappeler à vos mourants, à leur dernier moment 'La ilaha illallah'** » (Muslim, Janaiz, 1,2). Il est moustahab d'allonger les personnes mourantes sur le côté droit et de façon à orienter le visage vers la Qibla. La Kalimat at-Tawhid est rappelée à une personne qui dispose de ses capacités mentales et qui n'a pas perdu sa capacité à parler. Le rappel consiste à aider le malade à se souvenir de la croyance en l'unicité lorsqu'il est sur le point de quitter la vie. Lors du rappel il faut se contenter de dire la "Kalimat at-Tawhid" et la "Kalimat ash-Shahada", et ne pas forcer la personne à répéter. Le Prophète a aussi incité pour la récitation de la sourate Ya-sin à côté d'une personne mourante (Abu Daoud, Janaiz, 24).

Bien que le fait qu'une personne reste, après que l'assemblée se soit dispersée, auprès de la tombe pour rappeler à voix haute et à l'attention du défunt les principes de la foi tout de suite après son enterrement, n'est pas considéré comme légitime selon certains oulémas ; il existe aussi des oulémas qui ont affirmé que cela est possible auprès de la personne décédée si elle est moukallaf (responsable du point de vue religieux) (Ibnu'l-Humam, Fath, 11,105 ; al-Fatawa'l-Hindiyya, 1,173).

362. **Un mort peut-il être informé de l'état des personnes en vie ?**

On sait, d'après les sources certaines, que le Prophète (s.a.w.) s'est adressé aux mouchrik (polythéistes) décédés dans la Bataille de Badr, qu'il leur a parlé, et qu'eux l'ont entendu (Boukhari, Janaiz, 86 ; Muslim, Janaiz, 9) ; aussi qu'il a conseillé à ceux qui visitent un cimetière de saluer les morts enterrés là-bas, et que lui aussi a salué les morts qui se trouvaient au cimetière Baqi lorsqu'il y était allé (Muslim, Janaiz, 102). Aussi comme il a été transmis, le Prophète a communiqué l'information selon laquelle les actions de ceux sur terre vont être montrées à leurs parents et proches décédés et que ceux-ci vont se réjouir en voyant leurs bonnes actions

et devenir malheureux en voyant les mauvais (Tabarani, al-Mu'jamu'l-kabir, IV, 129). En s'appuyant sur ces hadiths, certains oulémas ont indiqué que les morts pouvaient être mis au courant de l'état des personnes en vie dans la mesure qu'Allah autorise.

363. D'un point de vue de la religion est-il convenable d'assister aux obsèques d'un non-musulman ?

Les musulmans peuvent participer aux obsèques des non-musulmans uniquement dans une intention humaine afin de présenter les condoléances et de consoler. Cependant, il n'est pas autorisé qu'une personne ayant assisté à une telle cérémonie participe aux invocations, rituels, cultes et cérémonies religieux d'une autre religion et de demander la miséricorde pour les morts non-croyants. Le Messager d'Allah (s.a.w.) a rappelé la parole "Lâ ilaha illallah" à son oncle Abû Tâlib alité et mourant, et comme celui-ci n'a pas manifesté sa foi, le Prophète a affirmé « **je jure au nom d'Allah, que tant qu'il ne me sera pas interdit d'implorer pardon et miséricorde pour toi ; je vais certes demander miséricorde auprès d'Allah pour toi** ». Suite à cette situation, le verset 113 de la sourate du at-Tawbah a été révélé, interdisant la demande de pardon pour les non-musulmans (Boukhari, Janaiz, 80).

364. Les non-musulmans peuvent-ils participer aux obsèques d'un musulman ?

Il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à ce que les non-musulmans participent aux obsèques des musulmans.

365. Quel est le jugement concernant les condoléances ?

Les condoléances consistent à évoquer des paroles réconfortantes et soulageantes pour partager la douleur des proches de la personne décédée. Concernant la visite de ceux qui subissent un malheur, le Prophète (s.a.w.) a ordonné : « **Quiconque console une personne affligée reçoit la même récompense que lui** » (Tirmidhi, Janaiz, 72). De la même manière, en conseillant de présenter les condoléances aux proches du décédé, il a affirmé « **Celui qui console une mère privée de son enfant, sera vêtu d'un vêtement du Paradis** » (Tirmidhi, Janaiz, 75).

Afin de ne pas renouveler la douleur des proches du défunt, il ne faut pas retarder la présentation des condoléances à après les trois premiers jours (Ibn Hajar, Fath, III, 146). La personne qui présente ses condoléances,

souhaite de la patience et fermeté pour les proches du décédé et effectue des invocations pour le défunt (Nasai, Janaiz, 120).

366. Quel est le jugement concernant le fait de pleurer un mort et de faire son deuil ?

Pleurer suite à la mort d'une personne est la manifestation de l'émotion de miséricorde accordée par Allah. Le Prophète (s.a.w.) aussi a versé des larmes lorsque son fils Ibrahim est mort, et lorsqu'il a été informé de la situation de l'un de ses petits-enfants mourant, il a versé des larmes. Et lorsque la raison a été demandé, il a affirmé « **C'est une miséricorde qu'Allah a mise dans le cœur de ses adorateurs. Allah n'a pitié que pour ceux de ses adorateurs qui sont compatissants** » (Boukhari, Mardhâ, 9 ; Muslim, Janaiz, 11, 12 ; Abu Daoud, Janaiz, 28). Cependant il n'est pas autorisé que les personnes pleurent en criant et hurlant, et en arrachant leurs vêtements. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « : « **Ils ne sont pas des nôtres ceux qui se frappent les joues, qui déchirent les encolures de leurs vêtements et qui profèrent des invocations de l'époque de jahiliyya** » (Abu Daoud, Janaiz, 29); « **qu'Allah écarte de sa miséricorde une femme/ une personne qui se frappe la figure, se griffe le visage, arrache ses vêtements, et fait des invocations pour qu'elle soit anéantie et subisse un malheur** » (Ibn Majah, Janaiz, 52).

367. Est-il convenable que les proches de la personne décédée offrent un repas, des offrandes, etc. aux personnes qui assistent aux funérailles ?

Il a été considéré makrouh que la famille du défunt, attristée et en peine, prépare et offre un repas aux visiteurs qui viennent pour les condoléances en raison de la précipitation et la difficulté supplémentaire que cela va leur engendrer (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 148). À la place de cela, il est sunna que les voisins et les proches offrent un repas aux personnes endeuillées et aux visiteurs venant pour les condoléances (Tirmidhi, Janaiz, 21).

En plus de cela, il n'y a pas de fondement d'un point de vue de la religion que les personnes endeuillées offrent des gâteaux, du pain ou autre dans la maison ou dans le cimetière. Même s'il est possible de dire qu'il n'y a pas d'inconvénient à le faire sans penser qu'il s'agit d'une nécessité de la religion, il y a le risque que ce genre de pratique soit appréhendé en peu de temps comme un jugement religieux lié à

l'enterrement. Par conséquent, ces offrandes seront considérées comme des inventions (bid'a) et des superstitions (khurafat) si elles sont effectuées avec une obligation religieuse.

368. Quel est le jugement concernant le respect présenté en se levant lors du passage d'un cortège funèbre ?

Selon notre religion, qu'il soit musulman ou non tous les humains méritent le respect. Il y a dans le Coran des versets qui mentionnent ce caractère respectable de l'individu (al-Isra, 17/70). L'individu mérite le respect aussi bien lorsqu'il est en vie que lorsqu'il est décédé. Pour cette raison, il faut s'abstenir des attitudes qui s'opposent au respect de la personne aussi bien avant l'enterrement, suite au décès mais aussi après l'enterrement lorsqu'elle est placée dans la tombe. Le Prophète (s.a.w.) s'est levé debout au passage d'un cortège funèbre devant lui et lorsque ceux qui se trouvaient à côté de lui ont indiqué qu'il s'agissait d'un juif, il a répondu « **N'est-ce donc pas une âme ?** » (Boukhari, Janaiz, 49 ; Nasai, Janaiz, 45-47). Et un autre hadith concernant le sujet est comme suite « **Si l'un de vous voit un cortège funèbre, il doit, s'il ne l'accompagne pas, se mettre debout jusqu'à ce qu'il le dépasse** » (Boukhari, Janaiz, 47). Par conséquent, il est conforme à la sunna de se lever si cela est possible lors du passage d'un cortège funèbre.

369. Faut-il prendre en considération les dernières volontés du mort à propos du lavage et de la mise en linceul ?

Le testament d'une personne dans lequel elle a mentionné que telle personne lave son corps, dirige sa prière funéraire, l'enterre, ou bien si elle a demandé à être enterrée dans un lieu précis, n'est pas déterminant quant à l'application du testament. Cependant, les proches de la personne peuvent s'ils le souhaitent appliquer ce testament (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 179).

370. Les mérites (thawab) des bienfaits réalisés ou bien des récitation coraniques peuvent-ils être octroyés au défunt ?

Il est autorisé d'offrir les mérites (thawab) des rituels effectués et des bienfaits à une autre personne. Une personne peut faire don des mérites du Coran récité, du Khatm (lire le Coran du début à la fin) réalisé, et des bienfaits. Il est espéré que la personne, qu'elle soit vivante ou décédée, à qui les mérites sont offertes bénéficie de cela. Même si avec les mérites

(thawab) octroyées par un tiers, les devoirs vis-à-vis des rituels que doit obligatoirement effectuer une personne ne seront pas accomplis, cela peut être un prétexte pour la multiplication des mérites (thawab) et l'augmentation de son niveau.

Un homme de la tribu des Banu Salama a demandé s'il pouvait leur faire des bonnes actions après la mort de sa mère et de son père. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Ô! Messager d'Allah. Est-ce qu'il demeure quoi que ce soit de l'obéissance à mes parents après leur décès que je dois accomplir ?** Le Prophète a dit: « **Oui, les prières en leur faveur, leur demander le pardon d'Allah, l'accomplissement de leurs engagements, honorer leurs amis et préserver les liens de leur parenté** » (Abu Daoud, Adab, 130; Ibn Majah, Adab, 2).

Il a ordonné à l'un des compagnons qui lui posa une question au sujet de sa mère qui venait de mourir subitement, et que si elle avait pu parler, elle aurait fait aumône et donc il demanda s'il pouvait faire une aumône en son nom : « **Oui, fais une aumône en son nom** » (Boukhari, Wasâyâ, 19 ; Muslim, Zakât, 51).

371. Suite au décès, les nuits de rituels organisées pour le défunt le septième, le quarantième et le cinquante deuxième jours puisent-elles leurs origines dans la religion ?

Il est obligatoire de laver et d'envelopper dans un linceul, selon les règles, un musulman décédé et qu'il soit enterré avec la réalisation de sa prière funéraire (Qasani, Badai, I, 300, 306, 318). En dehors de cela, il n'y a pas de devoir lié au temps et à la forme comme les cérémonies et les invocations à effectuer le septième, quarantième et cinquante deuxième jour. À partir de cette considération, il s'agit d'une invention (bid'a) d'organiser des cérémonies à l'égard du mort lors des jours en question ; « **Toute innovation (bid'a) est également** » (Muslim, Jumu'ah, 43 ; Abu Daoud, Sunna, 6). Cependant, tout comme il est possible de faire des bienfaits dans l'intention d'offrir les mérites (thawab) à l'âme de la personne morte, il est aussi possible à diverses occasions de faire des invocations (cf. Boukhari, Vesâyâ, 19; Muslim, Zakat, 51).

372. Les pratiques dites "Transfert" (Dawr) et "Isqat" existent-elles dans la religion ?

Isqat consiste à faire tomber les responsabilités religieuses telles que la prière, le jeûne, le sacrifice, le sacrifice votif, l'expiation... en payant

une rançon après le décès de l'individu qui n'a pas pu les accomplir pour diverses raisons quand il était en vie. Dans le Coran il est ordonné « **Mais pour ceux qui ne pourraient le (jeûne) supporter, il y a une compensation : nourrir un pauvre** » (al-Baqara, 2/184). Selon ce verset, les personnes qui n'arrivent pas à supporter le jeûne ou bien qui n'ont pas la capacité de jeûner en raison de diverses excuses lors du Ramadan et aux autres moments, doivent pour chaque jour de jeûne payer une fidya. La majorité des juristes ont affirmé, en jugeant que le point qui engendre le verdict dans ce verset concernant la nécessité de payer une fidya à la place du jeûne est la faiblesse « 'ajz », qu'il fallait payer aussi une expiation pour les responsabilités non accomplies des personnes mortes avant d'avoir accompli le jeûne ou bien le rattrapage des jeûnes sans ou bien avec une excuse ; d'ailleurs qu'il est nécessaire à ce sujet pour ces personnes de le mentionner avant de mourir (testament ou autre). Il est possible de comparer une personne étant dans un état d'incapacité à jeûner en raison de sa situation d'excuse avec les personnes ne pouvant jeûner. Si la personne morte a un testament à ce sujet, ce jugement de comparaison prend d'avantage d'importance. S'il n'y a pas de testament, les héritiers ne sont pas obligés de le faire. Ils peuvent aussi accorder de leurs parts si la personne morte n'a pas laissé de patrimoine ou si le patrimoine laissé n'est pas suffisant. Lisqat effectué de cette façon pour le jeûne est convenable aux verdicts religieux.

En ce qui concerne l'isqat des prières, il n'y a dans le Coran ou la sunna ni une preuve ni une indication concernant la possibilité de payer une fidya pour les devoirs non accomplis liés à la prière d'une personne. A partir de cette considération, il n'est pas possible d'affirmer qu'avec une fidya, les responsabilités liées à la prière vont tomber. Cependant, il est espéré que les soutiens effectués aux personnes dans le besoin au nom du défunt seront tels des aumônes pouvant permettre le pardon des péchés et la miséricorde d'Allah. En effet, dans le Coran il est ordonné « **Les bonnes œuvres dissipent les mauvaises** » (Hud, 11/114). Cependant, la pratique dite Transfert (dawr) qui consiste à donner une certaine somme d'argent à un pauvre et que celui-ci, accepte puis fais don, soi-disant par bonne volonté, de cette somme à la personne qui lui avait donnée, et que cette transaction qui consiste à accepter et accorder se répète jusqu'à ce que la somme nécessaire soit atteinte n'a aucun fondement raisonnable et religieux.

Pour conclure, faire l'aumône aux pauvres, faire des œuvres de charité, faire des dons aux organismes de charité selon les moyens sont les choses les plus convenables à faire par les proches pour leur défunt. Cependant, il n'est absolument pas autorisé dans le cas où il y a parmi les héritiers (en dehors du testament du défunt) des pauvres, des orphelins, des personnes dans le besoin, des époux(ses) et des enfants, d'abuser de leurs biens et patrimoine en usant des pratiques dites Transfert (dawr), isqat ou autres dépenses (Ibn Nujaym, al-Bahr, IV, 117 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 532-534).

L'opinion majoritaire dans l'école Chafiiite, est dans le sens où il n'est pas autorisé par les proches de la personne qui est décédé avec des dettes de prières ou d'itikaf promis, d'accomplir au nom du défunt, les rituels en question ou de payer la fidya afin de faire tomber ces dettes (Nawawi, al-Majmu, VI, 372).

373. Est-il permis d'applaudir, de lancer des slogans, de siffler dans un enterrement ?

Il fait partie de la sunna de suivre le cortège funèbre jusqu'à la tombe. Parmi les droits d'un musulman sur un autre musulman, le Prophète a également cité les devoirs liés aux funérailles. Les obsèques sont non seulement le dernier devoir à effectuer à l'égard d'un musulman décédé, mais elles permettent également de rappeler aux vivants la mort et de faire les comptes en pensant à l'au-delà. Pour cette raison, il n'est pas autorisé lors des cérémonies funèbres, de crier et d'hurler, de pleurer à voix haute, d'applaudir, de lancer des slogans, de siffler ou de pousser des youyous ou d'acclamer. En dehors de ces attitudes, les oulémas musulmans ont même jugé makrouh de formuler le takbir à voix haute lors des cérémonies funèbres (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 178). À partir de cette considération les personnes qui sont présentes aux funérailles doivent suivre le défunt dans le silence et avec solennité. Ceci est aussi une nécessité quant à la manifestation du respect à l'égard de la personne morte.

374. Est-il convenable selon la religion d'envoyer une couronne funéraire ou des fleurs à l'enterrement ?

Il n'y a aucun bénéfice pour le mort à envoyer ou à déposer sur les tombes des couronnes funéraires ou des fleurs lors des cérémonies funèbres. Par ailleurs comme ces dépenses ne sont pas des dépenses nécessaires, elles sont considérées comme des gaspillages. A partir de

cette considération, il sera plus convenable d'accorder la somme attribuée pour la couronne funèbre, aux organismes de charité ou bien aux pauvres dans l'intention d'en offrir les mérites à l'âme du défunt.

375. Quel est le jugement concernant la construction d'une tombe ou d'un mausolée ?

Il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à effectuer des tombes, à installer à la tête des tombes des stèles simples de pierre ou autres dans lesquelles figurent les données concernant l'identité de la personne décédée, dans le but de les reconnaître, tout en évitant l'ostentation et le gaspillage. Parmi les compagnons quand Othman b. Maz'un (r.a.) est décédé, son corps a été enterré à l'extérieur de Medine. Le Messager (s.a.w.) a demandé une pierre permettant d'indiquer l'emplacement de la tombe d'Othman et lorsqu'il a déposé la pierre apportée à la tête de la tombe il a affirmé « **elle me permet de reconnaître la tombe de mon frère et de pouvoir enterrer à ses côtés les morts de ma famille** » (Abu Daoud, Janaiz, 63).

Cependant il n'est pas convenable de faire les tombes à une hauteur supérieure à un-deux empan, de construire un bâtiment ou bien une coupole par dessus, d'indiquer sur les plaques des tombes en dehors des données de l'identité des compliments abusifs, d'indiquer des propos se lamentant de la mort et du destin.

376. Quelles sont les bonnes manières à adopter pour la visite d'une tombe ?

La visite des cimetières, et par ce biais se souvenir de la mort et en tirer des leçons, font partie des attitudes que notre religion conseille.

Une personne qui fait la visite des tombes doit songer à l'au-delà, que la vie sur terre est passagère et qu'un jour elle aussi va trouver la mort. Le Prophète (s.a.w.) venait au cimetière al-Baqi certaines nuits et faisait l'invocation suivante « **Que la paix soit sur vous, habitants de ces demeures, croyants et musulmans. Nous allons, si Allah veut, certainement vous rejoindre. Je demande à Allah pour nous et pour vous le salut** » (Muslim, Janaiz, 102). Il est convenable qu'une personne ayant effectué la visite d'une tombe fasse des invocations pour le défunt et en récitant le Coran, accorde les thawab (mérite) aux âmes de ceux qui s'y trouvent.

Cependant, lors des visites de tombe et de mausolée il faut se tenir à l'écart des comportements et attitudes contraires à l'Islam et à l'unicité d'un point de vue de la croyance. Pleurer à voix haute et faire du bruit à proximité de la tombe, embrasser les clôtures et les pierres de la tombe, pleurer en s'y mettant dessus ne sont pas conforme à l'Islam. Tout comme il n'est pas correct de considérer les personnes qui sont enterrées dans les mausolées comme des êtres surhumains, et penser que ces personnes exaucent les invocations, qu'elles ont une puissance divine ; il est aussi erroné de leur soumettre nos besoins et nos souhaits, d'attendre leur soutien, de considérer ces visites comme des rituels religieux, de nouer des tissus, d'allumer des bougies, d'égorger des animaux, de leur demander de l'aide en distribuant des sucreries ou autres nourritures ; ces attitudes ne sont pas compatibles avec l'Islam qui est la religion de l'unicité. Attendre de l'aide et autres choses des personnes décédées est une attitude dangereuse vis-à-vis de la foi.

377. Les femmes peuvent-elles visiter un cimetière ?

Tous les musulmans peuvent visiter les cimetières. Le Prophète (s.a.w.) a interdit un moment la visite des cimetières lorsque la période où les coutumes de l'ignorance (jahiliyya) continuaient, et par après il a donné l'autorisation en disant : « **Je vous avais déconseillé de visiter les tombes, visitez-les désormais, car elles vous rappelleront l'Au-delà** » (Muslim, Janaiz, 106 ; Abu Daoud, Janaiz, 81).

À partir de cette considération, les femmes aussi peuvent visiter les cimetières. En effet, le Prophète (s.a.w.) a conseillé à une femme qui pleurait sur la tombe de son enfant, de faire preuve de patience ; il ne l'a pas interdit la visite (Boukhari, Janaiz, 7, Ahkâm, 11 ; Muslim, Janaiz, 15).

Les hadiths qui informent que le Prophète (s.a.w.) a maudit les femmes qui visitaient abondamment les cimetières appartiennent à l'époque où la visite des tombes était interdite. Le grand savant de hadith, Tirmidhi, après avoir cité le hadith en question, a dit « **l'avis de certains savants est comme suit : les hadiths qui comportent des malédictions aux femmes qui visitaient les tombes, appartenaient à l'époque antérieure à l'autorisation des visites de cimetières. Lorsque la visite des cimetières a été autorisée, cette autorisation exprimait une généralité qui concernait les femmes et les hommes** » (Tirmidhi, Janaiz, 62).

378. Est-il possible d'effectuer la visite d'un cimetière en étant menstruée ?

Il n'y a pas de verset ou de hadith interdisant la visite des tombes pendant la période de menstrues des femmes. Pour cette raison, lorsque les femmes sont dans cette situation il est autorisé qu'elles visitent les tombes et qu'elles récitent de mémoire les versets d'invocations dans l'intention de faire des invocations.

379. Est-ce un péché de s'asseoir sur une tombe ?

Les individus sont respectables aussi bien lorsqu'ils sont en vie que lorsqu'ils sont décédés. Par conséquent, il faut respecter les défunts et s'abstenir des attitudes qui ont une connotation irrespectueuse. A partir de cette considération, tant qu'il n'y a pas de situation contraignante il ne s'agit pas d'un comportement convenable selon la religion de passer en sautant sur les tombes et de s'asseoir sur les tombes. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **S'asseoir sur une braise qui brûle les habits jusqu'à atteindre la peau vaut mieux pour vous que de s'asseoir sur une tombe** » (Muslim, Janaiz, 96). Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à s'asseoir à côté de la tombe.

380. Est-il possible de faire passer une route sur des tombes ?

Il est nécessaire de préserver un cimetière tant qu'il n'y a pas de situation contraignante en tant que cimetière quand bien même il soit très ancien et qu'il ne soit plus nécessaire. Il n'est pas autorisé de vendre ce type de cimetière, de transférer les os des défunts qui se trouvaient ici dans un autre cimetière afin de construire un immeuble ou autre projet sur le terrain. Cependant, s'il n'y a pas d'autres alternatives ; il est possible de transférer les tombes afin de subvenir aux besoins inévitables du peuple comme le passage d'une voie sur ce lieu pour le bénéfice du peuple. En effet, il est possible de vendre ou de modifier lorsque cela est nécessaire un lieu ou un bien qui appartient au public toujours de façon à satisfaire les besoins du public (Zaylaï, Tabyîn, III, 331). Il est donc possible de considérer le passage d'une voie au travers d'un cimetière dans ce cadre.

381. Est-il possible de construire une mosquée ou un autre bâtiment dans un espace étant anciennement un cimetière ?

Les cimetières appartiennent très souvent à une fondation (waqf), autrement dit, ils sont mis au service du public afin de pouvoir enterrer les morts. Tant qu'il n'y a pas de situation contraignante il n'est pas autorisé d'utiliser ou de modifier un waqf en dehors de son objectif. A partir de cette considération, tant qu'il est possible d'utiliser comme cimetière un endroit qui a été attribué comme cimetière, il n'est non seulement pas autorisé d'attribuer un autre service à ce lieu, mais il faut aussi préserver ce lieu comme un cimetière même s'il n'y a plus d'enterrement effectué. Il n'est pas permis de transférer dans un autre cimetière les os des défunts afin de vendre un tel cimetière, de construire un immeuble dessus ou bien d'effectuer des actions semblables (cf. Marghinani, al-Hidaya, IV, 448-450). Cependant en raison de l'absence d'autres alternatives et lors des situations exigées pour le profit du public, le cimetière peut être transféré dans un autre lieu afin d'utiliser l'emplacement dans l'objectif d'une mosquée ou autre.

382. Les châtiments de la tombe (adhab al-qabr) existent-ils ?

Un des sujets parmi ceux qui font partie du domaine du ghayb (inconnu), qui est inaccessible aux capacités intellectuelles et sensorielles de l'être humain mais qui peut être su que par la révélation, est celui du châtiment de la tombe. Ce point est connu par l'indication de certains versets (at-Tawbah, 9/101 ; Mu'min, 40/46), et l'affirmation claire de divers hadiths (Boukhari, Janaiz, 86). Dans un hadith, il est exprimé qu'avec la mort la vie de l'au-delà commence : « **La tombe est la première étape des étapes de l'au-delà, si la personne en est sauvé alors ce qui vient après est encore plus facile et si elle n'en est pas sauvé alors ce qui vient après est encore plus dur** » (Tirmidhi, Zuhd, 5). Lorsqu'un individu est placé dans la tombe, deux anges nommés Mounkar et Nakir vont se présenter à lui pour lui poser des questions, ceux qui ont la foi et de bonnes actions vont donner des réponses exactes à ces questions et les portes du paradis vont s'ouvrir à eux et le Paradis leur sera visible. Tandis que les mécréants et les hypocrites ne vont pas pouvoir répondre à ces questions et les portes de l'enfer vont s'ouvrir à eux et ils verront l'enfer. Les mécréants et les hypocrites seront châtiés à l'intérieur de la tombe, avec souffrance et douleurs, les musulmans quant à eux, vont mener une vie heureuse et sans craintes en profitant de toutes bénédictions

(Tirmidhi, Janaiz, 71). C'est pour cette raison que le Messager d'Allah (s.a.w.) a invoqué Allah à maintes reprises pour être préservé du châtement de la tombe (Boukhari, Adhan, 149; Muslim, Kusûf, 8, Janaiz, 85; Abu Daoud, Salat, 155).

AUTRES SUJETS CONCERNANT LA PRIÈRE

383. Lors des prières quotidiennes y a-t-il un inconvénient à s'occuper avec autre chose entre les prières sunna et celles obligatoires ?

Lors des prières quotidiennes, entre les rak'a (unité) fardh (obligatoire) et les rak'a sunna (rawatib), effectuer des attitudes incompatibles avec la prière comme parler, manger ou boire certaines choses est makrouh selon l'avis de préférence dans l'école Hanafite, en raison de la réduction que cela engendre dans les thawab (mérite) de la prière (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 53 ; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 461; Tahtawi, Hashiya, p. 313). Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à prononcer des tasbih, faire du dhikr et réciter le Coran, entre les fardh et les rawatib, ou bien lorsque les rawatib sont priés à la maison, il n'y a pas d'inconvénient à se rendre au masjid car le temps écoulé durant le trajet n'est pas considéré comme une pause ou un arrêt.

384. Si les ablutions sont annulées entre les prières fardh (obligatoire) et rawatib, est-il nécessaire de refaire la prière effectuée précédemment ?

La prière commence avec le takbir d'ouverture et se termine avec les salutations. Entre ces deux phases il ne faut pas manquer un des points essentiels constituant la validité de la prière. Par exemple, sachant que les ablutions sont l'une des conditions de la prière, il faut préserver cet état jusque la fin de la prière. Cependant, lorsqu'une prière est terminée avec les salutations, les situations qui peuvent survenir par la suite n'influent pas les prières effectuées avant cette situation.

385. Est-il possible de prier à l'intérieur de la Ka'ba ?

Le Prophète (s.a.w.) a prié en entrant à l'intérieur de la Ka'ba (Boukhari, Hajj, 51, 52, Salat 30, 81, 96 ; Muslim, Hajj, 388-394 ; Muwatta, Hajj 193). Par conséquent, la prière effectuée à l'intérieur de la Ka'ba est effective. En effet, la Ka'ba ne s'agit pas uniquement du monument mais est le lieu et l'espace où se trouve le monument (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, II, 114). La personne qui prie à l'intérieur de la Ka'ba peut s'orienter comme elle le souhaite.

386. Quelles sont les différences dans la façon de prier entre la prière des femmes et celle des hommes ?

Il existe quelques différences dans les façons de la réalisation de la prière chez les hommes et les femmes. Ces différences s'appuient sur certains propos rapportés et sur les pratiques des compagnons. Lors des prières les points où les femmes se distinguent des hommes sont les suivants :

a) les hommes qui font la prière individuellement récitent le adhan et l'iqâma. Tandis que les femmes ne récitent ni l'un ni l'autre.

b) il fait partie de la sunna de lever les mains lors du takbir d'ouverture. Les hommes lèvent les mains de façon à toucher le lobule de l'oreille avec le pouce. Tandis que les femmes lèvent les mains de façon à ce que l'extrémité des doigts arrive à la hauteur de l'épaule.

c) lors de la prière les hommes joignent les mains en dessous de leur nombril, ils saisissent avec leur main droite la poignée de leur main gauche en plaçant leur main droite sur la gauche. Tandis que les femmes joignent leurs mains au-dessus de leur poitrine, elles posent leur main droite sur la gauche sans la tenir.

d) pendant l'inclinaison (ruku), les hommes gardent leur genoux verticalement (sans courber) et leur dos droit. Tandis que les femmes ne tiennent pas leur dos droit comme les hommes mais les gardent un peu penché.

e) les hommes tiennent leur bras et leur cuisse éloignés par rapport à leur ventre et ne posent pas leurs bras sur le sol lors de la prosternation. Tandis que les femmes, lors de la prosternation, collent leurs cuisses au niveau du ventre et gardent leur bras à leurs côtés.

f) lors de la position assise pour réciter at-tahiyat, et entre les deux prosternations, les hommes s'assoient sur le pied gauche en l'allongeant sur le côté droit et dirigent les orteils droit vers la Qibla. Tandis que les femmes s'assoient au sol en gardant leurs pieds allongés du côté droit (Sarakhsi, al-Mabsut, I, 25; Marghinani, al-Hidaya, I, 337; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 320 ; Ibn Qudama, al-Mughni, II, 225-226). (Voir les fatwas n°165, 166, 167).

387. Une personne qui n'est pas autorisée à prier dans son lieu de travail, peut-elle effectuer la prière avec les gestes de la tête ?

Dans le Coran il est ordonné « **Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité** » (al-Baqara, 2/286). À partir de ce verset il a été avancé un principe fondamental qui consiste à dire « la soumission

dépend de la capacité » (Marghinani, al-Hidaya, II, 83). Le principal est d'accomplir dans sa totalité les conditions et les piliers (ruk'n) de la prière. Il est autorisé de prier par les gestes de la tête uniquement dans les situations où il n'est pas possible de prier normalement. Le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **si tu arrives à te prosterner, fais-le. Si tu n'y arrives pas, fais le avec des gestes de la tête. Lorsque tu mimes avec les gestes pour la prosternation, baisse ta tête un peu plus que tu le fais pour l'inclinaison (ruku)** » (Ebû Ya'lâ, al-Musnad, III, 345-346). La réalisation des prières en mimant de la tête a été traitée comme une solution à adopter uniquement dans les situations de maladie et a été étudiée dans les livres de jurisprudence dans la partie « la prière du malade » (Sarakhsi, al-Mabsut, I, 212).

Tandis que l'interdiction de prier au travail n'évoque pas l'impuissance de la personne à prier mais l'inexistence physique des moyens pour prier alors qu'elle en a la capacité. Être en bonne santé mais ne pas trouver les moyens physiques pour faire la prière ne figure pas parmi les situations qui autorisent la réalisation de la prière avec les gestes de la tête. Pour cette raison, une personne qui se trouve dans un lieu où elle n'est pas autorisée à prier ne peut pas prétendre à prier en mimant avec les gestes de la tête.

Pour une personne qui travaille dans un lieu pareil, il serait plus convenable tout d'abord qu'elle recherche un autre travail où elle pourrait faire ses rituels aisément. Si elle ne trouve pas un tel travail et dans le cas où elle se trouve face à une situation où lorsqu'elle quitte son travail, elle serait dans l'incapacité à mener sa vie ou à assumer celle des personnes dont elle en a la charge ; dans ce cas elle effectuerait ses prières en les regroupant (jam) selon les règles. C'est à dire qu'elle faire la prière de Dhohr avec celle de l'Asr soit en avançant celle de l'Asr au temps de la prière de Dhohr, soit en retardant celle du Dhohr en la réalisant avec celle de l'Asr ; et celle du Maghrib et de l'Icha soit en retardant au moment de la nuit ou bien en avançant celle de l'Icha au moment du Maghrib (jam / regroupement). Cependant il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une situation exceptionnelle. Et si cela n'est pas possible non plus, elle laissera au rattrapage dans le but de rattraper le plus tôt possible. En effet, le Prophète (s.a.w.) a rattrapé par la suite une prière qu'il n'a pas pu effectuer en raison de la guerre (Boukhari, Cihad, 98).

388. Pendant les heures de travail, y a-t-il une violation du droit des autres fidèles en raison de la réalisation de la prière ?

Une des dimensions de la liberté de religion et de conscience est le droit de pratiquer sa religion (faire les ibadat). Dans la continuité de la liberté de la croyance, une personne qui a foi en une religion a aussi le droit de mettre en œuvre les nécessités de cette religion. Sans abuser des horaires de travail, il n'est pas question de l'abus du droit d'un fidèle quelconque dans la réalisation de la prière sans l'autorisation de l'employeur ou bien sans l'avoir informé. D'autant plus qu'il est possible de palier à la perte de temps et de travail passé pour la prière.

389. Une personne est-elle responsable de son époux-épouse qui n'effectue pas sa prière ?

Selon l'Islam chaque personne est responsable de ses actes. Elle n'est pas responsable de ce que les autres effectuent. Dans le Coran, il est ordonné « **Or, personne ne portera le fardeau d'autrui. Et si une âme surchargée [de péchés] appelle à l'aide, rien de sa charge ne sera supporté par une autre même si c'est un proche parent** » (Fatir, 35/18). L'Islam a communiqué l'idée selon laquelle chaque personne dispose d'une raison et d'une liberté de choix et par conséquent qu'elle sera responsable de ce qu'elle a effectué. Les traductions des versets suivants en sont une preuve : « **chacun étant tenu responsable de ce qu'il aura acquis** » (at-Tur, 52/21); « **Quiconque fait un bien fût-ce du poids d'un atome, le verra, et quiconque fait un mal fût-ce du poids d'un atome, le verra** » (al-Zalzalah, 99/7-8); « **Il (Allah) n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais ce sont eux qui devront rendre compte [de leurs actes]** » (al-Anbiya, 21/23).

Si un musulman ne fait pas ses rituels il va rendre ses comptes à Allah. Ce qui reste à faire pour les autres musulmans, est de le conseiller et de le diriger (amr bi'l ma'ruf). Ce conseil et cette guidance (amr bi'l ma'ruf) doit d'abord se faire envers les plus proches, la famille. En effet, le Prophète (s.a.w.) aussi a fait ainsi. Lorsqu'Allah lui a ordonné de faire l'appel (tabligh), Il a dit « **Et avertis les gens qui te sont les plus proches** » (Sash-Shu'ara, 26/214). Dans le hadith aussi il est indiqué que chaque musulman est responsable de ceux qu'il a en sa charge (Boukhari, Jumu'ah, 11; Muslim, Imâra, 20). Les époux ont des responsabilités l'un envers l'autre et aussi envers leurs enfants, aussi bien concernant les domaines matériels que les sujets spirituels. Cette responsabilité s'agit d'enseigner

les nécessités de la religion et de les inculquer. En effet Allah a ordonné en s'adressant à Muhammad (s.a.w.) « **Et commande à ta famille la Salât, et fais-la avec persévérance. Nous ne te demandons point de nourriture: c'est à Nous de te nourrir. La bonne fin est réservée à la piété** » (Taha, 20/132).

À partir de cette considération, une personne doit chercher à convaincre son époux.se à faire la prière, avec des douces paroles, afin qu'il.elle effectue sa prière dans les temps, en lui expliquant les apports physiques et spirituels de la prière, l'inviter à demander le pardon en raison de sa négligence passée. Malgré les conseils effectués avec gentillesse, la responsabilité de la prière non réalisée par l'époux.se appartient entièrement à la personne qui ne la fait pas.



LA ZAKAT et LA ZAKAT
AL-FITR





LA ZAKAT ET LA ZAKAT AL FITR

LA NATURE DE LA ZAKAT, SON VERDICT ET LES BIENS SOUMIS À LA ZAKAT

390. En quoi consiste la zakat ?

La zakat consiste pour ceux qui possèdent une quantité de biens considérées comme richesse dans la religion (nissab), à donner une certaine quantité aux personnes dans le besoin pour l'agrément d'Allah. Afin que la zakat soit obligatoire les conditions à remplir doivent être ; en plus d'avoir atteint le seuil (nissab) pour les biens ceux-ci doivent être nâmî (c'est-à-dire de nature productive ou croissante), qu'une année soit écoulée depuis qu'on l'ait possédé, qu'ils soient supérieurs aux dettes et aux besoins fondamentaux d'une année.

Le nissab est la mesure de richesse prise comme base afin d'être considéré comme responsable de la zakat. Cette mesure est de 20 mithqal (80.18 gr) pour l'or, de 5 quantités pour le chameau, 30 pour le bovin, 40 pour le mouton et la chèvre.

Dans le Coran il est indiqué clairement les détails des personnes auxquelles la zakat peut être distribuée (at-Tawbah, 9/60), et le nissab est déterminé dans les hadiths (Boukhari, Zakat, 32, 36, 38, 43). Selon ceci, une personne qui possède une quantité de bien équivalent au nissab en dehors de ses besoins fondamentaux et si les autres conditions sont remplies alors elle doit donner la zakat de ces biens (Qasani, Badai, II, 4 vd.).

391. Quand est-ce que la zakat fut prescrite obligatoire ? Quelle est la sagesse du caractère obligatoire de la zakat ?

La zakat est rendue obligatoire à Medine dans la deuxième année de l'Hégire. Dans le Coran, la zakat est citée avec la prière dans de

nombreux versets (al-Baqara, 2/43, 110; al-Hajj, 22/78; an-Nur, 24/56); et le Prophète (s.a.w.) a informé que la zakat est l'un des rituels fondamentaux de l'Islam (Boukhari, Zakat, 1).

Dans le Coran et les hadiths, le fait que la prière et la zakat soient mentionnées consécutivement montre à quel point le rôle de ces deux rituels est important pour permettre une maturité spirituelle des peuples. Le Coran affirme que l'une des plus importantes conditions pour atteindre la bonté et devenir un musulman fidèle est le versement de la zakat (al-Baqara, 2/177). En même temps, la zakat est une caractéristique des musulmans ayant obtenu le salut (Mu'minûn, 23/1, 4). Ajouté à tout cela, donner la zakat est un point qui permet d'appeler la miséricorde d'Allah (al-A'raf, 7/156). En bref, la zakat est le rituel qui purifie les biens et un moyen pour la purification spirituelle (at-Tawbah, 9/103). Ne pas donner la zakat qui est ordonnée dans les versets et les hadiths à maintes reprises est considéré comme un trait de caractère des mécréants et dans le Coran cette situation est dénigrée (Fussilat, 41/6-7).

La zakat a aussi de nombreux avantages pour la société. Par exemple, la zakat permet aux personnes démunies de satisfaire leurs besoins, de réduire le fossé entre les riches et les pauvres, de favoriser l'affection et l'amitié entre eux. De cette façon, la zakat multiplie la solidarité sociale. Par ailleurs, elle permet de purifier les sociétés des vices tels que l'égoïsme et la rancune qui sont des maux liés à la morale. Le fait que les bénéficiaires de la zakat concerne toutes les couches de la société assure aussi une union sociale.

392. Pour qui la zakat est obligatoire ? Quelles sont les conditions pour qu'elle puisse être valide ?

Les conditions liées à la zakat sont traitées sous deux chapitres : les conditions requises pour que la zakat soit obligatoire et les conditions de validité de la zakat versée.

Pour qu'une zakat soit prescrite obligatoire à une personne il faut que celle-ci soit musulmane, saine d'esprit, est ait atteint l'âge de la puberté et libre (Qasani, Badai, II, 4-5), qu'elle possède en dehors de ces dettes et de ses besoins fondamentaux une richesse de nature croissante qui dépasse le seuil (nissab). Ce à quoi il est fait allusion par « de nature croissante » consiste au fait que le bien permet à son bénéficiaire d'en faire des revenus, profits, avantages ou bien qu'il dispose d'une caractéristique croissante ou grandissante en lui-même.

Afin que la zakat devienne obligatoire, il faut qu'une année lunaire soit écoulé depuis la possession du bien ou un patrimoine équivalent au nissab, et qu'à la fin de l'année, le nissab soit préservé (Qasani, Badai, II, 13 etc.; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 73-74). Il ne faut pas prendre en compte les augmentations et les déductions qui ont lieu au cours de l'année. La zakat peut aussi être donnée sans attendre ce délai (Qasani, Badai, II, 15).

En ce qui concerne les conditions de validité de la zakat, il faut tout d'abord en avoir « l'intention ». Comme la zakat est un rituel, il n'est pas possible de la réaliser sans en avoir l'intention (Qasani, Badai, II, 40; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 88). En plus, le tamlik qui consiste à donner, à remettre à la personne démunie, est aussi une condition (Qasani, Badai, II, 39). La zakat n'est pas considérée comme accompli lorsqu'elle est accordée en pratiquant la méthode de l'ibâha comme le fait de préparer et d'offrir un repas.

393. **Quels sont les Hawajj al-asliyya (besoins fondamentaux) ?**

Dans l'Islam, comme pour les autres responsabilités corporelles et matérielles, dans la zakat aussi les responsabilités sont déterminées en fonction de la capacité du moukallaf (responsable). Pour cette raison, pour être responsable de la zakat et de la zakat al-fitr, les savants musulmans ont cherché la condition de posséder une richesse supérieure au nissab en plus des besoins fondamentaux de la personne et des membres de sa famille dont elle a la charge.

Les éléments constituant les besoins fondamentaux d'une personne sont les choses dont elle a besoin pour préserver sa vie et sa liberté à savoir l'habitat, la pension (les dépenses pour la nourriture, les vêtements et la santé), le transport, l'éducation, les meubles pour la maison, les outils et engins pour l'art et le métier, les livres, les appareils utilisés pour la sécurité et l'électricité, l'eau, le chauffage, le loyer, les charges et autres dépenses financières et les sommes réservées pour satisfaire ces besoins de base (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 332-333; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 178).

394. **Quelles sont les dettes à déduire lors du calcul de la zakat ?**

Une personne qui doit verser la zakat doit déduire ses dettes liées aux autres, des biens qu'il possède et sur lesquels est dû la zakat. Selon l'opinion générale de l'école Hanafite, les versements dont les échéances sont terminées ou non sont aussi concernées par le verdict en question. Cependant, selon l'opinion de certains oulémas parmi les Hanafites seuls

les dettes dont les dates d'échéance sont arrivées ou ceux sollicités par le donneur sont déduites ; les dettes dont les échéances ne sont pas encore arrivées ne sont pas déduites.

En effet, ces genres de dettes (emprunts) ne sont pas demandés par le donneur ; les dettes dont les dates d'échéance sont terminées sont demandées (Qasani, Badai, II, 6).

Tandis que selon l'opinion notoire de l'école Chafiite, aucune dette ne peut être déduite d'aucun des biens soumis à la zakat, par conséquent l'état d'endettement n'est pas un obstacle pour verser la zakat (Nawawi, al-Majmu, V, 344).

De nos jours, les dettes dont les échéances sont fixées sur un long terme et qui seront payés régulièrement dans les prochaines années telles que les dettes publiques, les crédits bancaires, les crédits immobiliers etc. ne doivent pas être déduites totalement des biens soumis à la zakat. En effet, ces échéances de remboursement s'étalent sur de longues périodes de l'ordre de 10-20 ans et les débiteurs ne sont pas dans l'obligation de payer la totalité de la créance tout de suite dans l'année en question.

De ce point de vue, dans les biens soumis à la zakat, il faut uniquement déduire les dettes cumulées pour l'année en question, les dettes dont l'échéance est arrivée ou va arriver dans la-dite année, et donc les dettes à payer tout de suite pour l'année de la zakat considérée. En effet, la zakat est un rituel annuel.

395. **Y a-t-il une zakat à verser pour les outils-fournitures et matériaux utilisés pour un besoin ?**

Les outils, fournitures, engins et matériaux nécessaires pour l'exercice de la fonction figurent parmi les besoins fondamentaux. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de verser une zakat pour ceux-ci. Cependant, même si la personne ne doit pas verser pour l'exercice de sa profession elle doit néanmoins verser une zakat pour les outils, les matériaux et les engins produits ou bien achetés et vendus pour le commerce (Zayla'i, Tabyin, I, 253 ; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 190).

396. **Une personne qui vit avec son père est-elle obligée de verser la zakat ?**

Dans l'Islam, le caractère privé/personnel des propriétés ou des biens est essentiel. Selon ceci, même si une personne habite avec son père,

si elle possède un patrimoine équivalent à la quantité du nissab alors elle devient responsable quant au versement de la zakat. Cependant, si cette personne n'a pas séparé ses biens de ceux de son père et qu'ils ont des revenus et des dépenses en commun, dans ce cas la personne qui détient la responsabilité de gérance sur l'épargne en leur possession est responsable de verser la zakat.

397. Est-il nécessaire de payer la zakat sur les biens des enfants riches qui ne sont pas encore pubères ?

Pour qu'une personne soit responsable de la zakat il faut qu'elle soit sain d'esprit et pubère (Qasani, Badai, II, 9 vd.). De ce point de vue, selon les Hanafites même s'il est riche il n'est pas nécessaire de verser une zakat pour les biens d'un enfant qui n'a pas atteint l'âge de la puberté. Cependant, il faut verser la zakat pour les récoltes agricoles (zakat al-zourou) obtenus à partir d'un champs agricole que possèdent les enfants (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 50; Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 255).

Dans l'école Chafiite, être sain d'esprit et avoir atteint l'âge de la puberté ne sont pas des conditions pour le versement de la zakat. Les enfants aussi bien que les aliénés (handicap mental) doivent verser la zakat (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 602).

398. Un étudiant doit-il verser la zakat dans le cas où le montant de la bourse qu'il perçoit atteint le Nissab (seuil minimum de richesse) ?

Si une personne possède de l'or, égal ou supérieur à 80.18gr, ou bien de l'argent ou un bien commercial équivalent à cette valeur en dehors de ses dettes et ses besoins fondamentaux annuels, et si un an s'est écoulé depuis qu'elle possède cette richesse, alors elle doit payer la zakat (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 330). La situation ne change pas lorsque l'argent soumis à la zakat provient des aides et des bourses.

399. Les revenus fonciers sont-ils soumis à la zakat ?

Les personnes qui ont, en dehors de leurs dettes annuelles et de leurs besoins fondamentaux, 80.18 gr d'or ou un bien ou de l'argent équivalent à cette valeur, sont considérés comme riches d'un point de vue de la religion. Dans le cas où les revenus fonciers avec les autres biens et revenus soumis à la zakat dépassent le nissab (80.18 gr d'or ou son équivalent) et si une année s'est écoulée, alors il faut verser un quarantième (2,5%) de cette richesse en tant que zakat (Marghinani, al-Hidaya, II, 165, 190-191).

400. Est-il nécessaire de verser la zakat pour les biens immobiliers acquis dans l'objectif d'un commerce ou d'un investissement ?

Les biens immobiliers que l'on détient dans un but commercial sont soumis à la zakat. Les biens immobiliers achetés puis revendus dans un cadre commercial sont considérés aussi dans cette catégorie. Selon ceci, si les immobiliers que l'on détient dans un but commercial (achat-vente) et non pour y habiter ou en faire un bureau, atteignent le nissab après avoir déduit les dettes d'une année, alors il faut verser un quarantième (2.5%) en tant que zakat (Qasani, Badai, II, 20).

La zakat des biens immobiliers achetés à des fins commerciaux ou pour investissement, c'est-à-dire dans le but de vendre plus tard lorsque la valeur du bien augmentera, est définie chaque année selon la valeur marchande. Les terrains achetés dans l'intention de construire une maison, un magasin/boutique, ou d'en faire un champ, un vignoble ou un jardin ne sont pas soumis à la zakat.

401. Comment est effectué le calcul de la zakat des biens commerciaux ?

Les biens achetés et vendus pour faire des profits sont des « biens commerciaux ». Une personne qui possède un bien commercial équivaut à 80.18 gr. d'or, et si une année s'est écoulée depuis la possession des biens dont la valeur est égale au nissab, alors elle doit en verser un quarantième (2.5%).

En plus des autres conditions, la zakat est versée pour un bien qui se trouve réellement ou juridiquement à disposition et pour laquelle une année s'est écoulée par dessus. Les éventuelles hausses pouvant survenir dans l'avenir ne sont pas prises en considération dans le calcul de la zakat. Pour les biens commerciaux, le même principe est valable. A partir de cette considération, lorsque la zakat sur les biens commerciaux doit être versée, il faut agir comme si l'on verse la zakat du bien lui-même, sans prendre en considération le profit pouvant être acquis dans le cas d'une vente, en se basant sur le prix du bien à la date du versement de la zakat.

402. La zakat des biens commerciaux peut-elle être payée en nature ?

La zakat des biens commerciaux peut être versée aussi bien en liquide, à partir du calcul sur la valeur du bien mais aussi de la même nature que le bien.

403. Les billets de banque sont-ils assujettis à la zakat ?

De nos jours l'argent utilisé pour l'échange est le billet. L'argent est utilisé comme valeur de l'objet, les achats et les ventes sont effectuées avec, les paiements des salariés, des fonctionnaires, etc. Il est considéré comme une mesure de richesse. Par conséquent, le billet de banque endosse le rôle joué par l'or et l'argent pour l'échange. A partir de cette considération, tout comme il faut payer la zakat de l'or et de l'argent, la zakat des billets de banque (de l'argent) aussi doit être versée (Jaziri, al-Mazahibu'l-arba'a, I, 546; Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islami, II, 772).

404. Comment paie sa zakat une personne travaillant dans le commerce de l'or ?

Une personne qui commercialise de l'or donne sa zakat sur la somme d'or en sa disposition et les bénéfices acquis. S'il y'a de l'or à différents carats, la zakat de chaque carat, est versée soit en nature (carat d'or) soit en liquide de son équivalent. Cependant, lorsque le nissab est calculé l'ensemble de l'or à disposition est pesé sans prendre en considération les différences de carats (Qasani, Badai, II, 20).

Pour déterminer la zakat de la quantité d'or, la date de l'année précédente est prise comme base. Par exemple, si l'année précédente la zakat a été versée le 1er jour de Ramadan, la zakat de l'année en cours est versée en prenant comme base l'or existant à disposition le 1er du Ramadan. Les hausses et les baisses au cours de l'année ne sont pas prises en compte.

La zakat des bijoux à but commercial est calculée pas seulement sur le coût de la pierre, il faut également prendre en considération les choses telles que la main-d'œuvre, les pierres précieuses utilisées, qui ajoutent une valeur supplémentaire.

405. Comment calcule sa zakat une personne ayant de l'or de différents carats ?

La différence de carat dans l'or n'est pas importante pour le calcul du nissab. Car quel que soit le carat, au final, c'est de l'or. Selon ceci, même s'ils sont de différents carats, lorsque la somme de tous les ors que l'on dispose atteint 80.18 grammes et si les autres conditions sont présentes alors la zakat est due. Cependant, la zakat des ors de carats différents est calculé comme un quarantième (2.5%) pour chaque carat séparément (Qasani, Badai, II, 20).

406. Les femmes doivent-elles verser une zakat pour leurs bijoux ?

Les bijoux en or et en argent sont soumis à la zakat selon les Hanafites, s'ils remplissent les conditions requises pour la zakat. A partir de cette considération, il faut verser un quarantième des bijoux en or s'ils sont égaux ou supérieurs à 80.18 grammes et si une année s'est écoulée depuis la possession. Les bijoux faits d'autres pierres ou métaux ne sont pas soumis à la zakat (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 243).

Tandis que selon les savants Chafiiites, Malikites et Hanbalites il ne faut pas de zakat pour les bijoux portés régulièrement par la femme car ils font partis des besoins fondamentaux (Nawawi, al-Majmu, VI, 46; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 220).

407. La zakat sur les animaux peut-elle être effectuée en argent ?

Tout comme il est possible de verser la zakat des animaux en nature, il est aussi possible de verser l'équivalent en argent (cf. Qasani, Badai, II, 41). Cependant, il est plus convenable de choisir ce qui sera le plus profitable aux nécessiteux.

408. L'agent immobilier doit-il payer la zakat des biens immobiliers dont il en a la propriété ?

Les biens immobiliers achetés et vendus dans un but commercial par les agents immobiliers sont soumis à la zakat. Selon ceci, les biens immobiliers dont les agents immobiliers ont en la propriété dans le but d'acheter et de vendre sont soumis à la zakat à un quarantième (2.5%) après en avoir déduit les dettes annuelles qui en découlent, si le montant atteint le nissab et si une année s'est écoulée (Qasani, Badai, II, 20). Il n'est pas obligatoire qu'une année soit écoulée séparément pour chacun des biens immobiliers. Par conséquent, après devoir être obligé de payer une

zakat, l'immobilier nouvellement acquis doit être ajouté au calcul de la zakat des autres biens et immeubles. La zakat concernant ces immobiliers en question (dont une année ne s'est pas écoulée) doit être versée en calculant sur la valeur du marché lors du paiement de la zakat.

409. Faut-il payer la zakat pour les outils de travail ?

Les outils de travail ne sont pas soumis à la zakat. Cependant, si les produits ou les revenus obtenus à partir de ces outils atteignent à eux seuls ou bien avec les autres revenus le nissab et si une année s'est écoulée, alors leur zakat est versée à un pourcentage d'un quarantième (2,5%).

410. Faut-il payer la zakat pour les actions / les parts ?

Une personne qui achète des parts d'une société devient l'associé pour les bâtiments, les machines et les installations fixes de cette entreprise à hauteur de ses parts. Dans ce cas, la personne possédant les parts est associée aux bénéfices et aux déficits que la société fera. Dans le cas où la société fait du bénéfice, la part de profit que l'actionnaire recevra sera soumise à la zakat à un pourcentage de 2,5%, si à elle-seule ou avec les autres revenus, elle atteint le nissab et si une année s'est écoulée.

Ces parts en question seront considérés comme des biens commerciaux s'ils sont acquis non pas en vue de profiter des bénéfices en les gardant en main mais plutôt en vue d'acheter et de vendre. S'ils atteignent la valeur du nissab avec les autres biens soumis à la zakat, alors leur zakat sont versés à partir de leurs valeurs sur le marché et à un pourcentage de 2,5% (Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islamî, II, 774, 799).

411. Comment les associés d'une société font le versement de la zakat ?

Comme les sociétés sont considérées comme des personnes morales, non pas les sociétés mais les parts de chacun des associés sont soumises à la zakat si elles atteignent le nissab à elles seules ou bien avec les autres biens s'il y en a. Selon ceci, une personne qui dispose d'une richesse équivaut au nissab (80.18 gr. d'or ou bien sa valeur) en plus de ses besoins principaux, doit verser la zakat dans le cas où une année s'écoule sur ce patrimoine.

Les biens fixes (les outils de travail, les machines, etc.) des sociétés qui exercent une activité industrielle ne sont pas soumis à la zakat. Les

biens qui circulent (les produits semi-finis et finis, les matières premières, l'argent liquide, les chèques, etc.) sont soumis à la zakat avec le bénéfice net, à un taux d'un quarantième (2.5%) après avoir déduit les charges tels que les dettes d'une année, le matériel, la main d'œuvre, la production, la commercialisation, la gestion, le financement etc (Zuhayli, al-Fiqhul-Islami, II, 864-865).

Par conséquent, une personne qui est associée à ce type de société doit verser la zakat, non pour les biens fixes tels que les bureaux et outils, mais pour les biens qui circulent si jamais la valeur allouée à sa propre part atteint le nissab et qu'une année s'est écoulée. La situation est identique pour les sociétés qui exercent dans le domaine commercial.

Dans le cas où les actionnaires laissent le versement de la zakat à la société, l'administration peut verser par procuration la zakat des parts des actionnaires. Dans ce cas, l'administration de la société verse la zakat de la même manière que les personnes physiques la calculent et versent. Si la société n'a pas versé la zakat des parts, les actionnaires doivent verser la zakat appartenant à leurs parts (Majma'u'l-Fiqh, Qarârât wa Tawsiyât, décision datée du 6-11 Février 1988, p. 143-145).

Un inventaire/bilan est effectué selon le principe de l'année lunaire. Les biens qui circulent, les liquides, les chèques et les créances sont additionnés en tant que valeurs. Puis, s'il y en a, les dettes sont déduites et 2.5% de la somme qui reste est versée comme zakat.

412. **Qu'est-ce que la zakat al-zourou, quel est son fondement religieux ?**

La zakat al-zourou est la zakat versée sur les récoltes agricoles. Le fait qu'il existe une zakat sur les produits agricole est déterminé par le Coran.

Allah affirme « **O les croyants! Dépensez des meilleures choses que vous avez gagnées et des récoltes que Nous avons fait sortir de la terre pour vous** » (al-Baqara, 2/267) ; « **C'est Lui qui a créé les jardins, treillagés et non treillagés; ainsi que les palmiers et la culture aux récoltes diverses; [de même que] l'olive et la grenade, d'espèces semblables et différentes. Mangez de leurs fruits, quand ils en produisent; et acquittez-en les droits le jour de la récolte. Et ne gaspillez point car Il n'aime pas les gaspilleurs** » (al-An'am, 6/141).

Le taux de la zakat de ces produits a été fixé par le Prophète (s.a.w.) en personne. Dans un hadith, il est ordonné « **les produits arrosés**

par l'eau de pluie ou par les sources et ceux arrosés naturellement, doivent payer le dixième. Quant à ce qui est irrigué par de l'eau transportée par des chamelles (en faisant des dépenses), il payera la moitié du dixième » (Boukhari, Zakat, 55).

413. Comment s'effectue le paiement de la zakat sur les récoltes issues de l'agriculture ?

Selon l'Imam Abu Hanifa qu'ils soient peu ou beaucoup tous les produits issus de la terre sont soumis à la zakat (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 372). Selon l'Imam Malik et l'Imam Chafii les produits issus de la terre pouvant être gardés une année et consommés comme nourriture sont soumis à la zakat (Ibn Juzay, al-Qawânin, 208; Shîrâzî, al-Muhazzab, I, 288).

Selon Ahmad b. Hanbal les produits résistants comestibles pouvant être pesés, mesurés et séchés et les produits issus de la terre comme le coton ou le lin sont soumis à la zakat (Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 155-160).

Selon la majorité des oulémas de nos jours, lorsqu'après avoir déduit des produits agricoles pouvant être préservés comme le blé, l'orge, le maïs, le riz ; l'engrais et les autres dépenses supplémentaires, si la valeur du produit qui reste atteint le nissab (cinq wasq / entre 653-1000 kg selon le produit, par exemple 653kg pour le blé) alors il est soumis à la zakat.

Pour les produits en dehors de ceux cités ci-dessus, il faut verser la zakat al-zourou lorsque la valeur du produit en question atteint la valeur du nissab (cinq wasq) du plus bas parmi les produits mentionnés (Shaybânî, al-Jâmi' u's-saghîr, p. 130-131). Cette approche est considérée comme plus convenable en raison de la concordance avec les preuves religieuses et du fait de la faveur à l'égard des pauvres.

414. Faut-il verser une zakat pour les produits tels que la feuille de thé ou la betterave ?

Selon l'avis de préférence, il faut verser la zakat al-zourou pour tous les types de produits agricoles et les fruits (Qasani, Badai, II, 53). Par conséquent, le thé et la betterave aussi sont soumis à la zakat.

415. Dans le cas où la zakat al-zourou d'une récolte a été payée, mais que la récolte en question n'a pas été vendue ou cédée mais est restée stockée, et si une année s'est écoulée depuis, faut-il à nouveau verser une zakat pour cette récolte ?

Les produits agricoles dont la zakat al-zourou a été versée ne sont pas soumis à nouveau à la zakat tant qu'ils ne sont pas échangés en argent par le producteur et quel que soit le temps d'attente dans l'entrepôt en tant que produit agricole (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 186-187, 228).

Cependant, une récolte dont la zakat al-zourou est versée et si cette récolte est vendue et transformée en argent, alors cette somme est évaluée avec les autres biens liquides soumis à la zakat.

416. Faut-il verser la zakat al-zourou pour les plantes qui poussent naturellement telles que le roseau et l'herbe ?

En principe, les produits de terre cultivés par l'effort humain et dans l'intention d'en tirer des revenus, sont soumis à la zakat (al-zourou). Tandis que les plantes qui n'ont pas cette caractéristique, et qui poussent naturellement comme les arbres, les roseaux, les plantes et autres, ne sont pas soumis à la zakat al-zourou (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 2; Ibnu'l-Humam, Fath, II, 249). Cependant pour les plantes comme les peupliers et les roseaux plantés par l'humain pour en tirer des revenus, il faut verser une zakat.

417. Faut-il verser la zakat al-zourou pour une récolte détruite, ravagée ?

Après la récolte il faut verser la zakat al-zourou du produit. Un agriculteur qui perd sa production dans le champ avant d'en avoir fait la récolte n'est pas obligé de verser une zakat. Cependant, après la récolte, il doit verser la zakat même si sa récolte subit un dommage (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 273). En effet, Allah a ordonné « **et acquittez-en les droits (la zakat) le jour de la récolte** » (al-An'âm, 6/141).

418. Faut-il prendre en considération lors du versement de la zakat al-zourou, les dépenses effectuées lors de la culture ?

Selon la règle, un dixième du produit récolté dans les champs arrosés sans faire de dépenses et un vingtième du produit récolté dans les champs arrosés en ayant fait des dépenses et des efforts doit être versé dans le cadre de la zakat al-zourou. Le fait de prendre en considération ou non dans le calcul de la zakat al-zourou les dépenses liées à l'arrosage

et aux frais d'engrais, d'entretien et de fioul etc., est un sujet de controverse. Comme ces dépenses supplémentaires représentent une somme importante dans le coût de la production, l'avis selon lequel il faut les prendre en considération lors du calcul de la zakat al-zourou est plus convenable. Pour cette raison, les produits agricoles sont soumis à la zakat à 1/10ème dans le cas où le nissab est atteint après avoir déduit les dépenses liées à l'arrosage et les dépenses supplémentaires citées ci-dessus. Il faut verser une part égale à 1/20ème si la zakat va être attribuée sans déduire les dépenses.

Le nissab est de cinq wasq pour les produits agricoles pouvant être stockés comme le blé, l'orge, le maïs, le riz. L'équivalent avec la mesure du poids utilisé de nos jours varie entre 653-1000 kg en fonction du produit, par exemple il correspond à 653 kg pour le blé. Pour les produits en dehors de ceux cités ci-dessus, il faut verser la zakat al-zourou lorsque la valeur du produit en question atteint la valeur du nissab (cinq wasq) du plus bas parmi les produits mentionnés. Les mêmes jugements sont valables pour les produits cultivés dans les serres.

419. **Qui doit verser la zakat al-zourou d'un champ donné à autrui pour cultiver ?**

Il existe en Turquie deux méthodes différentes concernant le fait de délivrer un champ à une autre personne en vue de le cultiver. L'une d'entre elles, est le fait de donner le champ en location en contrepartie d'une certaine valeur. Dans cette méthode, le propriétaire du champ récupère une certaine somme, il ne prend rien du tout de la récolte récupérée. Tandis que l'autre pratique est le fait de donner le champ sous forme d'associé. Dans cette méthode le propriétaire du champ ne prend pas d'argent, la récolte obtenue est divisée entre le propriétaire du champ et l'autre associé, sur un pourcentage qu'ils ont décidé.

Selon l'opinion de la majorité parmi lesquels figurent les Imams Abu Yûsuf et Muhammad de l'école Hanafite, la zakat al-zourou du champ mis en location appartient au locataire. Car la zakat est une part réservée non pas au champ mais à la récolte. Et comme la totalité de la récolte est récupérée par le locataire, c'est à lui qu'appartient de verser la zakat. Le locataire qui cultive le champ doit verser une zakat pour la récolte si le montant restant après la déduction des dépenses supplémentaires liées à l'engrais etc. et du loyer atteint la valeur du nissab (cinq wasq / entre

653-1000 kg selon le produit, par exemple 653kg pour le blé) (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 276-277; Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, I, 400, 402).

Et la zakat du champ délivré à un associé doit être versée par le propriétaire du champ et l'associé en fonction de leurs parts. Chacun d'entre eux doit verser la zakat dans le cas où le produit qui reste à sa part dépasse la valeur du nissab (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 278; Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, I, 398-399).

Tandis que le don du champ à titre gratuit aux proches ou aux personnes dans le besoin, dans l'intention de faire des bienfaits ou de préserver les liens de parenté est une pratique encouragée par notre religion. Dans cette situation la zakat du champ prêté appartient à la personne qui exploite le champ. Le propriétaire du champ n'a aucune responsabilité (Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, I, 398).

420. L'impôt peut-il remplacer la zakat ?

L'impôt est un devoir de citoyenneté ; tandis que la zakat est une responsabilité religieuse. Par ailleurs, la zakat et l'impôt sont différents sur plusieurs critères : la responsabilité ou non de la verser, l'objectif principal, le pourcentage, la quantité et à qui ils peuvent être versés (at-Tawbah, 9/60). À partir de cette considération, les impôts payés à l'état ne peuvent être considérés comme une zakat. La zakat doit être versée en plus (Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, II, 111); les questions actuelles liées à la jurisprudence du commerce dans l'Islam, (les communiqués finaux) p. 996).

421. Faut-il verser une zakat pour un revenu obtenu de façon illégale ?

Si le propriétaire du revenu acquis par des voies illégales est connu, il faut rendre le bien à son propriétaire; cependant s'il n'est pas connu il faut s'en débarrasser soit en le donnant aux personnes démunies sans attendre de mérites (thawab) en retour ou bien aux organismes de charité (Sarakhsi, al-Mabsut, XII, 172). À partir de cette considération, il n'est pas question de donner la zakat d'un bien obtenu par voie illégale sachant que la totalité va être rendu à son propriétaire ou bien dépensé pour des œuvres de charité.

422. Faut-il verser la zakat pour de l'argent prêté ?

Les créances se divisent en trois catégories selon la soumission à la zakat ou non :

a) créance forte : l'argent prêté à autrui et les avoirs équivalents aux biens commerciaux. Si ces créances sont reconnues par les emprunteurs ou bien s'il existe une preuve sûre de l'existence de la créance alors la zakat doit être versée chaque année par le créancier. Si la zakat des années antérieures n'a pas été versé, lorsque la créance est obtenue les zakat des années précédentes sont versées.

b) créance moyenne : les créances liées aux revenus d'un bien qui n'est pas réservé à la vente. Comme les dettes pour le paiement de loyers par exemple. Il faut également payer dans ce cas-là les zakat des années précédentes. Cependant, pour que l'obligation de verser une zakat soit effective, l'avoir du créancier doit atteindre au minimum le nissab (seuil minimum imposable).

c) créance faible : ce sont les créances qui ne comportent pas une valeur de produit, à savoir le testament, le mahr et la diya (prix de sang). Car ce type de créances n'a pas été formé suite à un échange de biens. Pour ce type de créance, il n'est pas nécessaire de verser la zakat des années précédentes. La zakat est versée lorsqu'une année s'écoule à partir du moment où l'argent est récupéré (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 238, 239; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 739, 740).

Pour les créances qui sont reniées ou bien pour lesquelles la probabilité d'être remboursé est nulle, il n'est pas nécessaire que le créancier verse une zakat tous les ans. Cependant si une telle créance pour laquelle il n'y a plus espoir de remboursement est payée, alors la zakat de l'année en cours uniquement doit être versée après qu'une année se soit écoulée ; il n'est pas nécessaire de payer une zakat pour les années précédentes (Marghinani, al-Hidaya, II, 166-167).

423. **Pour une créance à durée déterminée est-il possible d'acquitter la zakat par chèque ou bien par billet à ordre ?**

La zakat des produits tels que les aliments et les vêtements peut être versée aussi bien en nature qu'en espèce sous forme d'argent, de monnaie étrangère et d'or. Un chèque ou un billet à ordre sont des documents établis entre deux personnes ou plus indiquant le propriétaire d'un bien, d'une somme. Par conséquent, il représente la valeur du bien ou de l'argent inscrits dessus. Pour cette raison, une personne riche responsable de la zakat peut donner un billet à ordre dont elle est sûre du paiement à son échéance, à un pauvre en guise de zakat. Dans le

cas où le billet à ordre n'est pas encaissé alors la zakat doit être versée à nouveau (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 227-233).

424. Y a-il un moment déterminé pour verser la zakat ?

Il n'y a pas de moment précis pour verser la zakat. Pour calculer l'écoulement d'une année sur un bien d'une valeur égale au nissab, il faut prendre en considération l'année lunaire tout comme il se fait pour le jeûne et le pèlerinage. Il faut la verser à partir du moment où elle devient obligatoire. Pour cela il n'est pas nécessaire d'attendre un mois lunaire précis ou bien le Ramadan. Ceux qui sont responsables quant au versement de la zakat doivent donner leur zakat dans les meilleurs délais à compter du moment où ils deviennent responsables. Car la zakat est le devoir du fidèle, et une dette doit être régularisée au plus tôt (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 175, 191-192, 223).

425. Est-il possible de payer la zakat par procuration, virement, etc ?

Tout comme une personne peut verser elle-même sa zakat en main propre, elle peut aussi la donner par procuration ou par virement. Ce qui est important ici, est le fait que la zakat soit transmise à la personne bénéficiaire (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 187, 189).

426. Est-il possible de verser la zakat en plusieurs fois ?

Le principal concernant la zakat est que celui qui en est responsable la verse au plus tôt. Cependant, dans les cas où il n'est pas possible de la donner en argent comptant il est aussi possible de la verser par mensualités au cours d'une année (cf. Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 191-192).

427. Est-il possible de donner la zakat avant le moment venu ?

Pour la zakat, il faut prendre en considération l'année lunaire tout comme il se fait pour le jeûne et le pèlerinage. Pour que le versement de la zakat devienne obligatoire il faut qu'une année lunaire s'écoule depuis la possession du bien qui a atteint le nissab. Malgré ceci, le propriétaire d'un bien peut, s'il le souhaite, verser la zakat d'un bien qui a atteint le nissab avant que l'année soit complétée (Qasani, Badai, II, 15; Ibnu'l-Humam, Fath, I, 179).

428. Comment une personne effectue le versement de la zakat des années précédentes non versées ?

Une personne qui n'a pas donné de zakat les années précédentes alors qu'elle le devait, elle doit payer ses précédentes zakat si elle est en possession de biens. Par exemple, une personne qui n'a pas donné la zakat pendant deux ans, après avoir versé la zakat de la première année, elle donne la zakat à 2.5% de l'argent restant de la seconde année (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 329-333, 391).

429. Si une personne qui devait payer la zakat devient pauvre avant le versement de celle-ci puis meurt, la responsabilité de payer la zakat est-elle déchuée ?

Une personne qui n'a pas donné la zakat en temps, si elle devient pauvre et meurt avant de donner sa dette liée à la zakat elle ne sera pas débarrassée de la responsabilité de payer la zakat. Une personne dans cette situation doit prévenir ses héritiers pour verser ses dettes liées à sa zakat. Dans le cas où elle décède avant de le leur transmettre cette volonté, elle aura commis un péché. Si ses héritiers survivants versent sa zakat il est espéré qu'elle soit débarrassée de cette dette.

Dans le cas où un bien pour lequel une zakat devait être payée est volé, perdu, usurpé ou disparu involontairement, alors selon les Hanafites, la responsabilité de la zakat pour ce bien cesse, que le propriétaire soit en mesure de la verser ou non. Il n'y a pas de zakat à verser tant que le bien n'est pas retrouvé. Tandis que selon les autres juristes, la responsabilité continue. Le responsable de la zakat doit la verser. Cependant, il est accepté à l'unanimité qu'il est nécessaire de verser la zakat d'un bien cédé comme don ou bien vendu (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 176, 183; Bilmen, Ilmihal, p. 321-322).

LES PERSONNES POUVANT RECEVOIR LA ZAKAT

430. À qui la zakat peut-elle être versée ?

Ceux pouvant bénéficier de la zakat sont déterminés dans le Coran. Ce sont les pauvres, les nécessiteux, ceux qui sont chargés de collecter la zakat, ceux dont les cœurs sont à gagner (muallaf al-qulub), ceux à affranchir (les esclaves, les captifs), les insolubles, ceux qui se consacrent à la cause d'Allah et les voyageurs démunis (at-Tawbah, 9/60).

Les pauvres et les nécessiteux sont les personnes qui ne possèdent pas de bien/richeesse d'une quantité égale au nissab, en dehors de leurs besoins/biens fondamentaux. Cependant, en dehors des besoins fondamentaux, une personne possédant une quantité égale au nissab d'un bien quelconque, qui est de nature croissante (nâmî) ou non, n'est pas considéré comme pauvre ou nécessiteux, il ne faut donc pas lui verser de zakat (Ibnu'l-Humam, Fath, II, 266).

Les insolvables sont ceux qui sont endettés et qui ne possède pas de bien dont la valeur atteint le nissab en dehors du bien avec lequel les dettes vont être payées (Ibnu'l-Humam, Fath, II, 268).

Les voyageurs démunis sont ceux qui, même s'ils détiennent des biens/richeesse dans leur lieu d'habitation, se retrouvent sans argent dans leur voyage et ne parviennent pas à accéder à leurs biens/richeesses, autrement dit qui sont restés en plein chemin et ne trouve pas le moyen de rentrer chez eux. Il est possible de donner une zakat suffisamment nécessaire afin que ces personnes-là puissent retourner là où elles disposent de leur bien et qui satisfera leurs besoins le temps d'y retourner (Qasani, Badai, II, 43- 46). Il n'est pas possible de donner une zakat à une personne qui prend la route et qui dispose de nos jours des moyens pour récupérer l'argent qui se trouve dans son lieu d'habitation lorsqu'elle le souhaite par carte bancaire ou un autre moyen.

Concernant ceux qui se consacrent à la cause d'Allah, l'expression "fi sabilillah" signifie « dans le chemin d'Allah » et a été considérée comme désignant les personnes qui se sont réellement consacrées à la cause d'Allah et de l'Islam comme les pèlerins, les soldats et les personnes sur le chemin de la science.

431. **Quelles sont les personnes auxquelles la zakat ne peut être versée ?**

Selon les Hanafites il n'est pas possible de verser la zakat et la zakat al-fitr aux personnes suivantes :

- a) la mère, le père, les grands-mères et grands-pères,
- b) le fils, les enfants du fils, la fille, les enfants de la fille et les enfants qui sont nés d'eux,
- c) l'époux(se),
- d) les non musulmans,
- e) le riche, autrement dit celui qui dispose d'un bien équivalent au montant du nissab, en dehors de ses besoins fondamentaux,

f) l'enfant qui n'a pas atteint l'âge de la puberté et dont le père est riche (Marghinâni, al-Hidaya, II, 223-228).

432. Est-il possible de verser la zakat à une nourrice et un père de lait ?

Il n'est pas autorisé de donner la zakat aux ascendants et aux descendants, à savoir la mère, le père, les grands-pères et les grands-mères, les enfants et les petits-enfants (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 381). Car si la personne verse la zakat aux personnes pour lesquelles elle est responsable de la charge, la zakat qu'elle aura versée va par les voies indirectes lui être retournée. Or, la personne qui donne une zakat ne doit en aucun cas profiter d'un avantage matériel de la zakat versée et en bénéficier. Par ailleurs, dans ce cas, la condition de transférer le bien/l'argent à donner en zakat à la propriété du bénéficiaire sera violée. Sachant que la mère de lait et le père de lait ne sont pas parmi les personnes qui sont à la charge d'un individu, il est possible de leur donner la zakat.

433. Est-il possible de verser la zakat à son frère / sa sœur pauvre ?

Il est possible de donner la zakat à un frère/une sœur qui est pauvre. Les enfants du frère ou de la sœur, l'oncle paternel, l'oncle maternel, la tante et leurs enfants aussi sont pareils (Marghinani, al-Hidaya, II, 224; Ibnu'l-Humam, Fath, II, 275; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 172, 293). De plus, il est plus vertueux de donner la zakat en priorité aux proches les plus démunis. Car il y a dans cela non seulement le versement de la zakat mais aussi la préservation des liens de parenté (silat ar-rahim). Le Prophète l'a incité en disant (s.a.w.) « **Celui qui fait l'aumône à ses proches parents aura deux Récompenses : une pour la parenté et l'autre pour l'aumône** » (Boukhari, Zakat, 44 ; Ibn Majah, Zakat, 24).

434. Est-il possible de verser la zakat à la belle-mère, au beau-père et aux beaux-enfants (famille recomposée) ?

Il est possible de donner une zakat dans le cas où la belle-mère, le beau-père et les demi-enfants (à comprendre dans le sens d'une famille recomposée) sont pauvres. Car il n'y a pas de lien d'ascendance ou de descendance entre ces personnes et le donneur de la zakat, de plus le donneur de la zakat n'est pas non plus responsable de leur charge en temps normal (Ibnu'l-Humam, Fath, II, 275; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 172, 293).

435. Est-il possible de verser la zakat au gendre et à la belle-fille ?

Il est possible de donner la zakat au gendre et à la belle fille pauvres. Car il n'y a pas de lien d'ascendance ou de descendance entre ces personnes et le donneur de la zakat, de plus le donneur de la zakat n'est pas non plus responsable de leur charge en temps normal (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 172, 293).

436. La zakat peut-elle être versée à la belle-mère et au beau-père (les parents du conjoint) ?

Il est possible de donner la zakat à la belle-mère et au beau-père pauvres. Car il n'y a pas de lien d'ascendance ou de descendance entre ces personnes et le donneur de la zakat, de plus le donneur de la zakat n'est pas non plus responsable de leur charge en temps normal (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 172, 293).

437. La zakat peut-elle être versée à un enfant adopté (dépenses prises en charge) ?

Quand bien même dans notre religion il est incité de prendre en charge et de veiller aux orphelins, la compréhension de l'orphelinat qui engendre certaines conséquences juridiques n'est pas acceptée (al-Ahzab, 33/4-5). Selon ceci, l'adoption d'un enfant n'engendre pas un lien d'ascendance et de descendance entre la personne qui adopte et l'enfant adoptif. Pour cette raison, une personne peut donner la zakat à un enfant qu'il a pris en charge volontairement et qui ne fait pas partie de son ascendance, à condition que celui-ci soit nécessiteux.

438. Est-il possible de verser la zakat à une personne qui assure sa vie par le biais d'un salaire ou bien d'honoraires ?

Dans l'Islam le versement ou non à certaines personnes de la zakat et de la zakat al-fitra a été déterminée sans prendre en considération les groupes de professions des personnes. À partir de cette considération, il est possible de donner une zakat à une personne qui a un certain revenu mais qui ne parvient pas à satisfaire ses besoins fondamentaux ou bien qui ne dispose pas 80.18 gr d'or ou bien une richesse d'une valeur égale après avoir satisfait ses besoins principaux. Peu importe si ces personnes sont payées, fonctionnaires, artisans ou bien sans emploi. Cependant, étant donné qu'il y a des oulémas qui considèrent qu'on ne peut pas donner la zakat à celui qui, même s'il n'a pas autant de richesse,

parvient toute fois à subvenir à ses besoins fondamentaux et à ceux des personnes qu'il a sous sa charge (Rāfiī, al-Azīz, VII, 377), il est convenable d'accorder la priorité aux plus nécessiteux lors de la distribution de la zakat.

439. Les écoles, les établissements coraniques, les mosquées et les organismes de charité peuvent-ils être considérés dans le cadre du “fi sabilillah”, passage évoqué dans le verset mentionnant la zakat ?

Ceux qui peuvent bénéficier de la zakat sont déterminés dans le Coran (at-Tawbah, 9/60). Le Prophète (s.a.w.) aussi a affirmé en s'adressant à une personne qui souhaitait qu'on lui accorde une part de la zakat « Dieu s'est réservé le privilège de désigner ceux qui méritent la zakât ; il n'appartient donc à aucun prophète d'enfreindre cette règle. Les ayants droit sont partagés en huit catégories, si tu fais partie de l'une d'elles, une part te revient » (Abu Daoud, Zakat, 24).

À partir de cette considération, il n'a pas été permis selon la majorité des juristes que la zakat et la zakat al-fitr que doit verser les musulmans remplissant certaines conditions, soient distribuées à un endroit quelconque en dehors de ceux déterminés par Allah dans le Coran ou même pour des œuvres de charité telles que la construction de mosquée, route, école, pont, résidence étudiante, aqueduc et autres. En effet, l'une des conditions pour que la zakat et la zakat al-fitr soient acceptées est le tamlik. Tamlik signifie le fait de céder un droit de propriété ou un droit financier sur un bien à une autre personne.

Pour cette raison, il n'est pas autorisé de verser la zakat et la zakat al-fitr, qui sont particulièrement le droit du pauvre et du nécessiteux musulman, aux personnes morales ou aux organismes de charité (al-Fatāwa al-Hindiyya, I, 207). L'expression figurant dans le verset, “fi sabilillah” qui signifie « dans le chemin d'Allah », a été interprété comme les personnes qui se sont véritablement consacrés à la cause d'Allah et de l'islam comme les pèlerins, les soldats, les hommes de science.

440. Peut-on verser la zakat aux organisations non gouvernementales ?

Les personnes à qui l'on peut verser la zakat ont été déterminées dans la sourate at-Tawbah, verset 60. Selon ceci, par principe la zakat est le droit des pauvres et des personnes dans le besoin. À partir de cette considération, il n'a pas été permis selon la majorité des juristes que la zakat et la zakat al-fitr que doit verser les musulmans remplissant

certaines conditions, soient distribuées à un endroit quelconque en dehors de ceux déterminés par Allah dans le Coran ou même pour des œuvres de charité telles que la construction de mosquée, route, école, pont, résidence étudiante, aqueduc et autres. Les versements effectués avec l'intention de zakat sans avoir pris en considération ce principe ne comptent pas pour de la zakat. La zakat peut être transmise directement aux bénéficiaires ou par l'intermédiaire d'un tiers. Il n'y a pas de différence entre le fait que cet intermédiaire soit un individu ou un organisme. Selon ceci, si un organisme de charité ou bien une organisation non gouvernementale transmet aux personnes/pauvres et nécessiteux déterminés dans le Coran, les zakat qu'elle va collecter, alors on peut donner nos zakat à ces organisations qui agissent en tant qu'institution intermédiaire.

Cependant, il ne faut pas verser de zakat aux organisations qui vont s'en servir dans les services généraux comme la construction, l'éclairage ou les dépenses en bureautique et non les transmettre aux propriétaires du droit.

Il est important de soutenir ce type d'organismes qui offrent des services au public afin qu'ils poursuivent leurs existences. Cependant cela doit être effectué par le biais de don volontaire en dehors de la zakat. Par ailleurs, il ne faut pas négliger le contrôler, par voie publique ou privée, ces organismes.

441. Est-il possible de verser la zakat aux fondations, associations et organismes qui assument le traitement médical des pauvres et nécessiteux ?

L'une des conditions pour que la zakat et la zakat al-fitr soient acceptées est le tamlik. Tamlik signifie le fait de céder un droit de propriété ou un droit financier sur un bien à une autre personne. À partir de cette considération, il est possible de donner la zakat et la zakat al-fitr aux associations et organismes (où un représentant mandaté pour distribuer aux personnes nécessiteuses est désigné) dirigés par des personnes de confiance à tous niveaux qui collectent la zakat dans un budget séparé en vue de la distribuer aux pauvres (Qasani, Badai, II, 4).

Les associations et les fondations en question peuvent récupérer la zakat au nom des personnes bénéficiaires pour leur traitement médical dans le cas où ils ont été mandatés par ces personnes afin de prendre la zakat et de dépenser celle-ci pour ces besoins. Il est sans aucun doute

nécessaire que les personnes à qui les procurations vont être accordées soient des personnes de confiance à tous les niveaux et très important de ne pas dépenser les zakats récupérées pour d'autres fins et il ne faut pas négliger les inspections dans ce sens.

Il n'est pas possible de faire des dépenses à partir des zakat, zakat al-fitr et fidya pour les personnes non nécessiteuses qui suivent un traitement dans les fondations et organismes en question.

442. Est-il possible de verser la zakat ou bien la zakat al-fitr à une personne qui commet des péchés tels que la consommation d'alcool et joue des jeux du hasard ?

La zakat est donnée à huit groupes d'individus dont figurent en premier les personnes démunies comme cité dans la sourate at-Tawbah, verset 60. Par conséquent, même s'il est conseillé de donner la priorité aux pauvres qui ont une certaine sensibilité religieuse, il est tout de même possible de la donner aux individus qui commettent certains péchés, à condition qu'ils soient musulmans. Il sera plus convenable de donner la zakat non pas en argent liquide mais sous forme d'aliment ou vêtement, en prenant en compte les besoins de la famille d'une personne nécessiteuse mais qui pratique l'illicite et qui est susceptible de ne pas dépenser la zakat versée pour ces besoins.

443. Est-il possible de verser la zakat aux personnes non musulmanes ?

La majorité des juristes parmi lesquels figurent aussi des imams des quatre écoles, se sont mis d'accord sur le fait qu'il n'est pas possible de donner la zakat aux non musulmans. Car, par principe, la zakat est le droit des musulmans pauvres (Qasani, Badai, II, 49; Nawawi, al-Majmu, VI, 197; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 207; Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 261).

Cependant dans le Coran, parmi les personnes auxquelles il est possible de verser la zakat, figure les "muallaf al-qulub", ceux dont les cœurs sont à gagner (at-Tawbah, 9/60) ; le Prophète (s.a.w.) aussi a réservé une part, que ce soit de la zakat ou des revenus de l'état aux personnes qu'il a souhaité conquérir les cœurs au profit de l'Islam (Boukhari, Fardhu'l-humus, 19 ; Tirmidhi, Zakat, 30).

Après le décès du Messenger d'Allah (s.a.w.) certaines personnes en prétextant cette pratique ont souhaité une part des revenus de la zakat auprès de Abu Bakr, chef de l'état ; Omar qui fut informé de la situation

a indiqué qu'il n'existait plus de muallaf al-qulub en récitant le verset « **Et dis: 'La vérité émane de votre Seigneur'. Quiconque le veut, qu'il croie, quiconque le veut qu'il mécroie.** » (al-Kahf, 18/29) et a refusé leur demande (voir. Qasani, Badai, II, 45 ; Zaylaï, Nasbu'r-râya, II, 394-395; Aliyyu'l-Qârî, Fathu bâbi'l-'inâya, I, 530).

Pour cette raison, en s'appuyant sur l'ijtihad de Omar et sur le fait qu'aucune part n'ait été réservée aux "muallaf al-qulub" pendant la période des quatre califes (al-khulafa ar-rachidun), la majorité des juristes en sont arrivés à la conclusion selon laquelle cette part en question figurant dans la sourate at-Tawbah, verset 60 n'a plus lieu (Ibn Abi Shayba, al-Musannaf, IV, 361). Cependant, le refus de Omar à satisfaire la demande de ceux qui ont souhaité la zakat parmi les "muallaf al-qulub" n'est pas en rapport avec le fait que le jugement du verset en question n'est plus en vigueur, c'est parce qu'il ne considérait pas les personnes qui lui ont fait la demande comme des "muallaf al-qulub".

Par conséquent, de nos jours, il peut être considéré plus convenable d'accorder la part "muallaf al-qulub" de la zakat aux non-musulmans afin de gagner leur cœur, de les rapprocher à l'Islam ou bien afin d'être averti par leurs vices ou en pensant qu'ils seront utiles aux musulmans. Les oulémas qui ont défendu l'idée selon laquelle il était possible de donner une zakat à ce groupe, ont affirmé qu'une pratique dans ce sens dépendait de la volonté de l'état, que si cela était considéré comme nécessaire, il était possible d'accorder une zakat aux "muallaf al-qulub" et que par moment il pouvait y avoir un besoin dans ce sens (Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, II, 607-608).

444. Une somme d'argent dépensée pour pratiquer la circoncision ou bien organiser le mariage d'un pauvre peut-elle être compté comme zakat ?

Une des catégories auxquelles la zakat peut être versée sont les pauvres (at-Tawbah, 9/60). Tout comme une personne peut donner la zakat des biens en sa possession en nature elle peut aussi donner l'équivalent en argent d'autres biens. À partir de cette considération, si une personne qui va se marier porte les conditions pour bénéficier de la zakat, il est possible de lui donner comme zakat des meubles/biens dont elle a besoin. Il est aussi possible de prendre en charge dans le cadre de la zakat les dépenses de circoncision des enfants dont les parents sont dans le

besoin. Cependant le plus convenable est de donner la zakat à leurs bénéficiaires afin de leur permettre d'effectuer les dépenses eux-mêmes.

445. Les repas du mois de Ramadan organisés par les mairies, les associations ou bien les fondations, les repas servis dans les soupes populaires peuvent-ils passer pour zakat ou zakat al-fitr ?

Les repas du Ramadan préparés et offerts par les mairies, les associations ou bien les fondations ne peuvent être considérés comme zakat. Car dans cette offre, tout comme le tamlik, qui est une condition de validité de la zakat, n'est pas remplie mais en plus il y a parmi l'assemblée qui va manger le repas d'iftar de nombreuses personnes qui ne sont pas en droit de bénéficier de la zakat. Cependant, si les repas préparés sont distribués aux pauvres dans l'intention de la zakat, celles-ci seront alors acceptées comme zakat.

446. Est-il possible de compter comme zakat, un loyer non prélevé du locataire pauvre ?

Pour que la zakat soit valable, il faut que l'argent ou le bien donné aux pauvres soit passé à sa propriété (tamlik). Et ceci n'est possible qu'en délivrant la zakat physiquement/matériellement au pauvre (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 171). Par exemple, le fait de préparer un repas et de communiquer l'information aux pauvres afin qu'ils en profitent et qu'ils le dégustent n'est pas considéré comme tamlik/donné. Cependant, si le repas est préparé dans l'intention de la zakat et remis au pauvre alors la cession sera accomplie et la zakat sera donnée. Selon ceci, lorsque de l'argent est prêté à une personne sans avoir formulé l'intention de zakat, mais que par la suite on souhaite considérer cet argent comme zakat, étant donné que l'argent en question n'est plus là (physiquement) alors la cession (le tamlik) ne peut être réalisée.

Par conséquent, prêter de l'argent à une personne mais la lui faire don par la suite dans l'intention de zakat, n'est pas compté dans le cadre du rituel de la zakat comme étant accompli. Les oulémas des quatre écoles sont de cet avis.

Tandis que certains oulémas qui accordent une signification plus vaste à la notion de cession (tamlik) ont considéré le don de la créance prêté à un pauvre comme cession et de ce fait ils ont jugé cela comme autorisé (Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat, II, 848-850 ; Zuhaylî, al-Fiqhu'l-Islamî, II, 895 et autres.). Il est possible d'agir aussi avec ce point de vue.

447. Les appareils de soins pour les hôpitaux peuvent-ils compter comme zakat ?

Ceux pouvant bénéficier de la zakat sont déterminés dans le Coran. Ce sont les pauvres, les nécessiteux, ceux qui sont chargés de collecter la zakat, ceux dont les cœurs sont à gagner (muallaf al-qulub), ceux à affranchir (les esclaves, les captifs), les insolvable, ceux qui se consacrent à la cause d'Allah et les voyageurs démunis (at-Tawbah, 9/60). Il s'agit de personnes physiques et non d'organismes. Selon ceci, la zakat doit directement être cédée au bénéficiaire ou à la personne mandatée. Selon ce principe général, il n'est pas possible de donner la zakat aux instances quelque soient leurs noms. L'avis de la majorité des oulémas va dans ce sens (Qasani, Badai, II, 43-46; Ibnu'l-Humam, Fath, II, 272; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 125). Cependant il est possible de faire des dons volontaires à ce type d'organismes qui offrent des services au public.

448. Les sommes d'argent dépensées dans le cadre des campagnes de plantation d'arbres peuvent-elles compter comme zakat ?

Il n'est pas possible de considérer les dons effectués aux campagnes de plantation d'arbres dans le cadre de la zakat et de la zakat al-fitr. Ceux pouvant bénéficier de la zakat sont déterminés dans le Coran. Ce sont les pauvres, les nécessiteux, ceux qui sont chargés de collecter la zakat, ceux dont les cœurs sont à gagner (muallaf al-qulub), ceux à affranchir (les esclaves, les captifs), les insolvable, ceux qui se consacrent à la cause d'Allah et les voyageurs démunis (at-Tawbah, 9/60). Il n'est pas possible de donner la zakat et la zakat al-fitr à quelqu'un d'autre hormis ceux cités ci-dessus.

Cependant, il faut aussi savoir que le Coran attire notre attention sur l'importance de la plantation d'arbre et la protection des espaces verts qui font parties de l'écosystème (al-Baqara, 2/266 ; Abasa, 80/25-32). En effet, le Prophète (s.a.w.) aussi a incité les musulmans à planter des arbres et a indiqué que « **Tout musulman qui plante un arbre ou cultive une terre et qu'en mange un oiseau ou un homme ou un animal, alors ce sera considéré comme une aumône** » (Boukhari, Muzâraa, 1; Muslim, Musâqât, 7). Tout musulman doit prendre l'exemple du Prophète (s.a.w.) quant à cette pratique.

449. Une société peut-elle considérer les aides distribuées à ses employés dans le cadre de la zakat ?

Afin de pouvoir comptabiliser les dons et aides donnés par l'entreprise, il faut:

- a) que ces dons soient donnés dans l'intention de zakat,
- b) que les personnes qui perçoivent ces dons soient des bénéficiaires autorisés à recevoir la zakat,
- c) si l'entreprise est une société, que les associés délivrent une procuration aux dirigeants concernant le versement de la zakat,
- d) que le don à effectuer ne soit pas les primes ou autres versements obligatoires découlant du contrat.

450. Que faut-il faire dans le cas où l'on apprend qu'une personne à laquelle on a versé la zakat est riche ?

La personne tenue de verser une zakat doit faire des recherches à propos de la personne à qui elle va donner la zakat. Après les recherches, elle peut donner la zakat à une personne qu'elle juge être parmi les personnes pouvant bénéficier de la zakat. Si par la suite, il est su que cette personne ne faisait en réalité pas partie des personnes pouvant bénéficier de la zakat, celle-ci restera effective. Si elle donne la zakat sans avoir effectué de vérifications au préalable et que par la suite il est su que cette personne fait réellement partie des personnes pouvant récupérer la zakat, alors sa zakat sera effective. Cependant si ce n'est pas le cas, sa zakat ne sera pas valide et elle devra redonner une zakat (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 302, 303).

LA SADAQA AL-FITIR

451. Qu'est-ce que la zakat al-fitr et à quel moment est-elle versée ?

Selon l'opinion commune, la zakat al-fitr (saqada al-fitr) est une aumône wajib qu'un musulman riche étant parvenu à la fin du mois de Ramadan doit donner à des personnes déterminées, dans le but de présenter sa reconnaissance en raison d'avoir été créé en tant qu'être humain et d'avoir accompli le jeûne du Ramadan et atteint la fête (Nawawi, al-Majmu, VI, 103-105). Le fait qu'il soit wajib est fixé par la sunna (Boukhari, Zakat, 70-78; Muslim, Zakat, 12-16; Abu Daoud, Zakat, 18; Ibn Majah, Zakat, 21).

Une personne est responsable de donner sa propre zakat al-fitr et celle de ses enfants en bas âges. Le Prophète a indiqué que la zakat al-fitr

doit être donnée par tout musulman esclave-en liberté, grand-petit, femme-homme (Abu Daoud, Zakat, 20). Bien que la zakat al-fitr devienne wajib le premier jour de la fête du Ramadan, elle peut aussi être donnée avant la fête. D'ailleurs ceci est plus vertueux. Par ailleurs, elle peut aussi être donnée le jour de la fête ou bien par la suite. Cependant il a été considéré comme moustahab de la donner avant la prière de la fête.

Tandis que selon l'école Chafiite, il est interdit (haram) tant qu'il n'y a pas d'excuse valable, de laisser traîner le versement de la zakat al-fitr à après le coucher du soleil du premier jour de la fête. Il est aussi permis de donner la zakat al-fitr les premiers jours du Ramadan (Nawawi, al-Majmu, VI, 128).

L'objectif de la zakat al-fitr est de prendre en charge les repas d'un pauvre pour une journée, selon la norme de la société dans laquelle il vit.

De nos jours, pour déterminer le montant de la zakat al-fitr, il est plus convenable de prendre comme mesure le montant qui couvrira les frais de repas normal d'une journée (deux repas) d'une personne.

Une personne ne peut pas donner la zakat al-fitr à une personne considérée comme riche d'un point de vue de la religion, à son ascendance (mère, père, grands-pères, grands-mères), et à sa descendance (les enfants et les petits enfants). La zakat al-fitr peut être versée aussi bien à un seul pauvre qu'à plusieurs (Marghinani, al-Hidaya, II, 224). Cependant, le montant versé à une personne ne doit pas représenter moins d'une zakat al-fitr.

452. Qui doit payer la zakat al-fitr ?

Les musulmans qui atteignent la fête du Ramadan, et qui hormis les besoins fondamentaux et les dettes d'une année, possèdent une richesse d'une valeur égale au nissab (80.18 gr d'or ou de biens équivalents à cette valeur) sont tenus responsables de payer la zakat al-fitr pour eux-mêmes ainsi que pour les personnes en leurs charges (Qasani, Badai, II, 70, 72).

Cependant il n'est pas nécessaire pour devenir responsable de la zakat al-fitr que la richesse d'une valeur égale au nissab soit de nature « croissante » et qu' « une année lunaire » soit passée.

Une personne est tenue responsable de donner sa zakat al-fitr ainsi que celle de ses enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de la puberté (Qasani, Badai, II, 70). Cependant, il n'y a pas d'obligation à ce qu'une personne verse la zakat al-fitr de sa mère et de son père, de ses enfants

adultes, sa femme, sa fratrie et ses autres proches (Qasani, Badai, II, 70, 72). Même si elle effectue des dons sans avoir été mandaté, son versement reste effectif.

Tandis que selon l'école Chafiite, il est fardh de donner la zakat al-fitr et il n'y a pas de condition selon laquelle il faut posséder une richesse égale à la valeur du nissab pour en être tenu responsable (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 594). Selon ceci, tout musulman riche ou non, possédant une alimentation suffisante le jour et la nuit de la fête en dehors de ses besoins fondamentaux est tenu responsable de la zakat al-fitr (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 594). Aussi, une personne riche doit verser la zakat al-fitr de son époux.se, ses enfants, sa mère et son père ainsi que ses autres proches (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 595 ; Ibn Rushd, Bidaya, I, 279-280).

453. Quelles sont les personnes pouvant recevoir la zakat al-fitr et celles ne pouvant pas ?

La zakat al-fitr est donnée aux musulmans pauvres qui ne sont pas sous notre charge. Par principe une personne qui se trouve en situation de verser la zakat al-fitr ou la fidya du jeûne ne doit pas profiter directement ou indirectement de ces aumônes. La même règle est valable pour la zakat aussi. Pour cette raison une personne ne doit pas verser sa zakat, sa zakat al-fitr et sa fidya à son ascendance et descendance (l'ascendance fait référence à la mère, au père, aux grands-pères et grands-mères d'une personne ; tandis que la descendance signifie les enfants, les petits-enfants et leurs enfants). Par ailleurs les époux ne peuvent pas se donner de zakat, zakat al-fitr et fidya.

Selon les Hanafites il n'est pas possible de donner une zakat al-fitr à ceux qui sont cités ci-dessous :

- a) la mère et le père, les grands-pères et les grands-mères,
- b) le fils, les enfants du fils, la fille, les enfants de la fille et les enfants qui naissent de ceux-ci,
- c) l'époux.se
- d) un riche, autrement dit une personne possédant une richesse d'une valeur égale au nissab en dehors de ses besoins fondamentaux,
- e) un enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de la puberté mais dont le père est riche (Marghinani, al-Hidaya, II, 223-228).

Selon les Chafiites et l'Imam Abu Yusuf, la zakat al-fitr ne peut être donnée aux non musulmans (Mawardi, al-Hawi, III, 387; X, 519 ; Marghinani, al-Hidaya, II, 223).

Il est possible de verser la zakat, la zakat al-fitr et la fidya à toute personne en dehors de ceux énumérées telles que la parenté comme la fratrie, la tante, l'oncle maternel, l'oncle paternel, la tante paternelle et leurs enfants, la belle-fille, le gendre, la belle-mère, le beau-père s'ils ne sont pas riches (Zaylai, Tabyin, I, 301).

454. Est-ce une obligation de verser la zakat al-fitr sous forme de blé, orge, datte ou bien raisin ?

Il est possible de donner la zakat al-fitr au moyen des éléments cités dans la question mais aussi avec de l'argent équivalent à leur valeur. Cependant, il est plus convenable de préférer ce qui est en faveur du pauvre (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 321, 322).

455. La zakat al-fitr peut-elle être versée pour la construction de mosquée ?

L'une de conditions de la validité de la zakat al-fitr est le tamlik. Le tamlik consiste à céder son droit de propriété ou son droit financier sur un objet ou sur un bien à une autre personne. Comme on ne peut pas faire de tamlik aux endroits tels que les mosquées, écoles, ponts, routes ou autres, la zakat al-fitr ne peut pas être versée (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 291, 325).

456. Comment est versée la zakat al-fitr non payée dans les temps ?

Comme dans tous les rituels, la responsabilité liée à la zakat al-fitr ne doit pas être retardée et doit être accomplie dans les temps. Avec ceci, si elle n'a pas été payée en temps, il faut verser cette aumône dans les délais les plus brefs.

La responsabilité de la zakat al-fitr prend existence selon les Chafiiites, Ahmad b. Hanbal et d'après Imam Mâlik selon une riwaya, le dernier jour du mois du Ramadan avec le coucher du soleil, tandis que selon l'imam Abu Hanifa et selon d'autres imams moujtahid le jour de la fête avec le lever du soleil. Même s'il en est ainsi, il est aussi possible de verser la zakat al-fitr au cours du mois de Ramadan. D'ailleurs il est même préférable, qu'elle soit versée avant la fête, pour que les personnes nécessiteuses puissent satisfaire leurs besoins pour la fête. Cependant, si la zakat al-fitr n'est pas versée jusqu'au matin de la fête, celle-ci doit être versée au cours des jours de la fête. Tandis que les zakat al-fitr qui n'ont

pas été données en temps et laissées à plus tard doivent être versées dans les délais les plus brefs (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 312, 322).

Dans l'école de jurisprudence Chafiite il est autorisé de donner l'aumône les premiers jours du Ramadan ; tant qu'il n'y a pas d'excuse valable il est interdit de la retarder après le coucher du soleil du premier jour de la fête (Nawawi, al-Majmu, VI, 128).

Selon la majorité des juristes bien qu'il soit makrouh de laisser le versement de la zakat al-fitr à après la fête, le don effectué n'est pas un don dit qada (manqué/retardé) mais un don effectué. Mais d'autres juristes considèrent comme interdit (haram) de retarder la zakat al-fitr à après la fête et qualifient le don comme qada (manqué/retardé) (Jaziri, al-Mazahibu'l-arba'a, I, 570).

457. Une personne qui réside à l'étranger verse-t-elle la zakat al-fitr selon les conditions du pays où elle se trouve ou bien selon celles de son pays d'origine ?

Comme les normes de vie diffèrent en fonction des pays et des régions, la personne responsable de la zakat al-fitr doit la verser en fonction du lieu où elle se trouve (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 319-322).

Cependant, alors qu'une personne vie à l'étranger, si elle se trouve dans son pays d'origine lors du versement de la zakat al-fir, elle paie alors sa zakat al-fitr selon les conditions de son pays d'origine.



LE JEÛNE





LE JEÛNE

LA NATURE ET LES TYPES DE JEÛNE

458. Quelles sont les conditions pour être tenu responsable du jeûne ?

Selon l'Islam, les conditions principales pour qu'un individu soit considéré comme responsable (moukallaf) sont : être musulman, sain d'esprit et avoir atteint l'âge de la puberté. Par conséquent ces conditions sont aussi les conditions pour être responsable vis-à-vis du jeûne. Selon ceci, il faut qu'une personne soit tout d'abord musulmane et sain d'esprit et ait atteint l'âge de la puberté pour que le jeûne du mois du Ramadan lui soit obligatoire (Qasani, Badai, II, 87).

Bien qu'elle remplisse les conditions de responsabilisation, il est permis à certaines personnes de ne pas jeûner en raison de leurs situations particulières (pour de plus amples informations voir les fatwas n°518 et 520).

Même s'ils ne sont pas encore responsabilisés par les rituels les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de la puberté peuvent être encouragés afin de les habituer et les faire aimer la prière et les jeûnes. En effet, le Prophète (s.a.w.) a conseillé d'habituer l'enfant aux prières entre ses sept et dix ans (Abu Daoud, Salat, 26).

459. Est-ce une obligation d'observer le croissant de lune pour commencer le jeûne ?

Les mois lunaires sont comme le nom l'indique les mois déterminés pour le début et la fin du mois en fonction des mouvements de la lune. Comme le jeûne du Ramadan est effectué au cours du mois de Ramadan et en raison du changement chaque année du mois de Ramadan selon le calendrier lunaire, il faut tout d'abord déterminer le commencement

du mois de Ramadan afin de pouvoir commencer le jeûne. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Jeûnez à la vue du croissant lunaire, et rompez le jeûne à sa vue (croissant lunaire de chawwal) ; si vous n'arrivez pas à le voir, complétez par trente jours** » (Boukhari, Sawm, 5, 11; Muslim, Sawm, 3-4, 7-9).

Ce hadith laisse penser à la première impression qu'il ne faut pas débiter le jeûne et faire la fête sans avoir vu à l'œil nu le croissant. Lorsque les autres riwayat (transmission) sur le sujet sont prises en compte, il est compris que l'objectif de ces hadiths est d'enseigner la pratique la plus convenable dans les conditions actuelles. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué qu'il est possible d'avoir recours à la méthode du calcul pour déterminer les débuts des mois lunaires en affirmant : « **nous sommes une nation non instruite ; nous ne savons ni écrire ni faire de calculs, le mois est tantôt ainsi tantôt ainsi. (C'est-à-dire une fois 29 une fois 30 jours)** » (Boukhari, Sawm, 13; Muslim, Sawm, 15; Abu Daoud, Sawm, 4).

Qu'il soit visible à l'œil nu ou non, la lune continue à effectuer ses mouvements habituels. Dans le Coran il est indiqué que le soleil et la lune ont des mouvements selon un calcul (ar-Rahman, 55/5), qu'ils sont également une mesure du temps (al-An'âm, 6/96), que des phases ont été déterminées pour la lune pour que l'on sache le nombre des années et le calcul du temps (Yûnus, 10/5), que lorsque la terre et les cieux ont été créés le nombre de mois a été prescrit à douze (at-Tawbah, 9/36), que l'apparition de la lune sur terre commence sous forme de croissant et au fur et à mesure prend des formes différentes afin de servir aux gens pour compter le temps, et aussi pour le hajj (al-Baqara, 2/189).

Selon ceci, le Prophète (s.a.w.) avait prévu au sujet du commencement des mois lunaire l'observation à l'œil nu comme peut être la solution la plus saine dans les conditions de l'époque et non comme l'unique méthode à employer. L'objectif de l'observation du croissant est de déterminer si le mois de Ramadan a débuté ou non. Pour cette raison, en dehors de l'observation du croissant à l'œil nu il est aussi possible de faire appel aux autres procédés qui peuvent nous permettre d'atteindre cet objectif.

Aujourd'hui le développement technologique auquel l'être humain est parvenu permet d'observer même les plus petits détails des mouvements de la lune. Par conséquent, il est légitime de déterminer avec la méthode de calcul les débuts des mois lunaires.

460. Peut-on jeûner dans le but d'accueillir le mois du Ramadan ?

On sait que le Prophète (s.a.w.) a jeûné plus de jours pendant les mois de Rajab et Cha'bane par rapport aux autres mois (Boukhari, Sawm, 52; Muslim, Sawm, 173-179). Cependant, il n'est pas juste de penser que cette pratique du Prophète (s.a.w.) est une manière d'accueillir le mois du Ramadan. Il n'y a pas d'appui d'un point de vue religieux sur lequel repose le fait de jeûner dans l'objectif d'accueillir le mois du Ramadan. Il est makrouh de jeûner un ou deux jours avant le Ramadan par précaution en pensant que le mois du Ramadan est débuté, alors qu'il ne l'est pas. Dans la terminologie religieuse ce jour est dit « jour du doute » Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à jeûner le jour du doute sans avoir l'intention d'accueillir le mois du Ramadan. En effet, le Prophète (s.a.w.) « **Que personne d'entre vous ne commence à jeûner un jour ou deux avant Ramadan, à l'exception de l'homme qui faisait déjà un jeûne particulier ; celui-là peut jeûner ce jour-là** » (Boukhari, Sawm, 14; Muslim, Sawm, 21).

461. Comment formule-t-on l'intention de jeûner et quand doit-on l'effectuer ?

La formulation de l'intention est une condition du jeûne. Le jeûne n'est pas effectif sans la formulation de l'intention. Même s'il est suffisant de formuler l'intention intérieurement il est mandoub de l'exprimer également par la parole.

Le fait de se lever au repas du sahour est aussi une manière d'avoir l'intention de jeûner. Le moment de la formulation de l'intention pour le jeûne du Ramadan, pour le jeûne votif à des jours déterminés et pour le jeûne surérogatoire est le moment entre le coucher du soleil et celui juste avant que le soleil atteigne le point le plus haut le lendemain. Cependant, afin que la formulation de l'intention faite après l'imsak soit valide, il faut ne rien avoir mangé et bu et ne pas avoir commis quelque chose en contradiction avec le jeûne. Dans le cas contraire, formuler l'intention en plein jour n'est pas autorisé (Qasani, Badai, II, 85). Pour ces jeûnes il est suffisant de formuler une intention nette sous forme de « j'envisage de jeûner pour demain ». Avec cela, il est plus vertueux de formuler l'intention dès la nuit et de déterminer le jeûne en disant « dans l'intention de jeûner pour le Ramadan de demain ». Il faut formuler l'intention séparément pour chaque jour (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 397, 400).

Pour les jours manquées, le jeûne d'expiation et pour le jeûne votif pour des jours non déterminés, il faut avoir formulé l'intention à partir du coucher du soleil jusqu'au imsak. Dans ces jeûnes-là, il faut préciser en disant « j'envisage de jeûner pour tel jeûne manqué, d'expiation ou bien votif ».

Tandis que selon l'école Chafiite, il faut formuler l'intention dès la nuit pour tous les jeûnes, hormis le jeûne surrogatoire. Si l'intention n'a pas été formulée avant l'imsak, ce jour de jeûne ne sera pas effectif. Tandis que pour les jours de jeûne surrogatoire, il est possible de formuler l'intention jusqu'au moment avant que le soleil atteigne le sommet (Shirazi, al-Muhazzab, I, 331-332).

462. Qu'est-ce que l'"imsak" ? Quand commence-t-il ? Est-il possible de continuer à manger et boire une courte durée pendant l'adhan ?

Dans le lexique, imsak signifie « s'abstenir, empêcher, ne pas toucher, rester à l'écart », et dans la terminologie religieuse il fait référence à s'abstenir, se tenir à l'écart de manger, de boire, d'avoir des rapports et de toutes choses pouvant nuire au jeûne, de l'aube véridique (fajr as-sadiq) jusqu'au iftar. L'opposé de l'imsak est l'iftar.

Dans le langage courant, le mot « imsak » est utilisé pour désigner le moment du fajr as-sadiq, moment où le jeûne débute. Dans ce sens l'imsak est le moment du commencement du jeûne.

Dans le Coran, il est indiqué à quel moment il faut commencer et rompre le jeûne : « **mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit....** » (al-Baqara, 2/187)

L'imsak qui figure dans les calendriers indique le moment du commencement du jeûne. Le moment dit imsak est en même temps le moment qui marque la fin de la nuit et donc celle de la prière de l'icha et le commencement de la prière de Fajr. Si l'adhan (appel à la prière) est récité avec le commencement du moment dit imsak, alors, il faut cesser de manger et boire dès qu'il se prononce. Il n'y a pas d'inconvénient à avaler ce qu'on a dans la bouche au moment de la prononciation de l'adhan.

463. Quelle est l'importance du sahour (repas de l'aube) dans la religion ?

Le repas du sahour est le repas mangé la nuit avant l'imsak par les personnes qui vont jeûner. Le Prophète (s.a.w.) se réveillait pour le sahour et l'a conseillé à sa oumma (Boukhari, Sawm, 19, 20).

Le Messager d'Allah (s.a.w.) a indiqué qu'il y a de la « bénédiction » dans le repas du sahour (Boukhari, Sawm, 20) et a expliqué que le repas du sahour représente l'une des différences les plus importantes entre le jeûne d'un musulman et le jeûne d'ahl al-kitâb (Gens du Livre) (Muslim, Sawm, 46). En s'appuyant sur les propos et les pratiques du Prophète concernant le repas du sahour, les juristes ont affirmé que le fait de se lever au sahour et le fait de le retarder fait partie de la sunna (Qasani, Badai, II, 105).

Les oulémas ont indiqué que le repas du sahour permet de garder la force lors du jeûne et qu'il sera source de bénédictions matérielles et spirituelles. Car la personne qui s'est réveillée pour le sahour aura passé le moment appelé sahar (juste avant l'aube) en étant éveillé et en passant ce moment à faire des invocations et à demander le pardon (istighfar), elle aura acquis les caractéristiques des gens du paradis (adh-Dhâriyat, 51/18). Débuter le jour de jeûne avec ce goût spirituel, permettra de faire un jeûne plus vivant et plus enthousiasmant. Le sahour qui possède des bénédictions aussi bien matérielles que spirituelles ne doit pas être négligé.

464. Quel est le jugement concernant le jeûne de Chawwal ? Les jeûnes non observés pendant le Ramadan, peuvent-ils être accomplis avec l'intention du jeûne de Chawwal ?

Après le Ramadan, il est moustahab de jeûner six jours pendant le mois de Chawwal. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné : « **Quiconque jeûne le Ramadan et y ajoute six jours de Shawwal est comme celui qui a jeûné tout le temps** » (Muslim, Sawm, 204; Tirmidhi, Sawm, 53; Abu Daoud, Sawm, 59). Tout comme il est possible d'accomplir ce jeûne consécutivement, on peut également le réaliser en laissant un intervalle (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 421, 422).

Les jeûnes surérogatoires observés pendant le mois de Chawwal ne peuvent pas remplacer le jeûne manqué du Ramadan ; autrement dit, il est obligatoire de rattraper les jours de jeûne manqué. Comme il n'est pas possible d'envisager un jeûne dans l'intention d'un jeûne de rattrapage ou d'un jeûne surérogatoire en même temps, lors du mois de

Chawwal, il faut formuler l'intention en choisissant uniquement l'un parmi eux. Si pendant le mois de Chawwal on a l'intention de rattraper les jeûnes manqués du Ramadan, alors ces jeûnes observés seront considérés comme des jeûnes de rattrapage.

465. Quelles sont les vertus des dix premiers jours du mois de Dhou al-Hijja ?

Selon l'avis de préférence, les « dix nuits » qui figurent dans le 2ème verset de la sourate al-Fajr sont les dix premières nuits du mois de Dhou al-Hijja qui est le mois du pèlerinage (Râzî, Mafâtihu'l-ghayb, XXXI, 163). En faisant allusion au vertu des dix premiers jours de Dhou al-Hijja, le Prophète (s.a.w.) a dit « **Les actes de dévotion, pendant les dix (premiers) jours (de Dhou al-Hijja), ne sont pas mieux que ceux de ces jours. – Pas même le combat (pour la cause de Dieu) ! demandèrent les présents. – Pas même le combat pour la cause de Dieu, sauf s'il s'agit d'un homme qui sort en exposant (au danger) sa vie et ses biens et qui ne revient avec aucune chose** » (Boukhari, Îdayn, 11).

Les vertus de ces dix jours de Dhou al-Hijja est en raison que le pèlerinage est effectué en ce mois (Ibn Hajar, Fath, II, 459). En effet, certains rituels du pèlerinage sont réalisés pendant ces jours et d'autres (comme la tawaf al-ifadha, la lapidation de satan) sont réalisés lors des jours de tachrik qui viennent par la suite. Il a aussi été évoqué dans certaines interprétations qu'il est très vertueux de faire le jeûne la veille de l'aïd du sacrifice (arafa) qui correspond au neuvième jour du mois de Dhou al-Hijja (Muslim, Sawm, 196, 197; Abu Daoud, Sawm, 64; Tirmidhi, Sawm, 46).

466. Quelles sont les vertus de jeûner pendant le mois de Dhou al-Hijja et le jour de Arafa (veille de la fête religieuse) ?

Il a été considéré comme moustahab de jeûner les neuf premiers jours de Dhou al-Hijja. Tout comme il est possible que ceux qui le souhaite, jeûnent la totalité, il est aussi possible de jeûner quelques jours.

Le jour d'Arafa qui est le neuvième jour de Dhou al-Hijja a aussi une grande importance dans la religion. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de jeûner ce jour « **Je compte sur Allah pour que le jeûne observé le jour d'Arafa expie les péchés commis pendant l'année précédente et l'année suivante** » (Muslim, Sawm, 196-197). Cependant il est plus convenable que ceux qui sont au hajj (pèlerinage) n'observent pas le jeûne de Arafa

pour ne pas avoir un manquement dans les rituels et pour ne pas avoir un malaise quelconque (Abu Daoud, Sawm, 64).

467. Quel est le jugement concernant les vertus du mois de Mouharram et particulièrement le jeûne du dixième jour de ce mois ?

« Mouharram » comporte le sens de « ce qui est respecté ». Ce mois a été qualifié par le Prophète (s.a.w.) comme le mois d'Allah (Muslim, Sawm, 202; Abu Daoud, Sawm 55; Tirmidhi, Sawm, 40). Cette qualification fait allusion aux vertus du mois de Mouharram, à son atmosphère divin et à l'abondance de ces bienfaits.

Le Prophète (s.a.w.) a ordonné dans l'un de ses hadiths « **Le meilleur jeûne à faire après le Ramadan est le jeûne du mois d'Allah : Mouharram. La meilleure prière à faire après celle prescrite est la prière nocturne** » (Muslim, Sawm, 202-203; Abu Daoud, Sawm, 55; Tirmidhi, Sawm, 40).

Le dixième jour du Mouharram est le jour de Achoura. Il fait aussi partie de la sunna selon certains oulémas de jeûner en ce jour (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 92). En effet, le Prophète (s.a.w.) a jeûné le jour de Achoura et l'a conseillé aux musulmans (Boukhari, Sawm, 69). Lorsque le Prophète (s.a.w.) arriva à Médine il a vu que les juifs jeûnaient le jour de Achoura alors il a dit : « Pourquoi cela? » Ils ont dit: Ceci est un grand jour, ceci est le jour durant lequel Allah a sauvé Bani Israil de leurs ennemis alors Moussa a jeûné ce jour. Alors le Prophète (s.a.w.) a dit: « Je suis plus en droit (plus proche) de Moussa que vous » alors il a jeûné ce jour et a conseillé de le jeûner (Boukhari, Sawm, 69 ; Muslim, Sawm,127-128). Il existe encore d'autres hadiths du Prophète (s.a.w.) qui encourage à observer le jeûne en ce jour. Dans un hadith il affirme « **Je compte sur Allah pour que le jeûne observé le jour d'Achoura expie les péchés commis pendant l'année précédente** » (Tirmidhi, Sawm, 48). Aussi dans un autre hadith en faisant allusion au jour de Achoura il a ordonné « **Le meilleur jeûne à faire après le Ramadan est le jeûne du mois d'Allah : Mouharram** » (Tirmidhi, Sawm, 40).

Le fait que le Prophète (s.a.w.) ait dit qu'il va aussi jeûner le neuvième jour du mois de Mouharram pour l'achoura de l'année suivante dans le but de se différencier des juifs (Abu Daoud, Sawm, 66), montre qu'il serait plus juste d'observer ce jeûne les neuvième et dixième jours ou bien les dixième et onzième jours du mois de Mouharram (cf. Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, IV, 52 ; Abdurrazzâk, al-Musannaf, IV, 287).

Il faut aussi savoir que lorsque le jeûne du Ramadan est devenu obligatoire (fardh), le Prophète (s.a.w.) a indiqué que ceux qui souhaitaient pratiquer le jeûne du achoura pouvaient le faire et ceux qui souhaitaient ne pas le faire pouvaient ne pas jeûner (Boukhari, Sawm, 69; Muslim, Sawm, 113-126).

468. Quel est le jugement dans la religion concernant les « Trois Mois » et le jeûne effectué au cours de ces mois ?

Dans certaines régions, les mois de Rajab, Cha'bane et Ramadan sont appelés les « Trois Mois » et considérés comme bénis. En effet, lorsque le mois de Rajab a débuté, le Prophète (s.a.w.) a fait des invocations en disant « **Seigneur, bénis nous les mois Rajab et Cha'bane et permets nous d'atteindre le Ramadan** » (Ahmad b. Hanbal, Musnad, I, 259). Il est fardh (obligatoire) de jeûner pendant le mois du Ramadan (al-Baqara, 2/184-185). Tandis qu'il figure dans les sources de hadiths que le Prophète (s.a.w.) a jeûné plus de jours (surérogatoire) aux mois de Rajab et Cha'bane comparé aux autres mois et qu'il n'a passé aucun mois à faire le jeûne au complet en dehors du mois de Ramadan (Boukhari, Sawm, 52-53; Muslim, Sawm, 173-79). À partir de cette considération, il n'y a pas d'appui d'un point de vue de la religion, à jeûner consécutivement les mois de Rajab et Cha'bane. Tant que la personne est en bonne santé et dans le cas où elle en a la force, elle peut lors de ces mois effectuer autant de jeûne qu'elle le souhaite.

469. Ya-t-il une exigence religieuse de jeûner lors des jours saints ?

Le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **Lorsqu'arrive la nuit de la moitié du mois de Cha'bâne, levez-vous pour veiller en prière et jeûnez la journée, car Allâh ta'ala dira au cours de cette nuit : « Y a-t-il quelqu'un qui veut être pardonné et Je lui pardonnerai ? Y a-t-il quelqu'un qui veut recevoir une subsistance et Je la lui accorderai. Y a-t-il quelqu'un qui désire quelque chose et J'exaucerai sa demande... »** » (cf. Tirmidhi, Sawm, 39 ; Ibn Majah, Iqâmat'u-Salat, 191). D'un autre côté, le Prophète (s.a.w.) faisait le jeûne les neuf premiers jours de Dhou al-Hijja (Abu Daoud, Sawm, 62; Tirmidhi, Sawm, 52), les lundis et jeudi, le jour de Achoura et de Arafâ (Muslim, Sawm, 196, 197; Ibn Majah, Sawm, 41,42). Il répondait à ceux qui demandaient à propos du jeûne du lundi « **C'est le jour où je naquis, où je fus investi de ma mission prophétique et où je reçus la Révélation** » (Muslim, Sawm, 198).

En s'appuyant sur ces propos et les semblables certains oulémas musulmans ont affirmé qu'il est plus vertueux et moustahab d'un point de vue de la religion de passer ces jours et nuits en effectuant des adorations.

470. Une personne qui souhaite jeûner lors des jours saints, doit-elle faire son jeûne le jour de la nuit sacrée ou bien le lendemain ?

Dans le contexte religieux, avec le coucher du soleil le jour précédent se termine et un jour nouveau commence. La nuit vient avant le jour (Qurtubi, al-Jâmi', XIV, 15). Ainsi, comme le mois du Ramadan commence le dernier jour du mois de Cha'bane au coucher du soleil, cette nuit on fait la prière de Tarawih et comme le mois du Chawwal commence le dernier jour du Ramadan au coucher du soleil cette nuit on ne prie pas le Tarawih. Et le vendredi commence le jeudi soir au coucher du soleil, et continue jusqu'au moment du soir le jour du vendredi. Par exemple, lorsqu'il est dit la « première nuit de vendredi du mois de Rajab », il faut comprendre la nuit (depuis le moment du soir jusqu'au moment du matin) du jeudi qui relie au premier vendredi. Aussi « la 15ème nuit du mois de Cha'bane » est la nuit qui relie le 14ème jour au 15ème jour, et « la nuit de la fête » est la nuit qui lie le jour d'arafa à la fête.

À partir de cette considération, quand bien même le véritable moment pour effectuer le jeûne surérogatoire pour les nuits sacrés est le jour suivant la nuit concernée, il est possible de jeûner aussi le jour précédent.

471. Qu'est-ce que le jeûne de Daoud ?

On appelle jeûne de Daoud le jeûne effectué un jour sur deux. La raison pour laquelle ce nom est donné concerne le fait que le prophète Daoud (que la bénédiction soit sur Lui) jeûnait ainsi. C'est le Prophète (s.a.w.) en personne qui a donné l'appellation en question et a indiqué les vertus de cette pratique : « **Le meilleur jeûne est le jeûne de mon frère Daoud. Il jeûnait un jour et rompait un jour** » (Boukhari, Sawm, 56 ; Muslim, Sawm, 181). Aussi le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **Le jeûne le plus agréé d'Allah est celui de Daoud** » (Boukhari, Tahajjoud, 7).

472. En quoi consiste le jeûne al-Ayyam al-Bid (les jours blancs) et quelle est son importance ?

Al-Ayyam al-Bid (les jours blancs) sont les 13, 14 et 15^{ème} nuits des mois lunaires où la lune est pleine (Boukhari, Sawm, 60). Il est donné ce nom car durant ces nuits, la lune se voit pleinement et éclaire beaucoup plus par rapport aux autres nuits. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de jeûner ces jours de chaque mois (Abu Daoud, Sawm, 69 ; Tirmidhi, Sawm, 54) et a indiqué qu'effectuer le jeûne en ces jours est comme passer la totalité de l'année en faisant le jeûne (Ibn Majah, Sawm, 29).

473. Comment s'effectue le jeûne votif ?

Le vœu (nadhr) est le fait qu'une personne, en promettant à Dieu d'effectuer un certain rituel qui ne lui était pas initialement obligatoire, se met dans l'obligation d'accomplir ce rituel appartenant à la catégorie du fardh (obligatoire) ou wajib (nécessaire). Les promesses absolues (mutlaq) formulées sans aucune condition et sans déterminer le moment, doivent être effectuées à partir du moment où la promesse est effectuée, dès la première occasion. Tandis que les promesses formulées avec une condition doivent être effectuées dès que les conditions sont réalisées. Dans le cas où la promesse est mise en œuvre alors que la condition n'a pas eu lieu celle-ci devient invalide, lorsque la condition est remplie il faut renouveler l'action liée à la promesse. Le jeûne votif lié à une condition doit être effectué à au moment de la condition. Dans ce cas, il n'est pas obligatoire de prononcer ouvertement l'intention quand on va jeûner. Tandis que les jeûnes votifs n'étant pas liés à un moment précis peuvent être effectués dans un jour quelconque en dehors des jours du mois de Ramadan et les jours où il est interdit de jeûner. Cependant, ce jeûne doit être effectué dans l'intention du jeûne votif. Dans ce contexte, il faut effectuer le jeûne votif tel qu'il a été promis. Autrement dit, s'il a été promis d'être effectué de façon consécutive alors il doit être effectué sans interruption, s'il n'y a pas de tel précision, il est possible de jeûner en discontinu. Cependant, il n'est pas possible de jeûner lors des jours où le jeûne est interdit (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 334, 422, 424).

474. Quels sont les jours où il est interdit de jeûner ?

Dans notre religion, tout comme il y a des jours obligatoires de jeûner, il y en a aussi des recommandés et aussi des jours où il est interdit

de jeûner ou non apprécié. Selon la nature de l'interdiction et selon le degré d'importance, dans certains de ces jours il est interdit ou makrouh tahriman de jeûner, tandis que dans certains autres, il est makrouh tanzihan.

Les jours de fête sont les principaux jours où il est interdit de jeûner. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué qu'il n'est pas possible de jeûner à deux moments, le premier est le premier jour de la fête du Ramadan et le second les jours de la fête du Sacrifice (Boukhari, Sawm, 66-67). Il est interdit de jeûner uniquement le premier jour de la fête du Ramadan ainsi que les quatre jours de la fête du Sacrifice (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 395-396). La raison pour laquelle il est interdit de jeûner lors de ces jours concerne le fait que ces jours sont réservés au festin et à l'amusement. La fête du Ramadan est telle un grand banquet d'iftar organisé après avoir jeûné pour Allah pendant un mois. Pour cette raison, elle a été nommée « aïd el-fitr/iftar » (fête de l'iftar). De ce point de vue, le premier jour de la fête du Ramadan est comme le repas de l'iftar du jeûne du Ramadan d'un mois. Jeûner un jour de repas général signifie ne pas participer au festin symbolique accordé par Allah et cela serait pour le moins une attitude non conforme à la décence. Les jours de la fête de Sacrifice où l'on immole des bêtes pour Allah, sont aussi des jours de festin. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué que les jours de Tachriq sont des jours de régal et d'invocations (Abu Daoud, Sawm, 49).

Il est plus convenable que les pèlerins ne jeûnent pas le 8ème (Tarwiya) et le 9ème (Arafa) jour de Dhou al-Hijja, s'il y a un risque qu'ils se fatiguent et perdent leur force. En effet, le Prophète (s.a.w.) a interdit de jeûner à ceux qui se trouvent sur le mont Arafat le jour d'Arafa (Abu Daoud, Sawm, 64). Car il est plus vertueux de pratiquer les rites du Hajj en pleine forme et vitalité plutôt que d'avoir réaliser une adoration surrogatoire la veille.

Lors de certains jours en dehors de ceux-ci, il a été considéré comme makrouh de jeûner pour diverses raisons. Par exemple, jeûner uniquement le jour de Achoura (le 10ème jour du Mouharram) a été considéré comme makrouh car cette pratique rappelle les juifs et se manifeste comme une imitation (Abu Daoud, Sawm, 66).

Il est makrouh de jeûner le jour du doute (la fin du mois de Cha'bane, où il y a des doutes si l'on est dans le mois de Cha'bane encore ou dans celui du Ramadan). Le Prophète (s.a.w.) a interdit

d'accueillir le Ramadan en faisant le jeûne un ou deux jours avant. (Boukhari, Sawm, 11, 14; Muslim, Sawm, 21; Abu Daoud, Sawm, 11).

Il est makrouh de pratiquer un jeûne de plusieurs jours sans interruptions (sans rompre par un repas d'iftar). Cela s'appelle sawm al-wisal (le jeûne continu). Selon Aïcha, le Prophète (s.a.w.) leur a interdit de pratiquer le jeûne continu ; lorsqu'il lui est rappelé que lui le pratiquait, il a répondu « **Certes, mais je ne suis pas comme vous. On me nourrit et on m'abreuve** » (Muslim, Sawm, 55-58).

475. Est-il possible de jeûner les jours de fête religieuse ?

Les jours de fête figurent parmi les jours où il est interdit de jeûner. Il est makrouh tahriman de jeûner le premier jour de la fête du Ramadan et les quatre jours de la fête du sacrifice (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 395-396; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 336). La raison pour laquelle il est interdit ou mal vu de jeûner lors de ces jours concerne le fait que ces jours sont réservés au festin et à l'amusement. La fête du Ramadan est telle un grand banquet d'iftar organisé après avoir jeûné pour Allah pendant un mois. Pour cette raison, elle a été nommée « aïd el-fitr/iftar » (fête de l'iftar). De ce point de vue, le premier jour de la fête du Ramadan est comme le repas de l'iftar du jeûne du Ramadan d'un mois. Jeûner un jour de repas général signifie ne pas participer au festin symbolique accordé par Allah et cela serait pour le moins une attitude non conforme à la décence. Les jours de la fête de Sacrifice où l'on immole des bêtes pour Allah, sont aussi des jours de festin. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué que les jours de Tachriq sont des jours de régal et d'invocations (Boukhari, Sawm, 66-67; Abu Daoud, Sawm, 49).

476. Quel est le jugement concernant le jeûne le vendredi ?

Pratiquer le jeûne surérogatoire uniquement les vendredis est considéré comme makrouh tanzihan. Le Messager d'Allah (s.a.w.) a indiqué « **Qu'aucun d'entre vous ne jeûne le vendredi sauf en jeûnant un jour avant ou un jour après** » (Abu Daoud, Sawm, 50). Il n'y a pas d'inconvénient à jeûner le vendredi s'il s'agit d'un jeûne obligatoire (fardh) ou nécessaire (wajib) tel que le jeûne votif. Il est plus convenable que ceux qui souhaitent effectuer le jeûne surérogatoire un vendredi le fasse aussi un jour avant ou un jour après. Le fait qu'il soit makrouh de choisir particulièrement le jour du vendredi pour jeûner concerne le fait que ce jour est considéré comme une fête hebdomadaire des musulmans.

LES ACTES ANNULANT LE JEÛNE

477. Quels sont les actes qui annulent le jeûne ?

Comme le principe fondamental du jeûne est de s'abstenir de manger, boire et de rapports sexuels ; la pratique de ces actes ou les attitudes/gestes qui vont dans ce sens annulent le jeûne. Ce que l'on entend par « manger et boire » englobe toute chose que l'on a coutume de consommer, qui est de nature consommable. Les produits à base de tabac procurant du plaisir tels que la cigarette ou le narguilé (la chicha) ainsi que les drogues et toutes substances pris par dépendance entrent dans le cadre des interdits du jeûne (Ibn Abidin, Raddu'l-Mukhtâr, III, 386-387). Quelque soit la raison, les médicaments pris par voie orale sont soumis à ce jugement.

478. Le jeûne est-il annulé si l'on mange ou boit par oubli ?

Manger et boire en oubliant n'annulent pas le jeûne. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Si l'un d'entre vous oublie puis mange et boit, qu'il continue son jeûne, parce que c'est Dieu qui lui a donné à manger et à boire** » (Boukhari, Sawm, 26). Une personne qui mange et boit en oubliant, si elle se souvient de son jeûne doit aussitôt ressortir le morceau et se laver la bouche et poursuivre son jeûne. Si, après s'être rappelé qu'elle faisait le jeûne, quelque chose entre dans l'estomac alors le jeûne est rompu (Marghinani, al-Hidaya, II, 253-254).

479. Est-il nécessaire de rappeler à une personne qui jeûnait, si on la voit manger ou boire par oubli ?

Si la personne qui mange et boit est âgée, malade, faible et dans l'incapacité à jeûner, alors il ne faut pas lui rappeler qu'elle jeûnait, mais dans le cas contraire, il le faut (Shurunbulali, Maraqi'l-falah, 238).

480. Quelle doit-être la limite des rapports d'un couple faisant le jeûne ?

Tout comme une personne faisant le jeûne doit s'abstenir des actes qui annulent son jeûne, elle doit aussi s'abstenir des circonstances de doute qui risquent de réduire les mérites du jeûne. Le jeûne s'annule en ayant un rapport intime volontaire pendant le Ramadan, dans ce cas à la fois le rattrapage (qada) et l'expiation (kaffâra) du jeûne sont nécessaire (Boukhari, Sawm, 30). Le fait que les époux s'embrassent ou se prennent dans les bras n'annulent pas leur jeûne. Cependant s'il y a éjaculation, alors

le jeûne est rompu et nécessite un rattrapage au jour pour jour (Marghinani, al-Hidaya, II, 256).

481. Le jeûne pratiqué en état de janâba (impureté majeure) est-il valide ?

L'état de janâba n'est pas un empêchement pour le jeûne. Peu importe que l'état de janâba soit arrivé avant le commencement du jeûne ou bien qu'il soit survenu pendant le jeûne en raison d'une chose qui ne rompt pas le jeûne comme l'ihtilam (se voir en rêve en train d'avoir des rapports intimes). Par contre, la personne qui est dans l'état de janâba doit le plus rapidement possible se laver. C'est un péché de retarder le ghusl (ablution majeure) à plus d'un temps de prière. Car s'il est retardé la prière sera manquée (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 372).

482. Le jeûne d'une personne qui se masturbe est-il annulé ?

Le jeûne est une éducation de la maîtrise de soi en ne pas satisfaisant volontairement les envies du nafs (égo). Il s'agit d'une voie efficace pour contrôler les désirs et permettre à l'âme de s'élever. Ceux qui seront vaincus par leur désir charnel auront donc échoué dans la maîtrise de soi.

Se masturber alors que l'on jeûne annule le jeûne et nécessite le rattrapage (qada). Ceux qui sont dans ce cas ne doivent pas se contenter de rattraper seulement le jeûne mais ils doivent également se repentir et demander pardon.

Le fait qu'il n'y a pas d'expiation (kaffâra) ne signifie pas que le péché commis est minime. Au contraire les personnes ayant rompu leur jeûne sans excuse auront commis un grand péché (Zaylai, Tebyîn, I, 323; Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 293).

483. Quel est le jugement de l'état d'ihtilam et de celui de passer la nuit en état de janâba ?

L'état d'ihtilam (se voir en rêve entraînant d'avoir des rapports intimes) n'annule pas le jeûne et passer la nuit dans l'état de janâba (impureté rituelle) en retardant le ghusl (ablution majeure) n'a pas d'impact sur le jeûne (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 220). Cependant il s'agit d'un péché de retarder le ghusl jusque la fin du moment de la prière du matin. Car dans ce cas la prière sera manquée (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 372). En effet, il est su que le Prophète (s.a.w.) s'est lavé au Ramadan après l'imsak pendant le moment de la prière du matin (Boukhari, Sawm, 25).

484. Que doit faire une femme dont les menstrues sont arrivées pendant le jeûne ?

Pendant les menstrues (Haidh) et les lochies (nifas), les femmes ne font pas la prière et le jeûne. Par la suite, elles rattrapent les jours de jeûne qu'elles n'ont pas pu effectuer.

Si les menstrues sont arrivées dans la journée pendant le jeûne, alors elle rompt son jeûne et plus tard, elle rattrapera aussi ce jour (Marghinani, al-Hidaya, II, 276). Il n'est pas correct qu'elle se comporte comme étant à jeûn jusqu'au iftar. Cependant par respect au Ramadan il serait convenable qu'elle ne mange pas et ne boit pas à côté des autres.

485. Y a-t-il un inconvénient pour le jeûne d'utiliser un spray de bouche ou bien de mâcher un chewing-gum afin de garder une haleine fraîche ?

Tout ce qui pénètre par la bouche et le nez et qui parvient à l'estomac annule le jeûne. Dans ce contexte, si le spray ou bien les matières semblables utilisées pour éviter l'odeur d'haleine ou apaiser les maux de dents, sont avalés et atteignent l'estomac alors le jeûne est annulé, s'ils ne sont pas avalés alors il n'est pas annulé.

Les chewing-gums de nos jours comportent des additifs qui se dissolvent dans la bouche, et, quand bien même une grande attention est prêtée, il est inévitable de ne pas les avaler. Pour cette raison, mâcher ce type de chewing-gum annule le jeûne (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 395, 396). D'un autre côté, comme il n'est pas possible de savoir quel type de chewing-gum va annuler ou non le jeûne, il faut éviter de mâcher un chewing-gum en faisant le jeûne.

486. L'épilation à la cire ou au laser annule-t-elle le jeûne ?

Épiler les poils quelque soit les méthodes employées n'annule pas le jeûne. Car le jeûne est annulé en mangeant, buvant et en ayant des rapports sexuels. Comme épiler les poils ou bien les faire épiler ne figurent pas parmi ces critères le jeûne ne sera pas annulé.

Il faut noter que l'awra (partie du corps qui doivent être couvertes) d'une femme envers un homme et tout son corps, hormis les mains, les pieds et le visage. L'awra d'une femme envers une autre femme est la partie entre le genou et le nombril. Tant qu'il n'y a pas d'obligation et de besoin il n'est pas permis de montrer cette zone à d'autres femmes ou hommes. Dans ce contexte tout comme il n'est pas autorisé à un homme

ou une femme souhaitant s'épiler à la cire ou au laser, de montrer sa awra, il n'est non plus permis que la personne effectuant l'épilation regarde et touche ces parties (Marghinani, al-Hidaya, VII, 187,194-195).

487. Se maquiller et se teindre les cheveux annulent-ils le jeûne ?

Le jeûne est annulé par le fait de manger, boire et avoir une relation sexuelle. Comme le maquillage, la teinture et le soin des cheveux ne figurent pas parmi ceci, le jeûne n'est pas annulé.

488. La bande de nicotine annule-t-elle le jeûne ?

La bande de nicotine n'annule pas le jeûne. Selon les règles, les choses qui annulent le jeûne sont les produits qui pénètrent dans le corps par les voies normales et le rapport conjugal. Les produits appliqués au corps tels que l'huile ou la crème sont absorbés et mélangés dans le sang par le biais des pores et des petits vaisseaux se trouvant sous la peau. Cependant, cette absorption est minime et lente. Par ailleurs, cette méthode ne va pas dans le sens de manger et boire ou s'alimenter (cf. Marghinani, al-Hidaya, II, 263-264; Qasani, Badai, II, 98; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 366-367).

489. Le traitement des calculs rénaux annule-t-il le jeûne ?

Le jeûne n'est pas annulé par un traitement de calculs rénaux sans injection de produit alimentaire dans le corps. Lors de cette opération l'écoulement de sang dans les reins aussi n'annule pas le jeûne.

490. L'injection d'insuline que font les diabétiques annule-t-elle le jeûne ?

La question de savoir si une injection annule ou pas le jeûne, s'évalue selon l'usage qu'on en fait. Il existe des injections réalisées dans l'objectif de calmer les douleurs, d'effectuer un traitement, d'augmenter la résistance du corps, de nourrir. Les injections qui ne nourrissent pas ou ne procurent pas de plaisir ne sont pas considérées dans le cadre de « manger ou boire », et n'annule donc pas le jeûne. Mais celles qui nourrissent et/ou procurent du plaisir annulent le jeûne (DYK décision du 22. 09. 2005). Comme l'injection d'insuline n'est pas de cet ordre, le jeûne n'est pas rompu.

D'un autre côté, un patient pour lequel il est décidé par un médecin compétent qu'il sera dangereux pour lui de pratiquer le jeûne, alors celui-ci peut ne pas jeûner pendant le Ramadan. Une personne dans

cet état rattrapera son jeûne plus tard s'il y a des possibilités de guérison ; s'il n'y a pas une telle possibilité, elle donne la fidya pour chaque jour du Ramadan. Aussi les patients qui sont dépendants de l'insuline peuvent ne pas jeûner si cela nuit à leur état de santé. Ils doivent verser une fidya pour chaque jour de jeûne non effectué.

491. **L'injection de produit radioactif dans les veines annule-t-elle le jeûne ?**

L'injection par voie intraveineuse d'un produit radioactif, ne comportant pas une caractéristique nourrissante, aux patients dans l'objectif d'effectuer le diagnostic de certaines maladies n'annule pas le jeûne. Car le produit injecté n'a pas une qualité alimentaire ou renforçant le corps.

492. **Les gouttes oculaires annulent-elles le jeûne ?**

Selon les informations recueillies des experts, les gouttes d'une faible quantité (50 microlitre qui équivaut à 1/20^{ème} de 1 millilitre) appliquées dans l'œil sont, pour une partie, expulsées en dehors de l'œil avec le clignement de l'œil et pour l'autre partie, absorbées dans le corps par les yeux, dans les canaux qui relient l'œil et le creux du nez et dans les muqueuses par les pores. D'autant plus que cette méthode n'a pas de lien avec le fait de manger ou boire. Par conséquent, la goutte oculaire n'annule pas le jeûne (HCAR (Haut Conseil des Affaires Religieuses) décision du 22. 09. 2005; cf. Qasani, Badai', II, 98).

493. **L'endoscopie, la coloscopie, l'échographie de l'anus ou de la vulve annulent-elles le jeûne ?**

Une endoscopie est effectuée en visualisant l'estomac ou en y prélevant un échantillon pour un diagnostic. Une sonde médicale est introduite dans l'estomac et est récupérée après avoir terminée la procédure. La coloscopie est effectuée en visualisant l'intérieur du colon ou en prenant un échantillon pour un diagnostic. Une sonde médicale est introduite dans le colon depuis l'anus et est récupérée après avoir terminée la procédure. Afin de nettoyer la zone à examiner, de l'eau est injecté couramment dans la coloscopie et généralement dans l'endoscopie.

Même si effectuer une endoscopie ou une coloscopie ou une échographie de l'anus et de la vulve ne signifient pas manger et boire, très souvent comme de l'eau est introduite depuis une sonde cela annule le jeûne. Cependant, tant que de l'eau, de l'huile ou autres produits

similaires ayant un caractère alimentaire ne pénètrent pas dans le système digestif, alors l'endoscopie, la coloscopie ou l'échographie de l'anus ou de la vulve n'annulent pas le jeûne (HCAR voir la décision datée du 22. 09. 2005; Qasani, Badai', II, 98; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 367, 369, 376).

494. Une échographie de la vessie et une injection dans la vessie annulent-elles le jeûne ?

Les appareils introduits dans l'appareil urinaire ou les produits injectés n'annulent pas le jeûne (HCAR voir la décision datée du 22. 09. 2005. Marghinani, al-Hidaya, II, 264, Qasani, Badai', II, 98).

495. L'anesthésie annule-t-elle le jeûne ?

L'anesthésie est le blocage de la conduction nerveuse transmettant les douleurs. Il existe trois types d'anesthésie à savoir l'anesthésie locale, régionale et générale. L'anesthésie locale consiste à engourdir la zone proche de l'intervention chirurgicale dans les petites opérations. L'anesthésie régionale est celle où l'on injecte des anesthésiques à des zones plus larges du corps (par exemple la partie inférieure du corps) au voisinage d'un nerf périphérique ou de la moelle épinière. L'anesthésie durant laquelle le patient est endormi pour empêcher la douleur au niveau du cerveau, est dit anesthésie générale.

L'anesthésie est effectuée en injectant des anesthésiques dans le corps par voie respiratoire ou intraveineuse. L'anesthésie par voie respiratoire ou intraveineuse n'atteint pas l'estomac et ne s'agit non plus pas de manger ou boire. Cependant, dans l'anesthésie régionale et générale, afin d'administrer en situation d'urgence un médicament ou un liquide, on ouvre la voie sanguine et cette ouverture est assurée durant toute l'opération par une perfusion intraveineuse. Par conséquent, l'anesthésie locale n'annule pas le jeûne tandis que l'anesthésie régionale et générale annule le jeûne car il y a perfusion (HCAR décision du 22. 09. 2005; voir. Marghinani, al-Hidaya, II, 263-264; Qasani, Badai, II, 98).

496. La goutte auriculaire annule-t-elle le jeûne ?

Il y a un conduit entre l'oreille et la gorge. Cependant, comme le tympan de l'oreille bouche ce conduit, le produit ne parvient pas à la gorge. Pour cette raison, le produit administré dans l'oreille n'annule pas le jeûne.

Même s'il y a un trou dans le tympan de l'oreille, étant donné que le liquide versé dans l'oreille sera absorbé par l'intérieur de l'oreille, le liquide va soit ne pas parvenir à l'estomac soit une faible quantité y parviendra. D'autant plus que ce procédé ne relève pas du fait de manger et boire. Par conséquent, la goutte auriculaire n'annule pas le jeûne (HCAR décision du 22. 09. 2005; voir. Marghinani, al-Hidaya, II, 263; Qasani, Badai, II, 98; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 367, 376).

497. **Le nettoyage auriculaire annule-t-il le jeûne ?**

Il y a un conduit entre l'oreille et la gorge. Cependant, comme le tympan de l'oreille bouche ce conduit, l'eau ne parvient pas à la gorge. Pour cette raison, le lavage auriculaire dans l'oreille n'annule pas le jeûne. Cependant s'il y a un trou dans le tympan de l'oreille, il est possible que l'eau parvienne à l'estomac lors du nettoyage des oreilles. À partir de cette considération, le jeûne sera annulé dans le cas où l'eau parvient à l'estomac (HCAR décision du 22. 09. 2005; voir. Marghinani, al-Hidaya, II, 263; Qasani, Badai, II, 98; Ibn Abidin, Raddu'l-Mukhtâr, III, 367, 376).

498. **Le suppositoire ou le lavement annulent-ils le jeûne ?**

Les suppositoires sont utilisés pour réduire la douleur, la fièvre ou autre raison par voie rectale et dans le traitement de la mycose et de certaines maladies gynécologique par voie vaginale. Le lavement consiste à dégager les excréments qui se trouvent dans le gros intestin en introduisant de l'eau par l'anus, avant une opération médicale ou bien en cas de constipation.

Le système digestif se compose d'un canal digestif et de tissus digestifs, qui commence par la bouche et se termine par l'anus. Au fond de la bouche se trouve le pharynx. Ensuite l'œsophage, l'estomac, le petit intestin, le gros intestin, le rectum, et l'anus. La digestion se finalise dans le petit intestin. Tandis que dans le gros intestin se trouve uniquement de l'eau, du glucose et certains sels. Il n'y a pas de connexion entre le vagin et le système digestif.

À partir de cette considération, les suppositoires introduits par voie vaginale n'annulent pas le jeûne. Quant aux suppositoires introduits depuis l'anus, bien qu'il est intégré au système digestif, étant donné que la digestion est achevée dans le petit intestin, et comme les suppositoires n'ont pas de caractéristique alimentaire et que l'introduction de

suppositoire par l'anus ne signifie pas la prise de nourriture, dans ce cas, ils n'annulent pas le jeûne.

Tandis qu'en ce qui concerne le lavement, il y a deux situations ; comme l'eau, le glucose et certains sels sont imbibés par le gros intestin, suite à l'introduction du liquide contenant de la nourriture ou bien dans le cas où, de façon à imbiber l'eau introduite jusqu'à une quantité pouvant rompre le jeûne, celle-ci est stockée dans l'intestin alors le jeûne est rompu (Marghinani, al-Hidâya, II, 263). Cependant, dans le cas où les intestins sont vides déchargés après l'introduction de l'eau, comme l'évacuation des excréments dès l'introduction de l'eau, étant donné que l'eau est vite ressortie ou qu'une très infime quantité est absorbée durant ce temps, alors le jeûne n'est pas rompu (HCAR décision du 22. 09. 2005).

499. La dialyse annule-t-elle le jeûne ?

La dialyse effectuée aux malades ayant une insuffisance rénale est de deux types, la dialyse péritonéale et l'hémodialyse.

La dialyse péritonéale est la procédure permettant d'éliminer les déchets (à risque) du plasma sanguin et d'assurer l'équilibre hydroélectrolytique par l'insertion d'une solution spéciale dans la cavité abdominale et en se servant de la propre membrane péritonéale du patient (la paroi de l'abdomen) comme filtre pour purifier le sang et retirer l'excès de liquide. Tandis que l'hémodialyse est la procédure permettant de réinjecter dans le corps le sang qui est nettoyé à l'extérieur du corps à l'aide d'une machine. Le sang est prélevé du bras du patient. L'appareillage d'hémodialyse contient un petit cylindre appelé dialyseur qui filtre le sang sans arrêt et permet ainsi de le nettoyer des déchets et de l'eau en excès. Le sang nettoyé est réinjecté dans la veine du patient. Durant ce processus, il arrive que l'on donne un liquide d'alimentation.

Ainsi, le jeûne n'est pas annulé dans le cas d'une hémodialyse effectuée sans injection de matière liquide quelconque. Tandis que dans les autres types de dialyse, lorsqu'un liquide servant à alimenter est injecté dans le corps, le jeûne est annulé (HCAR décision du 22. 09. 2005; voir. Marghinani, al-Hidaya, II, 263-264; Qasani, Badai, II, 98).

500. Faire une prise de sang pour un prélèvement de plaquettes (thrombocytes) annule-t-il le jeûne ?

Selon les informations récoltées auprès des experts, le thrombocyte dans le sang est prélevé soit par un prélèvement sanguin ordinaire soit

par aphérèse. Avec la procédure normale de prélèvement sanguin, il est uniquement question de donner du sang. En prenant en considération le fait que le Prophète (s.a.w.) avait donné son sang lorsqu'il était à jeun, les oulémas musulmans ont affirmé que le don du sang n'annule pas le jeûne (Boukhari, Sawm, 32; Abu Daoud, Sawm, 29; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 50-52).

Tandis que dans le prélèvement de thrombocytes à l'aide d'une aphérèse, le sang est prélevé d'un bras du donneur et les thrombocytes dans le sang sont distingués à l'intérieur de la machine puis réintroduit par l'autre bras au donneur ; et afin d'empêcher la coagulation du sang l'engin est rempli de deux sérums différents. Cette procédure dans laquelle du sang et du sérum est introduit dans le corps annule le jeûne. Les donneurs qui souhaitent donner des thrombocytes à l'aide d'une aphérèse doivent plutôt utiliser la méthode ordinaire de prélèvement sanguin ou faire effectuer cette procédure entre le repas du iftar et du sahour (voir la fatwa n° 522).

501. L'angiographie annule-t-il le jeûne ?

L'angiographie est réalisée en vue d'établir un diagnostic ou un traitement. L'angiographie permet la visualisation des vaisseaux sanguins. En injectant le produit de contraste qui se mélange au sang et qui permet la visualisation des vaisseaux, on obtient un cliché radiographique appelé angiogramme. L'angiographie a pour but de détecter les troubles de la vascularisation ou les organes liées et permet l'établissement d'un diagnostic. L'angioplastie est la méthode classique de l'angiographie pour le traitement. L'angioplastie consiste à traiter une artère coronaire rétrécie ou bouchée en le dilatant au moyen d'une sonde munie d'un ballon gonflable à son extrémité ou à l'aide d'un stent.

A la lumière de ces informations, que ce soit pour l'angiographie ou l'angioplastie, comme il n'est pas question de manger ou de boire, le jeûne n'est pas annulé (HCAR décision du 22. 09. 2005; voir. Qasani, Badai, II, 98).

502. La biopsie annule-t-il le jeûne ?

Le prélèvement d'un fragment de tissu ou d'organe sur un être vivant (biopsie) n'annule pas le jeûne (HCAR décision du 22. 09. 2005; cf. Marghinani, al-Hidaya, II, 263-264, Qasani, Badai, II, 98).

503. Les comprimés sublinguaux utilisés par les patients atteints de maladie cardiaque annulent-ils le jeûne ?

Dans certaines maladies du cœur, le médicament mis sous la langue permet d'éviter une crise cardiaque en étant directement absorbé au travers des muqueuses sous la langue, et mélangé au sang. Comme le médicament en question se dissout et disparaît dans la bouche, rien n'accède à l'estomac. À partir de cette considération, les médicaments sublinguaux n'annulent pas le jeûne (HCAR décision du 22. 09. 2005).

504. La goutte nasale annule-t-elle le jeûne ?

Une dose de goutte dans le nez dans le cadre du traitement équivaut à 0.06 cm³ environ. Et une partie de celle-ci est absorbée par les cavités nasales et une faible quantité parvient à l'estomac. Et cette quantité, comme c'est le cas pour l'humidité restant dans la bouche après le rinçage, n'est pas de l'ordre à annuler le jeûne. D'autant plus que cette méthode ne consiste pas à alimenter et à assouvir la soif. Par conséquent, la goutte nasale n'annule pas le jeûne (HCAR décision du 22. 09. 2005).

505. Faire un vaccin ou une pique annulent-ils le jeûne ?

Le jeûne est annulé par le fait de manger, boire, avoir des rapports sexuels et tout chose qui entre dans ce cadre. Pour cette raison, les vaccins qui n'ont pas de caractéristiques d'alimentation n'annulent pas le jeûne.

Les patients sous traitement peuvent retarder leur jeûne jusqu'à la fin de leur traitement. Avec ceci, il serait plus convenable qu'ils effectuent leurs piqûres après le repas du iftar s'ils souhaitent faire leur jeûne en même temps que les autres au Ramadan et s'il n'y a pas d'autres obstacles qui les empêchent de jeûner. Dans le cas contraire, ils peuvent faire vaccin et piqûre dans le cadre du traitement. Cependant, le jeûne de ceux qui font des injections de substances alimentaires ou des vitamines, qui se font vacciner à la bouche et qui à recevoir une injection par la bouche, oui à qui l'on injecte du sérum ou du sang par perfusion, est annulé. Par la suite ce jeûne est rattrapé.

506. L'acupuncture annule-t-elle le jeûne ?

Le jeûne est un rituel qui consiste à s'abstenir de manger, de boire, d'avoir des rapports sexuels de l'imsak jusqu'au iftar, dans l'intention de réaliser une adoration (al-Baqara, 2/187). L'acupuncture est une méthode

de traitement des maladies diverses en faisant une injection à certains points déterminés du corps. Comme il ne s'agit pas de choses annulant le jeûne, autrement dit qu'il n'est pas question d'alimenter et de nourrir le corps, le jeûne n'est pas annulé.

507. Les prélèvements et transfusions sanguins annulent-ils le jeûne ?

Le prélèvement sanguin au Ramadan n'annule pas jeûne (Ibn Qudama, al-Mughnî, IV, 50-52). Tandis que la transfusion sanguine annule le jeûne car il s'agit de s'alimenter. Il existe deux riwaya (transmission) divergentes au sujet de l'annulation du jeûne par le prélèvement sanguin. Selon l'une d'entre elle le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Celui qui pratique la hijama et le patient qui la subit ont tous deux rompu leur jeûne** » (Abu Daoud, Sawm, 28). D'un autre côté, il est transmis que le Prophète (s.a.w.) a pratiqué la hijama pendant qu'il était à jeun (Boukhari, Sawm, 32; Abu Daoud, Sawm, 29).

La majorité des savants qui examinent ces deux hadiths ensemble, ont interprété le premier hadith ainsi : « étant donné que celui qui pratique la hijama risque d'avalier du sang lorsqu'il extrait le sang via un outil spécial, et que le patient risque de tomber malade en perdant ses forces pour avoir donné du sang, il y a le danger de l'annulation du jeûne ». Puis, en se basant sur le second hadith, ils ont conclu que le prélèvement sanguin n'annulait pas le jeûne.

508. La pommade ou les pansements médicamenteux annulent-ils le jeûne ?

Les huiles, les pommades et produits semblables sont absorbés par les pores et les capillaires sanguins pour rejoindre la circulation sanguine. Cependant, l'absorption cutanée est peu et lente. D'un autre côté, cette méthode ne signifie pas manger ou boire. Dans ce contexte, les pommades ou les pansements médicamenteux appliqués sur la peau n'annulent pas le jeûne (HCAR décision du 22. 09. 2005 ; voir. Marghinani, al-Hidaya, II, 263-264; Qasani, Badai, II, 98; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 366, 367).

509. Les inhalateurs et médicaments utilisés pour le traitement de l'asthme annulent-ils le jeûne ?

Les asthmatiques qui sont dans l'obligation d'utiliser des inhalateurs pour faciliter la respiration peuvent ne pas jeûner. Une fois guéris, le

jeûne non accompli doit alors être rattrapé. S'il n'y a plus d'espoir de guérison, alors ils doivent donner une fidya équivalent aux nombres de jours non effectués. Le montant de la fidya est le montant de la zakat al-fitr donné pour une personne au Ramadan.

Cependant les asthmatiques qui, en dehors de la difficulté respiratoire, n'ont pas de problème de santé représentant un obstacle pour le jeûne, peuvent jeûner tout en pulvérisant l'inhalateur pour faciliter la respiration. Le médicament pulvérisé dans la bouche n'annule pas le jeûne. Car une bouffée de pulvérisation représente une quantité faible de l'ordre de 1/20ml. Et une grande partie de celle-ci est absorbée par la bouche et les voies respiratoires et est disparue. Et quant à la partie restante, il n'y a pas de données solides pour savoir si elle atteint oui ou non l'estomac via la salive.

Si on doit la comparer à l'eau que l'on prend dans la bouche pendant l'ablution, on voit qu'il s'agit d'une quantité très faible. Il y a des hadiths confirmant que le jeûne ne sera pas annulé si l'eau prise dans la bouche lors des ablutions atteint l'estomac (Dârimî, as-Sunan, Sawm, 16). Il y a un consensus (ijma) sur ce sujet.

Par ailleurs, des petits fragments et matières chimiques du Siwak vont inévitablement à l'estomac. Bien qu'il en soit ainsi, il figure dans les hadiths sahih que le Prophète (s.a.w.) utilisait le siwak pendant le jeûne (Boukhari, Sawm, 27 ; Tirmidhi, Sawm, 29). D'un autre côté, selon le principe « ce qui est su de façon certaine ne peut être brisée par le doute », il ne faut pas rompre le jeûne avec le doute de la transmission ou non de quelque chose dans l'estomac. Avec cette considération le jeûne des asthmatiques n'est pas annulé avec la pulvérisation dans la bouche d'un liquide à base d'oxygène leur permettant de respirer correctement (HCAR en date du 22. 09. 2005).

510. Le soin dentaire annule-t-il le jeûne ?

Le jeûne ne peut être rompu en simple raison du traitement dentaire. Comme les injections effectuées afin que le traitement soit réalisé sans douleur ne sont pas à but alimentaire, ainsi le jeûne ne sera pas rompu. Cependant, si, pour d'autres raisons - par exemple rincer la bouche pendant le traitement- de l'eau, du sang ou autre produit utilisé pénètre la gorge, alors le jeûne est rompu et il est nécessaire de le rattraper.

511. Avaler avec la salive le sang provenant du saignement de la dent et de la plaie dentaire annule-t-il le jeûne ?

Le saignement de la dent n'annule pas le jeûne. Cependant, dans le cas où le sang mélangé à la salive est égal ou supérieur à la salive alors le jeûne est rompu et doit être rattrapé. Tandis que le sang d'une moindre quantité n'est pas pris en considération (Haddâd, al-Jawhara, I, 173).

512. Est-il permis de se baigner dans la mer durant le jeûne ?

Le jeûne n'est pas rompu en se baignant dans l'eau à condition de ne pas introduire de l'eau par la bouche et le nez. Cependant, une personne qui se baigne peut avaler de l'eau face à une vague ou bien d'une autre façon. A partir de cette considération, il vaut mieux par précaution ne pas se baigner pendant le jeûne.

513. Est-il permis de se laver pendant le jeûne ?

Il n'y a pas de risque pour une personne faisant le jeûne à se laver tant que l'eau pénétrant par la bouche et le nez ne va pas dans l'organe de digestion. En effet, Aïcha et Oumm Salama ont indiqué que le Prophète (s.a.w.) se lavait après l'imsak au Ramadan (Boukhari, Sawm, 25). À partir de cette considération, la personne faisant le jeûne peut se laver à condition de ne pas avaler de l'eau par la bouche et le nez, où il y a risque de parvenir à l'estomac (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 220).

514. Est-il permis de se brosser les dents pendant le jeûne ?

Tout comme le jeûne n'est pas invalidé lors du rinçage de la bouche avec de l'eau, à condition de ne pas l'avaler de l'eau, il n'est pas non plus rompu avec le brossage des dents (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 220). Avec ceci, dans le cas où le dentifrice ou l'eau va jusque la gorge alors le jeûne s'invalidé. En prenant en considération l'éventualité de l'annulation du jeûne, mieux vaut brosser les dents avant l'imsak et après l'iftar et ne pas utiliser de dentifrice si le brossage doit être fait pendant le jeûne.

515. Le vomissement annule-t-il le jeûne ?

Quel que soit la quantité, le vomissement qui survient de façon naturelle n'annule pas le jeûne. De la même manière, les éléments qui remontent soudainement de l'estomac à la bouche et retourne à nouveau dans l'estomac n'annulent pas le jeûne. Tandis que dans le cas où la personne vomit volontairement le jeûne s'annule.

Le Prophète (s.a.w.) a précisé « **Celui qui vomit de manière involontaire n'a pas à rattraper et celui qui se fait vomir volontairement qu'il rattrape** » (Abu Daoud, Sawm, 32; Tirmidhi, Sawm, 25).

Avec ceci, le jeûne d'une personne qui continue à manger et boire en pensant que son jeûne est rompu suite au vomissement, s'invalide. Pour une telle personne il n'est pas nécessaire d'effectuer une expiation mais juste de rattraper au jour pour jour (Ibnu'l-Humam, Fath, II, 332; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 226).

516. Si un jeûneur avale par mégarde de l'eau en faisant ses ablutions, son jeûne est-il annulé ?

Il est question de 'mégarde', quand l'action qui annule le jeûne intervient sans qu'il y ait intention de rompre le jeûne, comme le fait d'avalier involontairement de l'eau pendant les ablutions par exemple. Lorsqu'on commet par mégarde une action qui annule le jeûne, cela rompt le jeûne et nécessite uniquement le rattrapage.

Si on avale de l'eau par mégarde alors que l'on a oublié que l'on jeûnait, alors il n'est pas question de 'faute par mégarde' et donc le jeûne n'est pas rompu (al-Fatawa al-Hindiyya, I, 222). Un compagnon a demandé au Prophète (s.a.w.) « Ô Messenger d'Allah! Certes j'ai mangé et j'ai bu par oubli alors que je jeûnais ». Le Prophète lui a dit « **C'est Allah qui t'a nourri et abreuvé et tu n'as pas à rattrapé** » (Abu Daoud, Sawm 39).

Selon l'école Chafiiite, lors des ablutions ou du ghusl, la faible quantité d'eau qui pénètre dans le nez et la bouche n'annule pas le jeûne s'il parvient à la gorge de façon involontaire. Cependant, si pendant la prise d'eau dans la bouche et le nez ; l'eau parvient jusqu'à la gorge et descend en raison du besoin de se rafraîchir ou bien du fait de jouer avec l'eau ou de la prise d'eau d'une quantité abusive en raison d'une excuse qui n'est pas légitime alors le jeûne est annulé. Car dans ce cas, la personne qui effectue le jeûne aura réalisé une action qui ne lui a pas été ordonné (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 629-630).

517. Effectuer un acte interdit par la religion annule-t-il le jeûne ?

Le musulman doit s'abstenir des interdictions (haram) dans toutes circonstances et quelque soit l'endroit, et pendant le Ramadan, il faut agir avec plus de précaution. Il faut qu'une personne se comporte convenablement à l'objectif du rituel du jeûne en s'abstenant d'effectuer tout type de péchés. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné ainsi : « **Celui qui ne**

renonce pas aux mensonges et aux pratiques qui y correspondent, Dieu n'a nul besoin que ce jeûneur renonce à la nourriture et à la boisson » (Boukhari, Sawm, 8).

Tout comme celui qui jeûne doit s'abstenir de mentir et d'agir par le mensonge, elle doit également s'abstenir du commérage, de la médiosance, de violer le droit d'un fidèle, de regarder le haram, de jouer au jeu du hasard etc et tout comportement réprimandé.

RATTRAPAGE, EXPIATION, FIDYA, DETTE DE JEÛNE DU DEFUNT

518. Quelles sont les excuses qui donnent la permission de ne pas jeûner ?

Par principe, l'Islam a responsabilisé les personnes en fonction de leur capacité, et a apporté des facilités dans les jugements pour les situations qui forcent les capacités et pouvant causer des soucis. Selon ce principe général, il a apporté certaines dérogations au sujet du retardement lié à certaine condition, pour le rituel du jeûne obligatoire du Ramadan. Il a été ordonné ainsi dans le Coran :

« O les croyants! On vous a prescrit as-Siyâm comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la piété, pendant un nombre déterminé de jours. Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours. Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'(avec grande difficulté), il y a une compensation: nourrir un pauvre. Et si quelqu'un fait plus de son propre gré, c'est pour lui; mais il est mieux pour vous de jeûner; si vous saviez !» (al-Baqara, 2/183-184).

En s'appuyant sur ce verset et sur les hadiths qui y sont liés, les oulémas ont énuméré de la manière comme il figure ci-dessous les excuses qui rendent permises le fait de ne pas jeûner au Ramadan :

a) le voyage : une personne qui prend la route lors du Ramadan pour partir dans un lieu se trouvant à une distance de voyage (au moins quatre-vingt-dix km) peut ne pas jeûner (peut y décider dès la veille). Cependant, si elle formule l'intention de jeûner, elle ne doit pas rompre son jeûne tant qu'il n'y a pas d'autre excuse légitime lors du voyage. S'il n'y a pas d'excuse, un rituel entamé doit être accompli. Comme l'expédition est une excuse, si elle rompt son jeûne après avoir commencé

l'expédition, il ne lui est pas nécessaire d'effectuer une expiation mais uniquement un rattrapage (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 402-405).

b) la maladie : il a été accordé une dérogation pour ne pas effectuer le jeûne pendant le mois du Ramadan pour les personnes qui ont du mal à faire le jeûne en raison de leur maladie et les personnes pour qui, il existe des craintes concernant la prolongation ou bien l'accentuation de la maladie lorsqu'elles jeûnent. Les personnes qui tomberont malades en cas de jeûne, et si cela est certifié par un médecin, sont considérés dans cette catégorie.

c) la vieillesse : les personnes qui sont d'un âge avancée ne leur permettant pas de faire le jeûne, peuvent ne pas jeûner à condition de donner une fidya. Dans le verset 184. de la sourate al-Baqara, il a été jugé nécessaire pour ceux qui se trouvent dans cette situation et n'ont pas la force de jeûner, de donner une fidya au lieu de faire le jeûne. Les malades pour lesquelles il n'y a pas de probabilités de guérison sont soumises au même jugement.

d) La faim et soif excessive : une personne pour laquelle il est question de subir un danger à un niveau élevé vis-à-vis de sa santé mentale et corporelle en raison de la faim ou la soif, peut rompre son jeûne. Dans le cas où son état de santé s'améliore, le jeûne rompu doit être rattrapé après le Ramadan.

Il est jugé haram de continuer le jeûne, c'est-à-dire de ne pas le rompre pour une personne qui se trouve dans une situation où la pratique du jeûne va lui causer la mort.

e) exercer un travail difficile : par principe, il n'est pas correct qu'un individu travaille ou soit obligé de travailler dans des travaux difficiles et lourds qui vont lui empêcher de faire ses rituels de façon normale. Cependant, les exigences individuelles ou bien sociales nécessitent de travailler dans des travaux pareils. Une personne qui se trouve dans une telle situation, si elle craint un danger pour sa santé dans le cas où elle effectue le jeûne, peut ne pas faire le jeûne. Celles qui sont dans un état pareil doivent rattraper pendant les jours de repos ou bien lors des moments libres, les jeûnes manqués,.

f) grossesse ou allaitement : aussi, les femmes dans un état de grossesse ou d'allaitement qui se trouvent face à une éventuelle situation de danger pour sa santé ou celle de son bébé dans le cas où elles jeûnent, ont été considérées parmi les personnes dont la santé ne permet pas de jeûner. Celles qui se trouvent dans une situation pareille peuvent ne pas

jeûner. D'ailleurs, s'il y a un risque élevé de danger, elles ne doivent pas jeûner. Lorsque leurs situations s'améliorent elles rattraperont les jeûnes non effectués (Sahnûn, al-Mudawwana, I, 278- 279; Shîrâzî, al-Muhazzab, I, 328; Ibn Qudama, al-Kâfi, I, 433-434; Qasani, Badai, II, 97).

Les juristes ont préféré se limiter aux raisons énumérées dans le Coran et dans la Sunna sur ce sujet, et bien que le point commun de celles-ci est la difficulté, ils ont préféré s'abstenir de dire que face à chaque situation difficile il était possible de ne pas jeûner (Ibn Qudama, al-Kafi, I, 433-436).

Les jeûnes non accomplis doivent être rattrapés lorsque la situation de dérogation disparaît. Dans le cas où il existe des excuses perpétuelles comme une maladie grave avec de faible probabilité de guérison ou bien être très âgé, il faut donner une fidya pour chaque jour de jeûne non effectué. Le montant d'une fidya équivaut à la valeur d'une zakat al-fitr. Tandis qu'une zakat al-fitr est l'équivalent de la somme qui sera suffisante pour nourrir une personne durant une journée.

519. Quelles sont les situations qui rompent le jeûne et nécessitent uniquement le rattrapage ?

Le jeûne rompu en raison d'une excuse valable comme le voyage ou la maladie nécessite uniquement le rattrapage. Par ailleurs, manger ou boire par mégarde comme avaler de l'eau pendant l'ablution, ou les choses qui ne sont pas d'ordinaire comestible ou qu'on ne prend pas dans le but de se nourrir tel que le riz cru, ou les choses qui ne sont pas enviables pour l'être-humain tel que la terre, annulent le jeûne et nécessitent seulement le rattrapage (Marghinani, al-Hidaya, II, 259, 267-270).

Les jeûnes d'expiation ou votifs ainsi que les jeûnes surérogatoires qui ont été entamés mais interrompus doivent être rattrapés.

Les jeûnes du mois de Ramadan qui ont été manqués sans raison doivent être rattrapés au jour pour jour. Cependant il s'agit d'un grand péché que d'abandonner sans raison le jeûne du Ramadan.

Assouvir ses désirs sexuels par un autre moyen que la relation sexuelle, la pluie qui s'infiltré dans la bouche, avaler involontairement de la neige ou de la grêle, avaler de l'eau pendant les ablutions, en se lavant ou en nageant, vomir volontairement plein la bouche invalident le jeûne et celui-ci doit être rattrapé (Marghinani, al-Hidaya, II, 256-259, 263).

Si une personne qui a des doutes concernant le commencement de l'imsak poursuit de manger et boire et s'il est su pendant ce temps que l'aube véridique (fajr as-sadiq) apparaît alors le jeûne est rompu et

doit être rattrapé. De la même manière commencer le repas du iftar en pensant que le coucher du soleil a eu lieu alors qu'il n'a pas eu lieu alors il est aussi nécessaire d'effectuer le rattrapage (Marghinani, al-Hidaya, II, 277-278).

Le jeûne est rompu et nécessite d'être rattrapé dans les cas où l'on mange ou boit ou ait un rapport sexuel volontairement - en pensant que le jeûne est annulé après avoir mangé ou bu par oubli - ou en formulant l'intention la journée au lieu de la veille et en pensant que cette intention n'est pas valable.

520. **Que doit faire une personne qui sort en voyage en état de jeûne mais rompt son jeûne en raison du voyage ?**

Une personne qui doit prendre la route afin de rejoindre un lieu à une distance de voyage (au moins 90 km) pendant le mois du Ramadan peut ne pas formuler son intention pour le jeûne la nuit. Cependant, elle ne doit pas rompre son jeûne si après avoir formulé son intention elle prend la route dans la journée et dans le cas où il n'y a pas d'autre excuse valable lors du trajet. Un rituel entamé doit être accompli s'il n'y a pas d'excuse. Comme le voyage est une excuse, l'expiation (kaffâra) n'est pas nécessaire ; si une personne rompt son jeûne après avoir commencé le voyage, le rattrapage seul suffit (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 402-405). Le fait que le Prophète (s.a.w.) a rompu son jeûne lorsqu'il a atteint al-Kadîd lorsqu'il était sorti en expédition à jeûn pour la conquête de La Mecque (Boukhari, Sawm, 34; Muslim, Sawm, 88) peut être considéré comme une nécessité liée aux conditions de guerre.

521. **Ya-t-il une durée précise pour le rattrapage des jeûnes manqués durant le mois de Ramadan ?**

Les jeûnes manqués pendant le Ramadan ou bien les jeûnes entamés mais non accomplis doivent être rattrapés. Dans le Coran, il est ordonné : « **Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours** » (al-Baqara, 2/184). Il n'y a pas de preuve quelconque concernant le fait de rattraper en continu les jeûnes manqués. Il est convenable de rattraper ces jeûnes sans attendre et dans les délais les plus brefs. Car ceci est le droit d'Allah. La personne ne peut pas savoir à quel moment elle va décéder.

Le rattrapage du jeûne du Ramadan peut se faire à tout moment en dehors des jours considérés comme interdits de jeûne. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué deux moments auxquels il n'est pas possible de jeûner,

l'un est le premier jour de la fête du Ramadan et l'autre les jours de la fête du Sacrifice (Boukhari, Sawm, 66-67).

Selon les Hanafites même s'il n'y a pas de durée déterminée pour le rattrapage des jours de jeûne du Ramadan, il faut essayer de les rattraper à la première occasion qui se présente (Qasani, Badai, II, 104). Tandis que selon les Chafiites il faut rattraper un jeûne manqué pendant le Ramadan jusqu'au Ramadan prochain. Si le jeûne n'a pas été rattrapé sans excuse alors que le Ramadan suivant est entamé, en plus du rattrapage du jeûne, il faut également verser une fidya (Nawawi, al-Majmu, VI, 364 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 645).

522. Comment doit rattraper une personne qui a beaucoup de jeûnes manqués ?

Ceux qui n'ont pas jeûné le Ramadan ou qui n'ont pas pu jeûner en raison d'une excuse, doivent tout d'abord déterminer le nombre de jours à rattraper puis les rattraper en dehors des jours où il est interdit de jeûner.

Pour chaque jeûne à rattraper, il serait convenable de dire « dans l'intention de rattraper le premier jeûne qui m'est dû... ». Deux cas de figures se présentent au sujet du calcul des jeûnes à rattraper :

a- La personne peut ne pas avoir accompli de jeûnes depuis qu'elle en est responsable. Dans ce cas à partir de l'âge de la puberté et pour chaque année écoulée elle effectue son jeûne sur un calcul basé sur un mois lunaire, de soit vingt-neuf soit trente jour, il est préférable par précaution de prendre en compte trente jours.

b- La personne peut avoir laissée à partir de l'âge de la puberté certains jeûnes au rattrapage. Dans ce cas, dans la limite du possible, le nombre de jours de jeûne non effectués est calculé et est rattrapé au jour pour jour.

Les personnes qui ont abandonné leurs jeûnes sans raison valable, doivent, en plus du rattrapage, demander pardon et pénitence.

523. Faut-il rattraper les jeûnes wajib et surérogatoires que l'on a rompu ?

Si le jeûne wajib (nécessaire) en question est dû à un vœu (jeûne votif) alors il faut le rattraper (Marghinani, al-Hidaya, II, 284-285). Tandis qu'un jeûne surérogatoire est le jeûne effectué en dehors du mois de Ramadan, sans être fardh ou wajib à la personne. Même s'il s'agit d'un rituel

surrogatoire il faut achever un rituel entamé. Pour cette raison, comme pour les autres rituels, selon les Hanafites le jeûne surrogatoire interrompu doit aussi être rattrapé (Marghinani, al-Hidaya, II, 271).

524. Que doit faire la personne qui a rompu son jeûne en raison de l'adhan d'al-Maghrib prononcé une ou deux minutes plus tôt par mégarde ?

En raison des différences d'altitude géographique, on laisse par précaution une marge concernant le début de l'heure de la prière d'al-Maghrib. Selon ceci, dans le cas où la prière ou le repas d'iftar est commencé deux ou trois minutes avant le moment du coucher du soleil indiqués dans les calendriers, la prière et le jeûne seront valides.

525. Quel est le jugement concernant la rupture volontaire du jeûne ?

Rompre le jeûne volontairement c'est-à-dire sans raison valable, est un manque de respect vis-à-vis du Ramadan et il s'agit d'un grand péché. Le Prophète (s.a.w.) a indiqué que ceux qui délaissent le jeûne de cette manière sont responsables d'expiation (kaffâra) (Boukhari, Sawm, 30; Hibe 20; Nafakât, 13; Keffârâtü'l-eymân, 2-4; Muslim, Sawm, 81). L'expiation consiste à jeûner deux mois lunaires d'affilés ou 60 jours en continu. Et une personne qui n'a pas la force pour le faire doit nourrir soit 60 pauvres pendant une journée ou un pauvre pendant 60 jours. En plus de cette expiation, elle doit se repentir et rattraper le jour de jeûne manqué (Marghinani, al-Hidaya, II, 261-262).

526. Lorsqu'une personne faisant le jeûne d'expiation sort en voyage, peut-elle donner une pause à son jeûne d'expiation ?

Une personne qui délaissent volontairement sans excuse valable le jeûne du Ramadan alors qu'elle avait commencé le jeûne, doit pratiquer soit deux mois lunaires d'affilés de jeûne d'expiation ou soixante jours, si elle en a la capacité. Selon les Hanafites, en dehors des périodes de règles de la femme, pour aucune raison il n'est possible d'interrompre le jeûne d'expiation. Dans le cas où il y a une interruption en raison d'un voyage ou autre, alors les jeûnes effectués précédemment seront considérés comme surrogatoires. Dans ce cas, il faut recommencer à nouveau le jeûne d'expiation. Car le jeûne d'expiation doit être réalisé en continu (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 278). En parallèle, il est aussi possible d'agir

selon le point de vue des écoles qui affirment qu'il est possible de faire une pause en raison des excuses comme la maladie et le voyage et dès lors que ces excuses prennent fin sans faire de pause il est possible de poursuivre de là où l'on s'était arrêté (cf. Mawwâq, at-Tâj, V, 448).

527. Que doit faire une femme qui pratique un jeûne d'expiation pour les jeûnes non observés durant ses menstrues ?

Le jeûne d'expiation doit être effectué en continu. Cependant, les jours de règles qui surviennent entre temps pour les femmes qui effectuent le jeûne d'expiation figurent en dehors de cela. Car elles ne peuvent pas jeûner ces jours. Lorsque les règles se terminent, elles peuvent poursuivre le jeûne d'expiation de là où elles se sont arrêtées sans faire de pause. Elles complèteront ainsi deux mois. Dans le cas où elles font une interruption pour une autre raison que les règles, il faudrait qu'elles recommencent le jeûne d'expiation du début (Ibn Nujaym, al-Bahr, IV, 115).

528. Lorsque plus d'un jour de jeûne a été rompu volontairement pendant le Ramadan, est-il nécessaire d'effectuer le jeûne d'expiation pour chaque jour manqué ?

Même s'il est question de plusieurs mois de Ramadan différents, une seule expiation (jeûne de deux mois lunaires consécutifs ou bien soixante jours) s'avère suffisante pour l'ensemble des jours délaissés volontairement et sans excuse. Par ailleurs, elle doit rattraper chaque jour de jeûne manqué. Cependant, si après avoir effectué l'expiation, si de nouveau le jeûne du Ramadan se délaisse volontairement alors une nouvelle expiation s'impose (Ibnu'l-Humâm, Fath, II, 261).

529. Que doit effectuer une personne qui est arrivée dans une situation d'incapacité à rattraper les jours de jeûne manqués ?

La majorité des juristes ont affirmé à partir du verset « **Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours** » (al-Baqara, 2/184), qu'il est moustahab pour les personnes alitées et mourantes qui n'ont pas effectué, ni rattrapé les jours de jeûne que ce soit pour une raison valable ou non, de formuler (par testament ou oralement) de verser la fidya des jeûnes manqués. Si elle a formulé sa demande alors ses héritiers doivent réaliser cette promesse jusqu'au tiers

de ses biens (Marghinani, al-Hidaya, II, 270; voir. Sarakhsi, al-Mabsut, III, 100; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 399-400).

La fidya est versée du patrimoine du défunt, après avoir déduit les dépenses funéraires et les dettes du défunt, jusqu'au tiers du patrimoine restant. Si la fidya représente plus d'un tiers, la partie qui reste ne peut être accordée qu'avec l'agrément des héritiers (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 407).

Tandis que selon l'école Chafiite si une personne décède sans avoir donné la fidya alors qu'elle en avait les moyens, sans qu'il y ait besoin d'être formulé ou prescrit dans le testament, celle-ci est versée du patrimoine laissé. En effet, la fidya qu'elle doit payer est comme si un malade ou un mousafir (voyageur) rattrape le jeûne manqué (Nawawi, al-Majmu, VI, 259).

530. Que doit faire une personne qui a commencé le jeûne du Ramadan mais décide de ne plus jeûner les prochains jours ?

Lors du mois de Ramadan chaque jour de jeûne est un rituel indépendant l'un de l'autre. Pour cette raison, il faut formuler l'intention pour chaque jour de jeûne. Par conséquent, le problème lié à un jour de jeûne n'a pas de conséquence sur le jour prochain.

À partir de cette considération, une personne qui commence à faire le jeûne du Ramadan, si elle décide de ne plus jeûner sans qu'il y ait d'excuse les jours prochains, elle doit uniquement rattraper le jeûne des jours non réalisés, l'expiation (kaffâra) n'est pas nécessaire. En effet, l'expiation est la sanction pour la rupture volontaire et sans excuse du jeûne et non pour la non réalisation du jeûne.

Cependant, le fait d'abandonner le jeûne du Ramadan sans excuse est un grand péché, il faut avec le rattrapage demander le pardon et se repentir. Par ailleurs, le jeûne effectué après le Ramadan ne peut remplacer le mérite obtenu du jeûne du Ramadan (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 377). Dans l'un de ses hadiths, le Prophète (s.a.w.) a précisé qu'un jour de jeûne non pratiqué sans raison pendant le Ramadan ne peut être compensé par le jeûne effectué durant toute l'année (Abu Daoud, Sawm, 38; bkz. Boukhari, Sawm, 29).

531. Qu'est-ce que la fidya ? Quand est-elle nécessaire ?

Le mot fidya signifie le prix payé pour se libérer d'une situation difficile dans laquelle se trouve une personne. Dans la terminologie

religieuse, le mot signifie le prix payé pour compenser la non-pratique du jeûne ou bien certaines imperfections réalisées lors du rituel du hajj.

Dans le Coran, il est ordonné « **Mais pour ceux qui ne pourraient le (jeûne) supporter, il y a une compensation: nourrir un pauvre** » (al-Baqara, 2/184). Selon ceci, une personne qui n'arrive pas à jeûner en raison de la vieillesse et d'une maladie dont les probabilités de guérison sont faibles, si elle ne trouve pas les moyens par la suite de rattraper ces jeûnes, elle doit verser une fidyā pour chaque jour (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 100; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 395-397).

D'un autre côté, selon les Chafiites, il faut aussi verser une fidyā en plus du rattrapage lorsque les jeûnes non effectués au Ramadan sans aucune excuse n'ont pas été rattrapés dans l'année en cours et que le prochain Ramadan a débuté (Nawawi, al-Majmu, VI, 364; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 645).

Une autre obligation de versement de la fidyā chez les Chafiites a lieu pour les femmes enceintes ou qui allaitent. Les mères qui, en raison de l'allaitement ou de la grossesse, ont des craintes concernant la santé de leurs enfants doivent non seulement rattraper les jours de jeûne non effectués mais aussi verser une fidyā. Cependant si leurs craintes ne concernent pas l'enfant mais leur propre santé alors dans ce cas elles doivent uniquement faire le rattrapage (Nawawi, al-Majmu, VI, 267).

Les sanctions financières prescrit dans le Hajj ou la oumra lorsqu'il y a certaines erreurs ou imperfections dans le rituel, sont considérées également dans le cadre de la fidyā (al-Baqara, 2/196).

Une fidyā est la quantité de nourriture d'une journée d'une personne ou son équivalent en argent. C'est donc la même valeur que la zakat al-fitr. Ceci est le montant minimum. Il est préférable que les personnes qui en ont les moyens donnent plus (al-Baqara, 2/184; Marghinani, al-Hidaya, II, 270).

532. Comment se paye la fidyā du jeûne ?

La fidyā pour le jeûne correspond au montant de la zakat al-fitr. Tout comme il est possible de donner la fidyā au commencement du Ramadan, il est aussi possible de la donner au cours ou en fin de Ramadan. Tout comme il est possible de donner la totalité de la fidyā à un seul pauvre il est aussi possible de la partager entre plusieurs personnes qui sont dans le besoin. Les personnes qui sont dans cette situation et qui n'ont pas les moyens de donner la fidyā demandent à être pardonnés auprès d'Allah.

Les personnes en âges avancées et les personnes malades dont les probabilités de guérison sont faibles, qui n'ont pas la force de jeûner, si par la suite elles parviennent à un état leur permettant de jeûner, même si elles ont déjà versé la fidya, elles doivent, selon les Hanafites, rattraper les jeûnes qui n'ont pu être effectués (Qasani, Badai, II, 105; Marghinani, al-Hidaya, II, 270). Les fidyas versées auparavant n'auront plus effet, elles seront considérées comme don supplémentaire ou sadaqa (aumône).

533. A qui verser la fidya ?

La fidya du jeûne est versée, comme pour la zakat al-fitr, aux musulmans dans le besoin qui ne font pas partie des personnes dont le donneur a en charge. Le principal c'est que le donneur responsable du versement de la zakat al-fitr et la fidya du jeûne, ne profitent pas directement ou indirectement de celles-ci. Pour la zakat, la même règle est valable. Pour cette raison, une personne ne peut accorder sa zakat al-fitr et sa fidya à ses ascendants (usul) ou ses descendants (furu'). L'ascendance signifie la mère, le père, les grands-mères et les grands-pères d'une personne ; tandis que la descendance concerne les enfants, les petits-enfants et les enfants de ceux-ci.

Aussi, tout comme une personne ne peut donner la zakat, la zakat al-fitr et la fidya à son épouse, l'épouse également ne peut donner celles-ci à son mari. Il est possible de donner la zakat, zakat al-fitr et fidya aux proches comme les frères et sœurs, la tante, l'oncle maternel, l'oncle paternel, la tante paternelle, et leurs enfants, la belle-fille, le gendre, le beau-père et la belle-mère, s'ils ne sont pas riches (Zaylai, Tabyîn, I, 301).

534. Une personne qui a normalement la force de jeûner mais qui ne jeûne pas, est-elle délivrée de sa dette de jeûne en versant la fidya ?

La possibilité de verser une fidya pour le jeûne concerne les personnes âgées qui n'ont pas la force de jeûner ainsi que les personnes malades dont la guérison est peu probable. Les pratiques du Prophète (s.a.w.) et de ses compagnons montrent que la signification du verset « **pour ceux qui ne pourraient le (jeûne) supporter** » (al-Baqara, 2/184) concerne uniquement les personnes citées ci-dessus. Selon ceci, il n'y a pas de fidya pour les personnes qui, malgré la capacité de jeûner, ne jeûnent pas ou en raison d'une excuse temporaire ne peuvent jeûner (Muslim, Sawm, 149,150).

Il faut que les personnes qui ne jeûnent pas sans raison valable effectuent le rattrapage des jours de jeûnes et demandent pardon. Par ailleurs, quand bien même les personnes âgées qui n'ont pas la force de jeûner ainsi que les personnes malades dont la guérison est peu probable ont versé la fidya, si elles parviennent par la suite à un état leur permettant d'effectuer les jeûnes non réalisés, elles doivent, selon les Hanafites, rattraper ces jours. Les fidyas qu'elles ont versé auparavant n'effacent pas leurs devoirs quant au jeûne (Qasani, Badai, II, 105; Marghinani, al-Hidaya, II, 270).

535. Que doivent effectuer les personnes qui n'ont pas les moyens de verser la fidya ?

Les personnes qui sont d'un âge assez avancé ne leur permettant pas de pratiquer le jeûne à aucun moment de l'année, doivent verser la fidya (c'est à dire la zakat al-fitr), si elles ont les moyens, pour chaque jour du Ramadan à un pauvre. Le malade dont la guérison est peu probable est aussi soumis à ce verdict (al-Baqara, 2/184).

Tandis que ceux qui n'ont pas les moyens pour donner la fidya ne seront pas responsables vis à vis de celle-ci (Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 396). Cependant, ces personnes sont responsables pour les jours de jeûne non effectués consciemment. Celles qui se trouvent dans ce cas doivent demander pardon auprès d'Allah.

536. Comment rattraper les jeûnes manqués du défunt (isqat as-sawm) ?

« Isqat as-sawm » signifie effacer (faire tomber) les dettes de jeûne d'une personne décédée. Isqat est le fait de « faire tomber », en versant une fidya pour le compte d'un défunt qui, de son vivant, en raison de diverses raisons n'avait pu accomplir ses responsabilités religieuses de jeûne, de vœu (nadhr), d'expiation (kaffâra), et ainsi lui permettre la libération de ses dettes.

Le point concernant le versement d'une fidya suite au décès d'une personne afin de faire tomber les responsabilités liées aux jeûnes non effectués en raison de son état de santé est déterminé selon un verset. Dans le Coran, il est ordonné « **Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'(avec grande difficulté), il y a une compensation: nourrir un pauvre** » (al-Baqara, 2/184).

Selon le verdict dans ce verset, les personnes qui n'ont pas la force ou qui en raison de leurs excuses liées à leurs états de santé sont

dans l'incapacité de jeûner pendant le Ramadan ou à un autre moment doivent verser une fidya pour chaque jours non effectués.

Dans le verset, il est question de verser une fidya pour ceux qui sont en vie et qui ne sont pas dans l'état de jeûner en raison de leur santé. La possibilité de verser ou non une expiation de jeûne pour ceux qui, de leur vivant n'ont pas jeûné alors que leur santé leur permettait, est un sujet à controverse parmi les oulémas.

En s'appuyant sur le verset cité ci-dessus, la majorité des juristes ont affirmé que pour les personnes n'ayant pas jeûné sans ou bien avec une excuse, et qui sont décédées sans faire le rattrapage, une fidya peut être versée pour leurs dettes liées aux jeûnes; mais il faut que ces personnes aient formulé cette demande avant de mourir (Marghinani, al-Hidaya, II, 270). Car la raison de la fidya est l'incapacité à effectuer le jeûne. Et la personne décédée est bien évidemment dans l'incapacité à effectuer le jeûne. Dans ce cas, la situation de ces personnes peut être comparée à celle des personnes qui doivent verser une fidya en contrepartie du jeûne non effectué dont le jugement est fixé par les textes (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 100; Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 395-396). Selon d'autres opinions et notamment l'école Chafiite en premier lieu, si une personne décède avant d'avoir donné la fidya alors qu'elle en avait les moyens et même si elle ne le formule pas avant de mourir, sa dette de fidya doit être remboursée de son patrimoine qui reste. En effet, le versement de la fidya pour cette personne, est comme le rattrapage du jeûne pour un malade ou une personne en voyage (Nawawi, al-Majmu, VI, 259).

AUTRES SUJETS CONCERNANT LE RAMADAN ET LE JEÛNE

537. Les individus qui passent le mois du Ramadan et la fête dans des pays différents, dans le cas où les calculs/calendriers diffèrent entre les deux, sur quel pays vont-ils se baser pour le jour de fête ?

Selon l'opinion commune adoptée par les juristes, les mois lunaires commencent avec la visibilité du croissant (hilal) après le coucher du soleil dans un lieu quelconque de la terre (Boukhari, Sawm, 5, 11).

Aujourd'hui il est possible de déterminer sans faute selon des calculs dans quelle partie et à quel moment la lune apparaîtra. Dans la majorité des pays musulmans, les horaires/calendriers sont préparés selon ces calculs ; et le Ramadan et la fête sont déterminés en fonction de cela.

Un petit nombre de pays musulmans prennent en compte, pour la détermination du commencement des mois lunaires, non pas le moment de l'apparition de la lune sous forme de croissant dans le ciel mais le moment de conjonction de la lune ou l'apparition du croissant dans leur pays. C'est pour cette raison qu'il y a parfois une différence, d'un jour, dans le commencement du jeûne et dans le jour de fête entre les pays musulmans. Les pratiques qui apparaissent en raison des différents efforts de réflexion (ijtihad) n'ont pas de conséquence négative sur les adorations des fidèles. Pour cette raison, un musulman qui se trouve dans un autre pays que le sien, prend en considération les déterminations du pays dans lequel il se trouve. Il vit la joie de fête avec ses frères et sœurs musulmans dans le lieu où il se trouve.

538. Comment s'effectue le jeûne dans les régions des cercles polaires ?

Dans les régions polaires où les jours et les nuits n'ont pas lieu parfois en totalité ou en partie, les rituels liés à des temps précis comme la prière et le jeûne doivent être réalisés en se référant à la situation des pays les plus proches ou en prenant en considération d'autres critères religieux (Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, II, 18-23). Après avoir indiqué que plus l'apocalypse approche plus les jours se prolongeront et qu'un jour durera une année, un jour durera un mois, un jour durera une semaine, le Prophète a affirmé que lors de ces jours, il faut effectuer les prières en évaluant, c'est à dire en prévoyant/déterminant les moments selon des comparaisons et des calculs (Abu Daoud, *Malâhim*, 14).

539. Comment un jeûneur qui voyage en avion rompt-il son jeûne ?

Les personnes qui se trouvent en voyage prennent le repas de l'aube (sahour) et celui du soir (iftar) selon le lieu où elles se trouvent à ces moments. Et les personnes qui voyagent en avion, prennent ces repas selon le lieu sur lequel elles se trouvent lors du vol. Cependant, dans le cas où le voyage est effectué entre différents continents dans des avions très rapides, la durée entre ces deux repas peut être anormalement courte ou bien longue. Dans ce cas, le passager peut laisser son jeûne au rattrapage. Mais si elle a commencé le jeûne, elle peut commencer son repas d'iftar en procédant à une estimation (par exemple, au moment du soir du lieu où elle a commencé son jeûne).

540. Comment une personne étant constamment en voyage en raison de sa profession, effectue-t-elle les rituels de prière et de jeûne ?

Le fait d'être constamment en voyage représente une roukhsa (mesure d'allègement) pour les rituels. Il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à ce que les voyageurs profitent de ces allègements. En principe général, les allègements sont maintenus tant que l'excuse se poursuit. Selon ceci, les personnes qui sont constamment en situation de voyage effectuent leurs prières sans les retarder et en réduisant les obligatoires (fardh) de quatre unités (rak'a) à deux unités. Lorsqu'elles éprouvent le besoin ou bien lorsqu'elles sont obligées, elles peuvent effectuer leurs prières en regroupant (jam) le Dhohr avec l'Asr kindi et le Maghrib avec l'Icha. Le jeûne du Ramadan doit être dans la mesure du possible accompli. Cependant, si elles ont du mal à jeûner durant le voyage, elles peuvent à condition de rattraper plus tard, ne pas jeûner durant les voyages. Elles doivent s'efforcer de rattraper à la première occasion les jeûnes de Ramadan qu'elles ont été obligées de délaissier. Et si elles se trouvent dans une situation qui ne leur permet pas non plus de faire le rattrapage, par exemple dans les cas où elles sont dorénavant dans l'incapacité de jeûner en raison d'une maladie qui ne le permet pas et dont les probabilités de guérison sont faibles, alors elles doivent verser une fitya pour chaque jour de jeûne.

541. Est-il permis d'ouvrir son restaurant pendant le mois du Ramadan ?

Lors du Ramadan, les personnes qui ont une autorisation pour ne pas jeûner comme la maladie, le voyage, etc., peuvent rattraper leurs jeûnes plus tard (al-Baqara, 2/185 ; Ibn Majah, Sawm, 11-13). Il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à ouvrir les restaurants et autres lieux lors du Ramadan afin de satisfaire les besoins alimentaires de ceux qui ne peuvent faire le jeûne en raison de leurs excuses. De plus, le propriétaire du restaurant n'est pas dans l'obligation de savoir pour quelle raison ses clients ne pratiquent pas le jeûne.

Cependant, non seulement par respect à ceux qui jeûnent mais aussi pour ne pas donner l'impression aux enfants et aux adolescents qui viennent à peine de grandir que le fait de ne pas jeûner et manger en public lors du jeûne du Ramadan même en ayant une excuse est un fait ordinaire; il vaut mieux ne pas manger et boire en public. Et les propriétaires de restaurants doivent faire attention à ne pas permettre

la propagation de ce genre d'appréhension en prenant les précautions nécessaires.

542. Les époux peuvent-ils avoir des rapports sexuels pendant les nuits du mois de Ramadan ?

Le jeûne est le fait de s'abstenir, avec l'intention d'effectuer un rituel, de manger, boire et d'avoir une relation sexuelle entre l'imsak (fajr as-sadiq) jusqu'au coucher du soleil. Autrement dit, le jeûne se fait dans la journée. Pour les nuits du Ramadan, il n'est pas question d'interdiction de manger, boire ou de rapport sexuel. Par conséquent, il n'y a pas d'inconvénient à manger, boire et avoir une relation sexuelle avec l'époux. se entre le repas d'iftar et l'imsak. En effet, il est ordonné dans le Coran : **« On vous a permis, la nuit d'as-Siyâm, d'avoir des rapports avec vos femmes »** (al-Baqara, 2/187)

543. Y a-t-il un inconvénient à passer la journée en dormant pendant le Ramadan?

Afin que le jeûne soit valide, il est obligatoire de formuler l'intention de jeûner et de s'abstenir des actes abolissant le jeûne. Le fait de dormir en journée, un peu ou beaucoup, ne nuit pas à l'état de jeûne. Avec cela, il ne faut pas oublier que dormir une longue durée lors des jours du Ramadan sans qu'il y ait de nécessité, juste dans le but d'écarter et ne pas ressentir les difficultés que pourrait engendrer le jeûne, n'est pas compatible avec les vertus du jeûne.

544. Est-il permis de ne pas jeûner s'il y a une crainte de baisse de la productivité au travail ?

Le jeûne du Ramadan est obligatoire pour tout musulman ayant atteint l'âge de la puberté et sain d'esprit. Ceux qui ne font le jeûne sans raison valable commettent un grand péché. En effet, le Messager d'Allah (s.a.w.) a ordonné ainsi : **« Quiconque rompt le jeûne d'un seul jour de ramadan sans motif ou sans maladie, sera dans l'impossibilité de racheter sa faute, jeunât-il pour cela toute sa vie »** (Abu Daoud, Sawm, 38; cf. Boukhari, Sawm, 29).

Il existe des avis selon lesquels les personnes qui sont dans l'obligation de travailler dans des travaux lourds afin de subvenir aux besoins de leurs familles, peuvent ne pas effectuer leurs jeûnes en ces jours à condition de les rattraper par la suite s'il y a un risque pour leur santé,

et s'il n'y a pas de possibilité de rattraper, il est possible de donner une fidyâ pour chaque jour (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 401). Cependant pour les travaux ordinaires, le fait de travailler ne représente pas une excuse pour abandonner le jeûne. Dans le Coran il est ordonné comme suit : « **(il existe) des hommes que ni le négoce, ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la Salât et de l'acquiescement de la Zakât, et qui redoutent un Jour où les cœurs seront bouleversés ainsi que les regards** » (an-Nur, 24/37).

545. Que doit effectuer une personne pour qui un médecin spécialiste a conseillé de ne pas jeûner ?

Un patient pour lequel un médecin spécialiste a indiqué qu'il serait risqué d'un point de vue de la santé de jeûner, peut ne pas jeûner au Ramadan (Ibn Abidin, Raddu'l-Mukhtâr, III, 404). Si sa maladie est temporaire, il peut rattraper les jours de jeûne lorsqu'il sera guérit. Si sa maladie est permanente, il versera une fidyâ pour les jeûnes qu'il n'a pas pu effectuer. Concernant le sujet il est ordonné dans un verset : « **(le jeûne s'effectue) pendant un nombre déterminé de jours. Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours. Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'(avec grande difficulté), il y a une compensation: nourrir un pauvre. Et si quelqu'un fait plus de son propre gré, c'est pour lui; mais il est mieux pour vous de jeûner; si vous saviez!** » (al-Baqara, 2/184). Ceux qui n'ont pas les moyens de verser la fidyâ ne sont pas responsables religieusement (Ibn Qudama, al-Mughni, IV, 396).

546. Les femmes peuvent-elles jeûner pendant les règles ?

Il est prohibé pour une femme de prier et de jeûner pendant ses menstrues. La prière et le jeûne d'une femme dans cette situation ne seront pas valides. Les juristes sont du même avis concernant le sujet (Chafii, al-Umm, II,130-131; Sahnûn, al-Mudawwana, I, 151; Haddâd, al-Jawhara, I,34; Ibn Hazm, al-Muhallâ, II, 162; Marghinani, al-Hidaya, I, 208-209; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 386-387; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 331, 385; Shawkani, as-Saylu'l-jarrâr, II, 148). Il y a consensus par l'ensemble des écoles de jurisprudence sur le fait que les prières non effectuées pendant les menstrues ne seront pas rattrapées plus tard tandis que les jeûnes doivent être rattrapés (Ibnu'l-Munzir, al-Ijma, p. 47-48 ; Nawawi, Sharhu Muslim, IV, 26; San'ânî, Subulu's-salâm, I, 383 ; Jaziri, al-Mazahibu'l-arba'a, I, 118).

Le consensus en question s'appuie sur les propos du Prophète (s.a.w.) et les pratiques de ses compagnons. En effet, Aïsha a indiqué suite à une question qui lui a été posée qu'elles étaient obligées, quand le prophète était en vie, de rattraper les jeûnes non effectués en période de règles tandis qu'elles n'ont pas été responsabilisées pour le rattrapage des prières non effectuées (Boukhari, Haidh, 20; Muslim, Haidh, 69).

547. Les femmes peuvent-elles jeûner pendant la période de grossesse ?

L'une des raisons valables pour ne pas jeûner le Ramadan est la grossesse et l'allaitement. Les femmes qui sont enceintes ou en train d'allaiter peuvent dans le cas où elles craignent un danger pour elles-mêmes ou leurs enfants ne pas effectuer le jeûne. Non seulement elles sont jugées d'une certaine manière comme malade, mais il existe également des hadiths qui leur donnent cette autorisation (Nasai, Sawm, 51, 62; Ibn Majah, Sawm, 12).

Si elles parviennent à résister et si l'enfant ne va pas en être influencé, les femmes enceintes ou en train d'allaiter peuvent jeûner. Il serait convenable à ce sujet de faire appel à un médecin spécialiste dans son domaine. Les femmes qui ne peuvent pas jeûner en raison d'excuses valables comme la grossesse et l'allaitement d'un enfant rattraperont leurs jeûnes non effectués lorsque les conditions leur permettront (Marghinani, al-Hidaya, II, 269).

548. Une femme ayant fait une fausse couche peut-elle jeûner ?

Le verdict concernant la femme ayant fait une fausse couche à propos de si elle doit oui ou non jeûner est en rapport avec le fait de considérer oui ou non la fausse couche comme une raison pour les lochies. Selon les Hanafites et les Hanbalites, les saignements qui viennent d'une femme qui a fait une fausse couche d'un fœtus dont les organes comme la main, le pied ou les doigts étaient apparus sont des saignements de lochies ; et cette femme est en période de lochies. Tandis que les saignements observés après la fausse couche qui ont lieu au moment où les organes comme les mains et les pieds n'étaient pas encore apparus sont des saignements dits *istihâdha* (excuse) (cf. Marghinani, al-Hidaya, I, 226 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 431).

Il faut garder en vue le fait que ces jugements émis par les Hanafites et les Hanbalites ont été prononcés à une époque où l'on pouvait

déterminer qu'en fonction des organes tels que la main et le pied, si l'être qui sort de l'utérus est oui ou non un fœtus (cf. Qasani, *Badai'*, I, 43).

Les savants ont émis divers avis en fonction des données scientifiques/médicales de leur époque en lien avec ce sujet. C'est pourquoi, il faut prendre en considération les données médicales de nos jours.

Par conséquent, lorsqu'il est déterminé médicalement que l'être en question était un fœtus, il faut considérer le sang qui provient suite à une fausse couche comme faisant partie des lochies. En effet selon les Chafiïtes et les Malikites, peu importe les circonstances, toute fausse couche est cause de lochies (Ramli, *Nihâyatu'l-muhtâj*, I, 212; Dasûki, *Hashiya*, I, 174-175). Pour conclure tant qu'il s'agit d'une fausse couche de fœtus, peu importe si les organes étaient apparus ou non, alors la femme en question est soumise au verdict lié à la période de lochies, et donc elle ne jeûne pas.

549. **Comment une femme ayant des règles irrégulières doit faire le jeûne ?**

Les femmes ne prient et ne jeûnent pas pendant leur menstrue. Après le bain rituel (ghusl), elles ne rattrapent pas les prières qu'elles ont manquées, cependant elles doivent rattraper les jours de jeûne (Boukhari, *Haidh*, 20; Muslim, *Haidh*, 69; Abu Daoud, *Tahârat*, 106; Tirmidhi, *Tahârat*, 97).

La période de menstrues des femmes varie d'une à l'autre. Cette période est de minimum trois jours et maximum dix jours chez les Hanafites. Le nombre de jours de règles est déterminé en fonction des cycles précédents. Dans les saignements irréguliers, le sang observé entre trois et dix jours est considéré comme faisant partie des règles, ainsi lors de ces jours, le jeûne est abandonné. Par la suite, les jours manqués sont rattrapés. Une fois les dix jours passés, le bain rituel est effectué et il faut commencer la prière et le jeûne. La période de propreté entre deux périodes de règles ne peut être inférieure à 15 jours.

550. **En quoi consiste "l'itikâf" (retraite spirituelle), comment s'effectue ce rituel ?**

Dans la terminologie religieuse, le mot itikâf désigne le fait qu'un musulman sain d'esprit et ayant atteint l'âge de la puberté, reste une certaine durée dans une mosquée (un lieu de prière) où les cinq prières quotidiennes sont effectuées, dans l'intention de se rapprocher d'Allah. La personne qui envisage l'itikâf mange, boit, dort et fait toute chose dans la mosquée. Il peut quitter la mosquée pour les besoins naturels

comme les toilettes, les ablutions ou le bain rituel (ghusl) en cas de nécessité. Si la prière du vendredi n'est pas effectuée dans la mosquée où il se trouve, il peut se rendre dans une autre mosquée où la prière du vendredi est effectuée. Il ne peut pas quitter la mosquée pour la prière funéraire. Dans le cas où il craint un danger pour lui-même ou ses biens ou lorsqu'il est mis dehors par force, il peut alors quitter cette mosquée ou ce masjid afin de rejoindre une autre mosquée. S'il quitte la mosquée pour une autre raison que ces contraintes, sa retraite spirituelle sera rompue (Marghinani, al-Hidaya, II, 291-293).

Il existe de nombreux hadith qui renseignent au sujet de l'itikâf effectué par le Prophète (s.a.w.) pendant le Ramadan et particulièrement lors des dix derniers jours (Boukhari, Itikâf, 1; Muslim, Itikâf, 1-5; Abu Daoud, Ramadhân, 3; Sawm, 77).

L'itikâf surérogatoire est d'une journée au minimum. Tandis que l'Imam Abu Yusuf détermine la durée minimale comme plus de la moitié d'une journée, l'Imam Muhammed considère qu'une heure seulement est aussi suffisante pour l'itikâf (Marghinani, al-Hidaya, II, 290). L'itikâf dans la mosquée comme décrite ci-dessus est réservé aux hommes. Les femmes peuvent effectuer l'itikâf dans un coin de leur maison déterminé pour effectuer la prière (Marghinani, al-Hidaya, II, 291).

Tandis que selon l'école Chafiiite, il n'est pas autorisé de faire l'itikâf en dehors de la mosquée. Une femme peut faire l'itikâf dans une mosquée en demandant la permission à son mari. En effet, il a été transmis que les épouses du Prophète (s.a.w.) ont effectué l'itikâf dans la mosquée (Muslim, Itikâf, 6). Selon cette école, il n'est pas non plus obligatoire de jeûner pendant le rituel de l'itikâf (Shîrâzî, al-Muhazzab, I, 350; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 658-662).

551. Comment faut-il comprendre les interprétations concernant la détermination de la Nuit du Destin (Laylat al-Qadr) ?

Selon ce qui est indiqué dans le Coran, la Nuit du Destin est meilleur que milles mois dans lesquels ne figurent pas la Nuit du Destin. Le Coran a été révélé au mois du Ramadan (al-Baqara, 2/185) et pendant cette nuit (al-Qadr, 97/1). Il est certain que la Nuit du Destin se trouve dans le mois du Ramadan. Cependant il existe différents propos concernant le jour auquel elle coïncide.

Zirr b. Hubaysh raconte « **J'ai entendu Ubay ibn Ka'b dire quand on lui a rapporté que ' Abdullah Ibn Mas'ud a dit : Quiconque**

accomplit la prière de la nuit (chaque nuit) pendant l'année trouvera la Nuit d'Al-Qadr.»

Il (Ubay ibn Ka'b) dit : «Qu'Allah (swt) lui fasse miséricorde, son intention consistait en ce que les gens ne (deviennent pas paresseux) et comptent seulement (sur une nuit). Par Celui en dehors de qui il n'y a pas de divinité digne d'adoration, c'est en effet pendant Ramadan. Et par Allah (swt) je sais quelle nuit c'est. C'est la nuit dans laquelle le messager d'Allah nous a commandé d'accomplir la Prière nocturne. Elle est la vingt-septième nuit. Elle se reconnaît au fait que le soleil se lève le le matin en brillant sans rayons.» (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 179).

Dans un propos transmis par Abdullah b. Omar le Prophète (s.a.w.) a ordonné « **Cherchez la nuit du destin et celui qui la cherche, qu'il la cherche la 27e nuit** » (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, VIII, 426) ; ainsi il nous a conseillé de passer cette nuit en étant réveillé afin d'effectuer des rituels et des invocations.

Quand bien même il est accepté unanimement que la Nuit du Destin se trouve dans la 27ème nuit du Ramadan (Muslim, Salatu'l-Mousafirin, 179-180), il existe des riwaya (transmissions) différentes selon lesquelles il faut la chercher dans les nuits impaires des dix derniers jours du Ramadan (Muslim, Sawm, 207) ou bien dans les sept dernières nuits (Muslim, Sawm, 205-206). Par conséquent, il faudrait profiter des derniers jours du Ramadan comme s'il s'agissait de la Nuit du Destin.



LE PELERINAGE ET LA
OMRA





LE PELERINAGE ET LA OMRA

LES OBLIGATIONS ET TYPES DU PÈLERINAGE ET LA OMRA

552. Quels sont les mois de pèlerinage?

Les mois de pèlerinage sont la totalité des mois de Chawwal et de Dhou al-Qi'da et les 10 premiers jours du mois de Dhou al-Hijja selon le calendrier hégirien. Ces temps sont appelés mois de pèlerinage, ce n'est pas parce que les rituels de pèlerinage peuvent être accomplis pendant l'un de ces mois-ci, mais parce qu'il est possible d'entrer en état d'ihram, qui est une obligation du pèlerinage, à partir du mois de Chawwal.

Celui qui, durant cette période, entre en état d'ihram et fait la waqfa à Arafat -l'un des deux piliers (rukhn) du pèlerinage, qui ne peut se faire qu'entre le midi du neuvième jour et l'aube véridique (fajr as-sadiq) du dixième jour de Dhou al-Hijja, aura accompli le pèlerinage (hajj). Le second pilier du pèlerinage qui est la tawaf al-ifadha (tawaf de visite), doit être réalisé dans les jours de la fête du Sacrifice, mais au cas où cela ne peut pas être réalisé pendant ces jours-là, sous peine de sanction, elle peut être fait ultérieurement et ce retard ne cause pas l'invalidité du pèlerinage de cette année (Kasani, Badâi, II, 132- 133).

553. Pour quelles personnes le pèlerinage est obligatoire?

Le pèlerinage est l'un des cinq principes fondamentaux de l'Islam et constitue un rituel qui présente des aspects physiques et financiers. Il est obligatoire aux Musulmans qui ont la possibilité, en termes de santé, richesse et de sécurité routière (Tirmidhi, Hajj, 4) de faire le pèlerinage (Qasani, Badâi ' , II, 120), qui sont libres (Ibn Abi Shaykh, al-Musannaf, V, 518), sain d'esprit et qui ont atteint la puberté (Marghinani, al-Hidayah, II, 296; Qasani, Badai, II, 120; Ibn

Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 456). La personne qui remplit ces conditions et qui trouve l'occasion, doit remplir cette obligation sans retarder. Un musulman qui a fait un pèlerinage une fois dans sa vie n'est pas obligé de le refaire (Muslim, Hajj, 412); mais il peut faire un pèlerinage surérogatoire (Abu Daoud, Manasik, 1).

Pour que l'obligation du pèlerinage devienne réellement effectif pour une personne tenue responsable d'y aller, il faut qu'elle soit en bonne santé, qu'elle n'ait pas d'empêchement tel que l'emprisonnement ou l'interdiction de sortir à l'étranger et que la route soit sécurisée (Mawsili, al-Ihtar, I, 435-438). Ceux qui sont gravement malades au point de ne pas supporter le voyage ou qui sont dans l'incapacité physique de le réaliser, ainsi que les personnes d'un âge avancé, ne sont pas obligés d'accomplir le pèlerinage même si le pèlerinage leur est obligatoire. Si les conditions nécessaires se produisent pour lesdites personnes, elles feront le pèlerinage elles-mêmes. Si les conditions ne se présentent pas, elles envoient quelqu'un d'autre à leur place (Marghinani, al-Hidaya, II, 482). Ceci est également valable pour ceux qui ont un empêchement pour sortir à l'étranger.

554. Le pèlerinage est-il obligatoire pour celui qui a déjà vu la Ka'ba ou bien réalisé une Omra ?

Pour que le pèlerinage soit obligatoire, il est nécessaire de se trouver pendant la saison de pèlerinage, dans les lieux où cette obligation sera exécutée (Qasani, Badâi', II, 120). Si l'une de ces deux conditions est manquante, le pèlerinage n'est pas obligatoire. Par conséquent, si quelqu'un qui se trouve à La Mecque en dehors de la période de pèlerinage et s'il est contraint de partir avant le début de la saison de pèlerinage et ne peut pas y retourner, le pèlerinage ne lui est pas obligatoire juste parce qu'il se trouve à La Mecque (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, III, 626, 627). Si la personne qui voit la Ka'ba trouve l'opportunité et la possibilité d'y rester jusqu'à la saison de pèlerinage, elle y reste et effectue son pèlerinage.

555. Y a-t-il la condition de dépasser le seuil du nissab pour effectuer le rituel du pèlerinage ?

Il n'est pas nécessaire d'être en mesure de donner la zakat pour être tenu responsable du pèlerinage. Le pèlerinage devient obligatoire à la personne qui, en dehors de ses dettes et des besoins des membres de sa famille, a suffisamment d'argent, de biens ou de moyens pour partir et revenir du pèlerinage et si elle remplit également les autres conditions

requis pour le pèlerinage (Qasani, Badâi, II, 120, 122). Le Prophète (s.a.w.) a répondu à la question « Qu'est-ce qui rend obligatoire de faire un pèlerinage ? » de l'un de ses compagnons par « La nourriture et la monture » (Tirmidhi, Hajj, 4). Par conséquent, si, en dehors des besoins principaux, des dettes et de la pension alimentaire des personnes à sa charge, une personne possède assez d'argent lui permettant d'assurer les frais de voyage, de nourriture et d'hébergement pour aller en pèlerinage, alors le pèlerinage lui est obligatoire. Il ne doit pas nécessairement posséder un bien qui équivaut au montant du nissab.

556. Pour une personne qui n'a pas de lieu sûr où laisser ses enfants est-elle tout de même dans l'obligation de partir au pèlerinage ?

La personne qui est dans l'obligation de faire le pèlerinage, ne sera pas obligée de partir tant qu'elle n'aura pas la possibilité de trouver un endroit sûr où laisser ses enfants. Une telle personne devrait s'acquitter de ce devoir sans délai à la première opportunité.

557. Une personne ayant un enfant célibataire en âge de se marier peut-elle retarder le pèlerinage ?

Les musulmans qui ont les moyens de faire le pèlerinage, qui sont en bonne santé, libres, sains d'esprit et atteints l'âge de puberté, sont obligés de faire le pèlerinage une fois dans leur vie (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 434). La personne qui remplit ces conditions doit accomplir ce devoir au plus vite. À cet égard, même si une personne a des enfants célibataires en âge de se marier, elle est obligée d'accomplir ce devoir si elle remplit ces conditions. Si elle ne va pas en pèlerinage et utilise l'argent du pèlerinage pour le mariage de son enfant, elle sera toujours dans l'obligation de faire le pèlerinage.

558. Est-il correct de partir au pèlerinage en s'endettant ?

Pour qu'un musulman soit tenu obligé de faire le pèlerinage, il doit avoir les moyens et la santé de faire le pèlerinage, doit être libre, sain d'esprit et avoir atteint la puberté (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 435-438). À cet égard, les personnes qui n'ont pas les moyens financiers ne sont pas obligées d'emprunter de l'argent pour faire le pèlerinage. Cependant, si elles empruntent de l'argent, le pèlerinage sera valable et la responsabilité du pèlerinage sera accomplie.

D'autre part, pour les personnes qui remplissent les conditions nécessaires du pèlerinage, mais qui n'ont pas d'argent pendant la saison de pèlerinage, et qui sont certains de pouvoir rembourser plus tard si elles demandent de l'argent de quelqu'un, il leur convient de se rendre au pèlerinage par l'argent emprunté afin de s'acquitter de cette tâche dans les meilleurs délais.

559. Est-il possible d'effectuer un pèlerinage avec une somme d'argent placée sur un compte épargne ?

L'Islam conseille aux gens de s'occuper d'affaires licites et de gagner leur vie par des moyens licites et halal. Les rituels doivent également être effectués avec des revenus halals. Le capital initial sur le compte épargne étant halal, il est possible de partir en pèlerinage avec cet argent. Cependant, le revenu des intérêts doit être distribué aux pauvres ou aux organismes caritatifs sans espérer un mérite (thawab) et il faut se repentir.

560. En quoi consiste le pèlerinage Ifrad et comment s'effectue-t-il ?

Le pèlerinage Ifrad est le pèlerinage qui se fait pendant la saison de pèlerinage sans faire de omra dans la même saison. La personne qui souhaite effectuer le pèlerinage Ifrad pendant la saison de pèlerinage doit entrer en état d'ihram là où elle se trouve si elle réside à la Mecque, et, si elle vient de l'extérieur du Miqat, elle doit entrer à l'état d'ihram au lieu du Miqat avec l'intention de faire un pèlerinage. Lorsqu'elle arrive à la Mecque, elle fait son tawaf al-qoudoum et ne sort pas de l'état d'ihram. Elle fait les waqfa à Arafat et Muzdalifah puis la lapidation à la stèle d'Aqaba pendant le jour de la fête, ensuite, après le rasage, elle met fin à son état d'ihram. Elle fait le tawaf al-ifadha et le sa'y. La personne qui fait le pèlerinage ifrad, n'est pas obligée de faire le sacrifice (Marghinani, al-Hidaya, II, 322 vd.).

561. En quoi consiste le pèlerinage Tamattou et comment s'effectue-t-il ?

Le pèlerinage Tamattou est le pèlerinage qui consiste à faire, dans la même saison de pèlerinage d'une même année, tout d'abord une omra, puis sortir de l'état d'ihram et ensuite ré-entrer dans l'état d'ihram pour le hajj (pèlerinage). La personne qui veut faire le pèlerinage Tamattou entre en état d'ihram en formulant, au Miqat où avant d'arriver au Miqat, l'intention de faire une omra. Une fois arrivée à La Mecque, elle réalise

sa omra. Ensuite, elle se rase et sort de l'état d'ihram. Ainsi, sa omra est accomplie. Un jour avant l'Arafa, elle entre en état d'ihram pour le pèlerinage. Elle quitte l'état d'ihram après avoir effectué son devoir de pèlerinage. Pour ceux qui font un pèlerinage Tamattou, égorger un sacrifice de gratitude (choukr) est nécessaire (wajib) (Marghinani, al-Hidaya, II, 380).

562. En quoi consiste le pèlerinage al-Qiran et comment s'effectue-t-il ?

Le pèlerinage al-Qiran est le pèlerinage effectué avec un seul ihram en formulant l'intention de omra et de pèlerinage à la fois, au cours de la même saison de pèlerinage. La personne qui veut faire le pèlerinage al-Qiran formule l'intention au Miqat ou avant d'arriver au Miqat, avec l'intention à la fois de omra et de pèlerinage. Elle ne sort pas de l'état d'ihram après avoir accompli la omra et effectue le pèlerinage avec le même ihram, ensuite elle sort de l'état d'ihram. Pour ceux qui font un pèlerinage al-Qiran égorger un sacrifice de gratitude (choukr) est nécessaire (wajib) (Marghinani, al-Hidaya, II, 369 etc.; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 498).

563. Concernant une personne qui va réaliser le pèlerinage Tamattou ; si cette personne sort de l'état d'ihram après avoir fait la omra, peut-elle faire une autre omra jusqu'à ce qu'elle se mette en état d'ihram pour le pèlerinage ?

Bien que certains juristes disent que celui qui fait le pèlerinage Tamattou ne peut pas faire de omra après la première omra, dans certaines sources Hanafites, compte tenu de la disposition selon laquelle on peut faire une omra n'importe quel jour de l'année hormis les jours de fête du Sacrifice, il est exprimé que celui qui fait le pèlerinage Tamattou peut, après être sorti de l'état d'ihram, faire autant de tawaf surrogatoires qu'il le souhaite ainsi qu'une omra en se mettant de nouveau à l'état d'ihram au miqat (Ibn Abidin, Minha, II, 389; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 564). Cependant, il est plus approprié que les pèlerins qui font le pèlerinage Tamattou ne fassent pas une deuxième omra, en particulier pendant les jours proches de la fête, s'il existe un risque de bousculade dans la zone du Haram et si les nouveaux pèlerins auront du mal à venir. Au lieu de cela, il leur est conseillé de faire beaucoup de tawaf.

564. Une personne effectuant le tawaf al-qoudoum (tawaf d'arrivée) peut-elle changer son pèlerinage en Tamattou ou en al-Qiran ?

Selon la majorité dans laquelle se trouvent les Hanafites, Chafiites et Malikites, une personne qui formule l'intention pour le pèlerinage Ifrad et qui effectue le tawaf al-qoudoum ne peut pas changer ce pèlerinage en Tamattou ou en al-Qiran.

Selon l'école Hanbalite, une personne dans cette situation peut convertir son pèlerinage en Tamattou ou en al-Qiran (Ibn Rushd, Bidaya, I, 333, 335).

565. Une personne ayant formulé l'intention de réaliser le pèlerinage al-Qiran, peut-elle changer son intention et effectuer un pèlerinage Tamattou avant d'avoir réalisé le tawaf et le sa'y ?

Selon les écoles Hanafite, Chafiite et Malikite, une personne ayant formulé l'intention de pèlerinage al-Qiran ne peut pas changer ce pèlerinage en Tamattou. Elle peut le faire selon l'école Hanbalite (cf. Ibn Rusd, Bidaya , I, 333, 335).

566. Une personne ayant formulé l'intention de faire une omra pour un pèlerinage Tamattou, peut-elle changer et faire un pèlerinage al-Qiran?

Selon l'école Hanafite, si la personne qui entre en état d'ihram pour la omra formule, avant d'avoir accompli au moins quatre chawt (tours) du tawaf, l'intention de faire un pèlerinage, alors son pèlerinage devient al-Qiran. Cependant, si elle formule son intention d'effectuer aussi un pèlerinage après quatre chawt, alors son intention est invalide et le pèlerinage continue sous la forme Tamattou (Zaylai, Tabyîn, VI, 8).

Selon l'école Chafiite, une personne qui entre en état d'ihram avec l'intention de réaliser une omra, peut aussi formuler l'intention de pèlerinage avant de commencer le tawaf et dans ce cas, son pèlerinage devient un pèlerinage al-Qiran. Pourtant, elle ne peut pas séparément formuler l'intention pour le pèlerinage même si un seul pas du tawaf a été lancé. Si elle le fait, cette intention sera invalide (Ramli, Nihayatu'l-Muhtaj, III, 323).

Selon l'école Malikite, une personne qui formule l'intention pour un pèlerinage Tamattou peut changer son intention avant de quitter l'ihram et peut le convertir en pèlerinage al-Qiran (Karâfi, az-Zahîra, III, 289).

567. Une personne ayant formulé l'intention d'effectuer un pèlerinage Tamattou ou al-Qiran, peut-elle effectuer le jeûne à la place du sacrifice alors qu'elle en a les moyens?

Si une personne qui formule l'intention d'effectuer le pèlerinage Tamattou ou al-Qiran, a les moyens d'immoler un sacrifice, elle ne peut pas jeûner à la place du sacrifice. De plus, si une personne qui avait jeûné par défaut de moyens de sacrifier une bête, en trouve l'occasion dans les jours de l'égorgement appelés ayyâm an-nahr, elle devrait alors égorger un animal comme sacrifice. Si l'occasion se présente après ayyâm an-nahr ou après s'être rasé alors le jeûne lui est suffisant, il n'y a pas lieu de sacrifier une bête (Qasani, Badâi ' , II, 173).

568. Pour les personnes qui viennent des pays lointains, quelle est leur situation en tant que mousafir (voyageur) pendant la durée où elles se trouvent à la Mecque avant ou après la waqfa d'Arafat ?

Une personne qui, avant le waqfa d'Arafat, reste à la Mecque pendant quinze jours ou plus selon l'école Hanafite, et quatre jours ou plus, à l'exception des jours d'entrée et de sortie selon les autres écoles, est considérée comme muqim (résident) ; elle accomplit ses prières au complet à la Mecque et à Arafat. Ceux qui y resteront moins que ces durées, sont considérés comme mousafir (voyageurs) et font les prières de quatre rak'a (unités) en deux rak'a (Qasani, Badâi ' , I, 98). Quant à ceux qui, avant la waqfa d'Arafat, sont mousafir à La Mecque, sont également mousafir à Arafat. En règle générale, le muqim (résident) de la Mecque est aussi muqim à Arafat, le mousafir (voyageur) à la Mecque est aussi mousafir à Arafat. Si cette personne reste à La Mecque pendant la période indiquée ci-dessus ou plus après la waqfa d'Arafat, elle sera considérée comme un muqim pendant cette période. Sinon, elle continue à être mousafir.

Pour les prières en assemblée, si l'imam est un muqim, l'assemblée fait la prière au complet en se joignant à l'imam, même si cette assemblée est mousafir. Le verdict est aussi le même pour Arafat, Muzdalifah et Mina.

569. Dans le cas où la fête du Sacrifice en Arabie Saoudite commence avant ou après le pays duquel nous provenons, le pèlerinage effectué est-il valide?

Dans le Saint Coran, il est indiqué que le soleil et la lune évoluent selon un calcul (ar-Rahman, 55/5), qu'ils sont aussi une mesure du temps en dehors de leurs autres fonctions (al-An'am, 6/96), que des phases ont été déterminées à la lune pour savoir le nombre des années (Yunus, 10/5), qu'au jour où le ciel et la terre ont été créés un ordre de douze mois a été établi (at-Tawbah, 9/36), que l'apparition de la lune de différentes manières et progressivement est une mesure pour compter le temps pour les personnes et les pèlerins (al-Baqara, 2/189).

Selon la majorité des juristes, les mois lunaires commencent lorsque la lune est visible ou peut être vu à l'œil nu depuis n'importe quelle partie de la terre en forme de croissant, après le coucher du soleil (Boukhari, Sawm, 5). De nos jours, où et quand la lune peut être vue en forme de croissant peut être calculé sans erreur. Dans la plupart des pays musulmans, les calculs sont réalisés en tenant compte de l'apparition du croissant partout dans le monde et les calendriers/horaires sont déterminés en fonction de ces calculs ; les fêtes sont également déterminées selon ces calculs. D'autres pays musulmans, en revanche, ne prennent pas le moment où la lune est visible en forme de croissant, mais la conjonction de la lune pour la détermination du début des mois lunaires. En outre, certains pays ne considèrent pas la visibilité du croissant ou sa probabilité de visualisation quelque part dans le monde, mais prennent en compte seulement la visibilité dans leur pays/visibilité locale (ikhtilaf al mat'ali). C'est pour cette raison que de temps à autre, il existe dans le monde musulman certains pays qui font la fête un jour avant ou un jour après les autres. Les différentes pratiques résultant d'une telle divergence de jurisprudence ne nuisent pas au culte de quiconque. Pour cette raison, ceux qui se trouvent en Arabie Saoudite agissent conformément aux pratiques de ce pays en ces jours-là. Par conséquent, le rituel du pèlerinage effectué selon le calcul du pays est valide.

570. Pour une personne qui part au pèlerinage en tant qu'employé, son devoir de pèlerinage est-il accompli ?

Le pèlerinage de celui qui l'accomplit en tant qu'employé, qu'il soit riche ou pauvre, est valable en son nom. Qu'il soit rémunéré pour le travail accompli ne change pas cette situation. Si le pèlerinage lui était

devenu obligatoire précédemment, sa responsabilité serait accomplie par ce pèlerinage. Si le pèlerinage ne lui est pas obligatoire, son devoir de pèlerinage serait toute fois accompli, puisque l'une des conditions du pèlerinage qui est de « trouver un moyen » est remplie. Plus tard, même si elle aura les moyens financiers de faire un pèlerinage, elle n'a plus à le faire (Qasâni, Badâi', II, 120).

571. Que doivent effectuer les héritiers d'une personne décédée avant d'avoir réalisé le rituel du pèlerinage qui lui était obligatoire ?

Si une personne étant riche et n'ayant pas accompli son devoir de pèlerinage avant de mourir, a demandé (verbalement ou par testament) à ses héritiers de faire le pèlerinage en son nom avec l'héritage qu'elle a laissé, et si le tiers du patrimoine laissée est suffisant pour l'accomplissement de ce rituel, alors ces héritiers exécuteront la demande (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IV, 24, 25, 30, 30, 31). En effet, le Prophète (s.a.w.) a donné l'autorisation à une fille qui souhaitait faire un pèlerinage à la place de la mère décédée sans faire le pèlerinage (Boukhârî, Jazâu's-sayd, 22). Si la personne décédée n'a pas formulé une telle demande, un de ses héritiers peut faire un pèlerinage à son nom, de ses propres moyens à lui. Dans ce cas, on espère que la dette du pèlerin sera considérée comme accomplie (Samarkandi, Tuhfa, II, 427; Qasani, Badâi', II, 213). En effet, le Prophète (s.a.w.), en se basant comme preuve sur le fait que les dettes envers les gens devraient être payés, il a indiqué que la dette de pèlerinage envers Allah devrait être payée par les héritiers (Nasai, Manasiku'l-Hajj, 8-9; Daraqutni, as-Sunan, III, 299).

572. Quel est le jugement concernant la récitation de certaines invocations pendant le rituel du pèlerinage ou de la omra ?

Il n'est pas obligatoire de lire les invocations qui se trouvent dans le Saint Coran ou transmis par le Prophète (s.a.w.) et les compagnons. Ceux qui le souhaitent peuvent prononcer ces invocations, mais ils peuvent aussi réciter des invocations qu'ils connaissent d'avant. Ceux qui, pour cause de ne pas savoir l'arabe, ne peuvent pas prononcer ou qui ont du mal à prononcer les invocations qui figurent dans les livres, peuvent également lire la traduction des invocations qu'ils souhaitent réciter. Essentiellement, le meilleur moyen pour une personne d'ouvrir son cœur au Créateur Tout-Puissant est de prier avec sincérité, comme il lui vient de son cœur.

573. Quel est le jugement religieux de demander pardon aux gens en partant au pèlerinage?

Notre religion a accordé une grande importance au droit des serviteurs et a ordonné aux croyants d'être sensibles à ces droits et de les respecter. En outre, il est précisé qu'en cas de violation de ces droits, si la personne dont les droits sont violés ne pardonne pas, le transgresseur ne pourrait être pardonné par personne. Dans son sermon d'Adieu, le Prophète (s.a.w.) a affirmé, « *Vos sangs et vos biens vous sont aussi sacrés que l'est votre jour-ci, durant ce mois-ci, dans votre pays-ci, et ce jusqu'au jour où vous rencontrerez votre Seigneur* » (Boukhari, Hajj, 132).

Le Messager d'Allah (s.a.w.) a également dit: « **Que celui qui a fait du tort à son frère, lui demande pardon, car, (le jour du jugement) il n'y aura ni dinar, ni dirham. Sinon il sera pris de ses bonnes actions pour les donner à son frère et s'il n'en a pas, alors il sera pris des mauvaises actions de son frère pour les mettre sur son compte** » (Boukhari, Riqak, 48).

C'est pourquoi, demander pardon à son entourage et aux personnes avec lesquelles on a une certaine relation, est considéré comme une bonne manière pour la personne qui va au pèlerinage. Cependant, comme la demande de pardon n'est pas une condition de validité du pèlerinage, le pèlerinage de la personne qui se rend au pèlerinage sans demander pardon sera valable.

574. Est-il vrai que tous les péchés de celui qui effectue le pèlerinage seront pardonnés ?

Le Prophète (s.a.w.) dit: « **Celui qui accomplit le pèlerinage pour Dieu en s'abstenant de toute obscénité et tout libertinage, reviendra tel qu'il était le jour où sa mère l'a mis au monde** » (Boukhari, Hajj, 4, Muslim, Hajj, 438, Nasai, Manasiku'l-Hajj, 4). Ce hadith se trouve dans les sources de hadiths authentiques. Il est possible de comprendre ces hadiths et les hadiths similaires dans le vrai sens du terme, et il est possible de les évaluer comme soulignant l'importance et les vertus du culte du pèlerinage et promouvant l'exécution de ce devoir. Dans un autre hadith, il est affirmé, « **Les pèlerins et ceux qui accomplissent la omra sont les hôtes d'Allah. S'ils L'invoquent, Allah exauce leurs invocations. S'ils demandent Son pardon, Allah leur pardonne** » (Ibn Majah, Manasik, 5). Des expressions similaires sont également utilisées pour les autres rituels. Par exemple, « **Les cinq prières, le vendredi au vendredi, le Ramadan**

au Ramadan sont des expiations pour ce qu'il y a entre eux si on s'est écarté des grands péchés » (Muslim, Taharat, 16; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XV.106), « **Celui qui jeûne le mois de Ramadan, tout en ayant une foi sincère, et en espérant avoir une récompense, aura pardonné ces fautes passées »** (Boukhari, Iman, 28; Sawm, 6; Laylatu'l-Kadr, 1; Muslim, Salatu'l-Musafirin, 175; Abu Daoud, Ramadan, 1; Tirmidhi, Sawm, 1).

Il faut comprendre de ces hadiths que –tant qu'on reste au loin des grands péchés tels qu'abandonner la prière, le jeûne et la zakat, commettre des interdits tels que l'alcool, le jeu, l'adultère, le vol, l'homicide– les petits péchés seront pardonnés pour les bonnes actions.

Il ne semble pas juste de penser que les gens seront libérés de tout leur péché sans avoir rattraper les prières, les jeûnes et les zakat manqués et sans avoir demander le pardon et réparer leurs fautes envers les personnes. De plus, les grands péchés ne peuvent être pardonnés que par l'invocation et le pardon.

575. **Que signifie Hajj al-Akbar (Hajj majeur / Grand Pèlerinage) et Hajj al-Asghar (Hajj mineur / Petit Pèlerinage) ?**

L'expression «Hajj al-Akbar» figure dans le Coran comme « Et proclamation aux gens, de la part d'Allah et de Son messager, au jour du Grand Pèlerinage » (at-Tawbah, 9/3). Il existe différents points de vue sur la signification de Hajj al-Akbar dans ce verset (Coran Yolu, II, 724). Selon l'avis accepté en majorité, la visite de la Ka'ba faite en dehors de la saison du pèlerinage (omra) est appelée Hajj al-Asghar et la visite faite pendant la saison de pèlerinage est appelée Hajj al-Akbar. Le premier jour de la fête est aussi appelé « Hajj al-Akbar » (Zaylai, Tabyîn, II, 33). Ali (ra) a dit « J'ai demandé au Messenger d'Allah (s.a.w.) quel jour était le Hajj al-Akbar; il a dit 'c'est le premier jour de la fête' » (Tirmidhi, Tafsîru'l-Qur'an, 10).

Il existe dans l'opinion publique et dans certaines sources une compréhension selon laquelle le pèlerinage effectué pendant la période où le premier jour de la fête ou bien le jour d'Arafa tombe à un vendredi, est appelé « Hajj al-Akbar ». Cependant, ceci n'a aucun fondement solide.

576. **Que signifient le pèlerinage d'adieu et le sermon d'adieu?**

Le pèlerinage d'adieu est le premier et le dernier pèlerinage du Prophète (s.a.w.) à la 10e année de l'Hégire (632). Le Prophète (s.a.w.) a fait ses adieux par son discours à plus de ses cent mille compagnons, il a enseigné la forme de l'un des rituels fondamentaux de l'Islam, le

pèlerinage. Le discours historique du Prophète (s.a.w.) qu'il a fait pendant le pèlerinage à ses compagnons est appelé «sermon d'adieu». Ce sermon qui est très important en termes de libertés et de droits fondamentaux, a été retranscrit par chapitre dans les livres de hadith (Boukhari, Hajj, 132 ; Muslim, Hajj, 147 ; Tirmidhi, Buyu, 39 ; Wasâyâ, 5 ; Ibn Mâjah, Wasâyâ, 6 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XVIII, 285). Les œuvres d'Histoire de l'Islam transmettent ces récits à partir des sources de hadith sous la forme d'un texte unique (Ibn Hisham, as-Sîra, II, 601, 604).

Le Prophète (s.a.w.) a aboli toutes les mauvaises coutumes et traditions de la période d'ignorance dans son sermon d'adieu qu'il a présenté comme résumé de l'Islam. Il a informé des dispositions sur les libertés et droits fondamentaux. Il a attiré l'attention sur les droits universels de l'Homme en affirmant que tout le monde est l'enfant d'Adam. En rejetant la race, la couleur et la supériorité de classe, il a marqué une compréhension exemplaire de l'égalité qui guidera toute l'humanité. Il a signalé que l'adultère et tout ce qui pourrait nuire à la vie familiale étaient interdits. Il a expliqué que les hommes et les femmes avaient des droits et des devoirs dans la vie de famille et que les femmes devaient être traitées avec gentillesse et affection (Ibn Hisham, as-Sîra, II, 601, 604). Il a déclaré que l'intérêt qui paralysait la vie économique et sociale était interdit et que toutes sortes de vendetta étaient abolies. Il a exprimé les dispositions relatives au testament, à la dette et au cautionnement, au calcul du calendrier, ainsi que le malheur de relier la filiation à une personne autre que le père biologique. Il a déclaré que la vie, les biens et la dignité de tout le monde étaient protégés de toutes formes de viol, que toutes les injustices étaient interdites et que les sanctions étaient personnelles. En bref, en conseillant les règles religieuses importantes, les droits et devoirs fondamentaux, d'une manière sentimentale, effective et concise aux gens qui se trouvaient là-bas, il a annoncé que tant qu'ils embrasseraient le Coran et la Sunna qu'Il leur a confié, les gens ne tomberaient pas dans la perversion. À la fin de son sermon, il a demandé à ceux qui se trouvaient là-bas de transmettre tous ce qu'ils ont entendus aux autres (Ibn Hisham, as-Sîra, II, 602).

577. Est-il possible d'effectuer une omra pendant les jours de la fête du Sacrifice?

Bien que le pèlerinage ne puisse avoir lieu que pendant les mois de pèlerinage, il n'y a pas de temps fixé pour la omra. La omra peut être

réalisée à tout moment sauf les jours d'Arafa et les jours de fête (ce sont les 5 jours au cours desquels des Takbir Tachriq sont prononcés). Du matin du jour d'Arafa au quatrième jour de la fête, jusqu'au coucher du soleil, faire la omra est considéré comme makrouh tahrîman, puisque ces jours sont les jours au cours desquels les rituels du pèlerinage sont effectués (Qasani, Badâi', II, 227).

Selon les écoles Hanbalite, Chafiite et Malikite, ceux qui n'ont pas l'intention de faire un pèlerinage peuvent faire la omra tous les jours de l'année, y compris les jours de Tachriq (Nawawi, al-Majmu', VII, 147-148; Qarâfi, az-Zahîr, III, 203).

Selon l'école Malikite, ceux qui ont l'intention de faire le pèlerinage ne peuvent pas faire la omra avant le coucher du soleil du 4ème jour de la fête et selon l'école Chafiite, ils ne peuvent pas faire le pèlerinage si tant que toutes les obligations du pèlerinage, hormis le tawaf d'adieu, ne soient achevés (Zuhaylî, al-Fiqhu'l-Islamî, III, 67-68).

578. Une personne venue à la Mecque dans l'intention de réaliser une omra peut-elle reporter sa omra en raison des problèmes de santé ?

La personne qui entre en état d'ihram pour faire une omra mais qui ne se sent pas suffisamment en santé pour l'accomplir, attend dans l'état d'ihram jusqu'à ce qu'elle retrouve la santé ; une fois guérie, elle fait le tawaf et le sa'y, se rase et sort de l'état d'ihram. Il n'y a pas de sanction pour avoir retardé le tawaf et le sa'y. Par contre, elle doit respecter les interdictions de l'ihram pendant la durée d'attente.

579. Y a-t-il un inconvénient d'emporter avec soi de la terre ou des cailloux en croyant à la sainteté de La Mecque et de Médine?

La Mecque, et en particulier Masjid al-Haram, Mach'ari Haram, Arafat ont un caractère sacré aux yeux des musulmans puisque ce sont des lieux où sont exécutés les piliers et conditions du rituel du pèlerinage. Ce caractère sacré appartient non à aux pierres, aux terres, aux plantes et animaux de ces régions, mais à aux endroits en eux-mêmes. Par conséquent, il n'y a aucune raison d'apporter de la terre ou des pierres du Hijaz en guise de porte-bonheur (Sarahsî, al-Mabsût, XXX, 161). La majorité des érudits ne l'ont pas trouvé juste, certains l'ont même jugé haram ou makrouh (Nawawi, al-Majmu VII, VII, 454-455).

580. **Quel est le jugement concernant la réalisation de quarante temps de prière au Masjid al-Nabawi ?**

Il est recommandable de faire les cinq prières quotidiennes dans le Masjid al-Nabawi pendant le temps passé à Médine pour le pèlerinage et la omra. Le Prophète a déclaré qu'une prière accomplie au Masjid al-Nabawi est meilleur que mille prières accomplies dans d'autres masjids, à l'exception du Masjid al-Haram (Boukhari, Fadhlu's-salât, 1). Dans l'opinion publique, la nécessité de rester à Médine pendant huit jours et de prier quarante temps de prière est très répandue. Le fondement de cette opinion, bien que sa validité soit discutable, est le hadith suivant du Prophète (s.a.w.) : **« Celui qui prie quarante prières dans mon masjid sans rater une seule prière, la libération de l'enfer et du châtiment lui sera décrétée. Cette personne sera également loin de l'hypocrisie »** (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XX, 40; Tabarâni, al-Mu'jamu'l-awsat, II, 22)

Les savants du hadith ont déclaré que cette riwaya (transmission) était discutable tant dans la chaîne que dans le texte (cf. Albâni, ad-Da'ffa, I, 540; Rufai, al-Ahadîs, p. 435-436). Les œuvres de Fiqh non plus ne contiennent aucuns jugements accentuant le fait que les pèlerins ne doivent pas négliger les quarante prières au Masjid al-Nabawi. Dans ce contexte, le hadith suivant au sujet des quarante prières est connu pour être plus authentique en termes de contenu : **« Celui qui prie quarante jours en groupe pour Allah, en parvenant à assister au premier Takbir «Al-lahu Akbar» avec l'imam, Allah lui accordera deux garanties : la première contre l'Enfer et la seconde contre l'hypocrisie »** (Tirmidhi, Salat, 66)

Selon ceci, il serait approprié pour les personnes qui ont assez de temps de rester à Médine, de continuer à prier dans le masjid al-nabawi avec l'assemblée à côté de son rawdha (tombeau). Mais si pour des raisons organisationnelles, le séjour sera plus court alors il faut faire preuve de compréhension et ne pas croire que la non-réalisation des quarante prières constitue un manque. En effet, la prière au masjid al-nabawi n'est ni une obligation (fardh), ni une nécessité (wajib) ni une sunna du pèlerinage. Par conséquent, l'accomplissement du pèlerinage ne doit pas être attribué à ces prières.

IHRAM ET MIQÂT

581. Est-il obligatoire de rejoindre le miqat pour chaque omra ?

Une fois que la personne a terminé sa omra, elle doit à nouveau sortir des limites (frontières) d'al-Haram et entrer dans l'état d'ihram pour faire une nouvelle omra. Le lieu le plus connu à cet égard est Tan'im où se trouve la mosquée d'Aïcha (Qasani, Badâi, II, 167).

582. La ville de Djeddah se trouve-t-elle dans les limites du miqât, les personnes qui résident en dehors des limites du miqat peuvent-elles se mettre en état d'ihram à Djeddah ?

Ceux qui vivent dans des villes et des pays extérieurs au miqat sont appelés « âfâqis ». Pour ceux qui se rendent au Hijaz parmi les âfâqis dans le but de faire un pèlerinage ou une omra, le Prophète (s.a.w.) avait déterminé des lieux pour entrer en état d'ihram selon leur région ou pays d'origine. Ces lieux sont appelés « miqat » et ils sont au nombre de cinq. D'après Ibn Abbas (r.a.) : « **Le Prophète (s.a.w.) fixa comme miqat Dhou al-Houlayfa pour les gens de Médine, al-Juhfa pour les gens de Syrie, Qarnu 'l-Manazil pour les gens de Najd et Yalamlam pour les gens du Yémen. Ce sont là les miqat des habitants de ces pays et de ceux qui y viennent sans être de leurs habitants, et ce pour ceux qui veulent accomplir le hajj ou la omra** » (Boukhari, Hajj, 7-13, Jazâu's-Sayd, 18; Muslim, Hajj, 11-18; Abu Daoud, Manâsik, 9; Nasai, Manâsik, 17-23). Dans un autre hadith, « Dhât-u-'Irq » y a été ajoutée pour les Irakiens (Abu Daoud, Manâsik, 8). Si l'itinéraire du futur pèlerin ne passe pas par ces points, celui entre en état d'ihram au niveau de ces limites.

Djeddah, selon la majorité des oulémas, est considéré comme figurant dans al-Hill (dans le miqat) (Ibn Abidin, Raddul-Muhtar, III, 482, 625). En conséquence, les âfâqis ne peuvent pas entrer à l'état d'ihram à Djeddah. Ceux qui viennent du nord et de l'ouest, par mer ou par air, doivent entrer en état d'ihram avant de dépasser la limite de Juhfah.

583. Quel est le jugement concernant la prière d'Ihram?

Pour la personne qui entre en état d'ihram, exécuter deux rak'a (unité) de prière est une sunna. S'il s'agit de l'un des moments interdits, la prière d'ihram ne doit pas être faite. Au cas où elle a été oubliée d'être effectuée dans le lieu de miqat, elle peut être effectuée après être rentré à la Mecque. Et il n'engendre aucune sanction matérielle. Exécuter la prière quotidienne du moment, remplace ces deux rak'a. Durant cette

prière, il convient de réciter, après la sourate Fatiha, la sourate «al-Kafirun» dans la première rak'a, et la sourate «al-Ikhlâs » dans la seconde rak'a (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 246).

584. Quel est le verdict d'entrer à La Mecque sans être dans l'état d'ihram?

La personne qui veut entrer dans la zone de al-Haram doit passer le miqat en état d'ihram quelque soit le but de son entrée selon l'école Hanafite et dans le cas où elle veut réaliser le pèlerinage ou la omra selon l'école Chafiite. Si une personne désirant faire le pèlerinage ou la omra a franchit la limite du miqat sans entrer en état d'ihram peu importe la raison, et si avant de commencer l'un des rituels du pèlerinage elle retourne aux bornes du miqat définis pour les âfâqis et se met en état d'ihram puis entre à nouveau dans la zone, elle ne subira aucune punition. Si elle ne retourne pas, selon les Hanafites, elle entrera en état d'ihram dans l'endroit où elle se trouve et égorgera un mouton ou une chèvre (Qasani, II, 164-165; Nawawi, al-Majmu VII, VII, 10-14). Ceci est le sacrifice de compensation. Ces sacrifices peuvent être abattues pendant les jours de fête ou d'autres jours, à condition qu'elles soient égorgées à l'intérieur des limites de al-Haram (Marghinani, al-Hidaya, II, 492-493; Nawawi, al-Majmû', VII, 499).

585. Que doit effectuer une personne qui, malgré être entrée dans l'état d'ihram pour la omra et sans avoir effectué de tawaf ou de sa'y, s'est habillé d'un vêtement, sans excuse apparente, pendant la durée d'une journée ou d'une nuit ?

La personne qui se trouve dans ce cas doit d'abord enlever son vêtement, entrer en état d'ihram, et faire le tawaf et le sa'y. Cependant, comme elle a porté un vêtement durant une journée ou une nuit alors qu'elle était en état d'ihram, il lui incombe un sacrifice de compensation (égorger un mouton ou une chèvre) (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 488, 577).

Selon l'école Chafiite, la durée d'une journée ou une nuit n'est pas nécessaire pour qu'il y ait compensation ; la personne qui est dans ce cas a le choix entre l'une des mesures compensatoires suivantes : le sacrifice (égorger un mouton ou une chèvre), un jeûne de trois jours ou une aumône d'un montant de six zakat al-fitr (Nawawi, al-Majmu', VII, 383 ; Ramli, Nihayatu'l-Muhtaj, III, 358; Dimyâtî, Hashiyatu l'aneti't-talibin, II, 540-541; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382).

586. Que doit faire une personne qui est dans l'état d'ihram et qui porte un vêtement ou sous-vêtement cousu?

Dans le cas où une personne qui est en état d'ihram porte, durant une journée ou une nuit, des vêtements ou des sous-vêtements cousus, elle doit égorger un ovin, c'est-à-dire un animal de petit bétail. Si la durée passée avec ces vêtements est moins qu'un jour ou une nuit, elle verse la Sadaqa al-fitr (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 488, 577). Selon les écoles Chafiite, Hanbalite et Malikite, la personne qui porte un vêtement, quelle que soit la durée, est obligée de soit sacrifier un ovin, soit jeûner trois jours soit verser l'aumône à six pauvres. La durée d'une journée ou d'une nuit n'est pas requise pour qu'il y ait compensation (Nawawi, al-Majmu VII, VII, 383; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382).

587. Que doit faire une personne qui, en raison de sa maladie, a porté des vêtements pendant une journée sans avoir accompli de tawaf ou de sa'y ?

La personne qui porte des vêtements à cause de sa maladie, se met en état d'ihram dès qu'elle est guérie, et effectue le tawaf et le sa'y. Dans ce cas, elle peut choisir entre le sacrifice de petit bétail, un jeûne de trois jours et donner de l'aumône à six pauvres (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 506; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 754; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 151-152,385).

588. Que doit faire une personne ayant enfilé un vêtement sans s'être rasée alors qu'elle est arrivée à l'état de sortir de l'ihram?

Pour sortir de l'ihram, il faut se raser les cheveux. Celui qui porte des vêtements sans se raser, même s'il arrive au stade de sortir de l'ihram, aura commis un interdit de l'ihram. S'il est resté habillé pendant un jour ou une nuit, sa compensation sera le sacrifice de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre); si la durée passée en vêtement est moins qu'un jour ou une nuit, il faut verser l'aumône à un montant équivalent d'un fitr (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, III, 488, 577).

Selon l'école Chafiite, ladite personne peut choisir entre faire un sacrifice de petit bétail, un jeûne de trois jours ou donner l'aumône d'un montrant de six sadaqa al-fitr (Nawawi, al-Majmu', VII, 367-368, 383; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382).

589. Que doit faire une personne qui, après être entré en état d'ihram et sans réaliser aucun rituel du pèlerinage, se rase les cheveux ?

Après être entré en état d'ihram pour le pèlerinage, la personne qui se rase sans faire aucun rituel du pèlerinage, ne sera pas sorti de l'état d'ihram par le rasage, mais aura commis un interdit de l'ihram. Si une telle personne a rasé la totalité ou au moins un quart de ses cheveux, il lui incombe un sacrifice compensatoire d'un petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre), si elle a rasé moins de cette quantité, il lui faut la Sadaqa al-fitr (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 579, 580).

Selon l'école Chafiite, ladite personne peut choisir entre faire un sacrifice de petit bétail, un jeûne de trois jours ou donner l'aumône d'un montrant de six sadaqa al-fitr (Nawawi, al-Majmu', VII, 367-368, 371, 376; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382).

590. Que doit faire une personne qui, étant en état d'ihram, s'est rasée ou bien épilé les poils pubiens ou ses aisselles?

Selon l'école Hanafite, si une personne qui est en état d'ihram s'est rasée au moins le quart des cheveux ou de sa barbe, ou bien s'est épilée au moins une aisselle ou bien la totalité de ses poils pubiens devra faire le sacrifice de compensation (égorger un mouton ou une chèvre) (Mawsili, al-Ishâr, I, 502).

Selon l'école Chafiite, ladite personne peut choisir entre faire un sacrifice de petit bétail, un jeûne de trois jours ou donner l'aumône d'un montrant de six sadaqa al-fitr (Nawawi, al-Majmu', VII, 367-368, 371, 376; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382).

591. Que doit faire une personne qui a rasé sa barbe alors qu'elle se trouvait en état d'ihram ?

Selon l'école Hanafite, si une personne en état d'ihram s'est rasée au moins le quart de sa barbe, devrait sacrifier un petit bétail en compensation (égorger un mouton ou une chèvre) (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 579). Selon les sectes Chafiite, Hanbalite et Malikite, ladite personne peut choisir entre le sacrifice, le jeûne de trois jours ou donner la sadaqa à six pauvres (Nawawi, al-Majmu', VII, 247, 367-368, 372; Ibn Qudama, al-Mughni, V 381-382).

592. Quel est le jugement concernant une personne qui étant en état d'ihram s'est coupée les ongles ou bien a arraché un ongle cassé ?

Il est interdit de couper les ongles quand on est en état d'ihram. Si une personne coupe son ongle, une compensation est requise. Celle-ci varie en fonction de la quantité coupée : si, en une seule fois (au même endroit au même moment) tous les ongles ou tous les ongles d'une main ou d'un pied ont été coupés, un sacrifice de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre) est requis. Si tous les ongles d'une main ou d'un pied ne sont pas coupés, mais seulement certains, l'aumône est donnée pour chaque ongle coupé. Si tous les ongles d'une main ou d'un pied sont coupés à des endroits et à des moments différents, il faut une compensation distincte pour chacun. Si le montant total de l'aumône à donner dépasse la valeur d'un mouton ou d'une chèvre, au lieu de verser une aumône pour chaque ongle, on peut faire un sacrifice de petit bétail pour l'ensemble. Il n'y a pas de compensation pour l'ongle qui tombe par lui-même ou pour avoir arraché ou coupé un ongle qui s'est cassé par lui-même (Sarakhshî, al-Mabsût, IV, 77; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 502).

593. Y a-t-il une sanction pour une personne qui s'est rasée avant d'avoir égorgé son sacrifice lors du pèlerinage ?

Le jugement concernant le respect de l'ordre entre lapider la stèle d'Aqaba, faire le sacrifice et se raser est controversée parmi les imams. Poursuivre cet ordre est nécessaire (wajib) selon l'imam Abu Hanifa, par conséquent ne pas respecter l'ordre engendre le sacrifice compensatoire. Selon l'imam Abu Yusuf, l'imam Muhammad et des imams d'autres écoles, c'est une sunna. Si cet ordre n'est pas respecté, aucune compensation n'est requise (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 480, 505). Compte tenu des difficultés actuelles, on peut dire qu'il convient d'agir dans cette perspective.

594. Que doit faire la personne qui, après le tawaf al-omra et avant le sa'y, est sorti de l'état d'ihram en se rasant la tête ?

Selon l'école Hanafite, la personne qui avec l'intention de faire une omra, entre en état d'ihram et se rase sans faire de sa'y après le tawaf al-omra, sera considérée comme sortie de l'état d'ihram. Dans ce cas, elle fait le sa'y de l'omra, mais comme il est nécessaire (wajib) de faire le sa'y de l'omra en état d'ihram, un sacrifice compensatoire lui sera nécessaire (égorger un mouton ou une chèvre) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 504).

Selon les écoles Chafiite, Malikite et Hanbalite, puisque le sa'y est l'un des piliers (rukhn) de la omra, la personne qui se rase ne sera pas considérée sortie de l'état d'ihram, mais ayant commis un interdit de l'ihram. Dans ce cas, si elle s'est vêtue, il faut qu'elle se drappe à nouveau de l'ihram et elle accomplit le sa'y de la omra et ensuite se rase et sort de l'état d'ihram. En outre, il lui incombe deux compensations pour s'être rasée avant le temps de sortir de l'ihram (avant le sa'y) et pour avoir enfilé des vêtements. En ce qui concerne la compensation, elle a le choix entre soit deux sacrifices de petit bétail soit six jours de jeûne ou une aumône équivalent à douze fitr (Ibn Rushd, Bidâya, I, 366).

595. Que doit faire une personne qui, ayant accompli le sa'y sans avoir effectué de tawaf, est sortie de l'état d'ihram en se rasant ?

Si avant le tawaf on procède au sa'y puis on se rase, alors le sa'y effectué n'est pas valide. En effet, pour que le sa'y soit valide, il doit être effectué après un tawaf accompli (Qasani, Badâi', II, 134). Par conséquent, la personne dans cette situation ne serait pas considérée sortie de l'ihram, mais comme ayant transgressé un interdit de l'ihram. Une telle personne commence donc d'abord par faire le tawaf, puis répète le sa'y, ensuite sort de l'état d'ihram. En outre, puisqu'elle s'est rasée avant de sortir de l'état d'ihram et comme, par conséquent, elle a violé un interdit de l'ihram, il lui incombe un sacrifice compensatoire (égorger un mouton ou une chèvre) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 502).

Selon l'école Chafiite, elle doit choisir entre soit un sacrifice de petit bétail, soit trois jours de jeûne soit une aumône à un montant équivalent à six fitr (Nawawi, al-Majmu VII, VII, 247, 367-368).

596. Que doit faire une personne qui, n'ayant pas effectué de tawaf ou de sa'y, est sortie de l'état d'ihram en se rasant ?

La personne qui se rase sans faire le tawaf et le sa'y ne sera pas considérée comme sortie de l'état d'ihram, mais comme ayant transgressé un interdit de l'ihram. Une telle personne compensera sa transgression selon la nature de celle-ci (couper les ongles, porter des vêtements, se raser, se parfumer, relations sexuelles, etc.) (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 502). En outre, si elle s'est habillée, elle enlève son vêtement, se vête des draps d'ihram, puis effectue son tawaf et son sa'y.

597. Que doit faire une personne qui a fait le tawaf et le sa'y de la omra mais a oublié de se raser ?

La personne qui s'est mise en état d'ihram pour la omra, qui a effectué son tawaf et son sa'y mais qui a oublié par la suite de se raser, doit se raser immédiatement au moment où elle s'en souvient. Si elle a transgressé un interdit de l'ihram pendant ce temps, elle doit compenser sa transgression en fonction de la nature de celle-ci.

598. Est-il nécessaire d'appliquer une sanction à une personne qui, après avoir effectué le tawaf et le sa'y, a retardé le rasage ?

La personne qui, malgré qu'elle a accompli le tawaf et le sa'y, a retardé son rasage, est acceptée comme étant toujours en état d'ihram. Par conséquent, les interdits de l'ihram continuent jusqu'à ce qu'elle se rase. Si elle n'enfreint aucun interdit de l'ihram pendant cette période, aucune compensation n'est requise. Toutefois, en cas de violation, elle doit compenser sa transgression en fonction de la nature et du nombre de celle-ci.

599. Une personne étant en état d'ihram, peut-elle raser une personne qui s'apprête à sortir de l'état d'ihram ?

Dans le pèlerinage ou la omra, une personne qui arrive au stade de sortir de l'état d'ihram, peut, sans être rasé et sortie de l'état d'ihram, raser une autre personne en état d'ihram ou non ; et aucune compensation n'est requise pour cela. Cependant, il n'est pas permis à une personne qui est en état d'ihram et n'est pas encore arrivée à la fin du rituel, de raser une autre personne, que celle-ci soit en état d'ihram ou non. Si elle rase —que ça soit sous l'ordre de la personne rasée ou non-, elle doit verser l'aumône à un montant équivalent à un fitr et la personne qui s'est fait rasé en état d'ihram doit égorger un petit bétail à la personne rasée (Marghinani, al-Hidayah, II, 400).

Selon l'école Chafiite, une personne qui n'est pas encore arrivée au stade de sortie de l'état d'ihram n'a pas besoin de faire une compensation quelconque pour avoir raser les personnes qui ne sont pas en état d'ihram. Mais si elle rase une personne en état d'ihram, alors elle doit payer une fidya. Si c'est la personne rasée qui avait demandé le rasage, alors c'est elle qui paie la fidya. La fidya consiste en l'un des trois suivants : le sacrifice de petit bétail, trois jours de jeûne ou un aumône

d'un montant équivalent à six fitr (Nawawi, al-Majmu VII, VII, 344 à 345; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 386).

600. Lorsque le moment est venu, est-il possible de sortir de l'état d'ihram en se rasant la barbe ?

Pour sortir de l'état d'ihram, il faut se raser les cheveux. Si la personne se rase d'abord la barbe, elle n'est pas considérée comme ayant quitté l'état d'ihram; si tout ou au moins un quart de la barbe est rasée, un sacrifice compensatoire (égorger un mouton ou une chèvre) est requis (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 579, 580).

Selon l'école Chafiite, elle doit choisir entre soit un sacrifice de petit bétail, soit trois jours de jeûne soit une aumône à un montant équivalent à six fitr (Nawawi, al-Majmu, VII, 367-368, 372 ; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 381-382)

601. Quel est le jugement concernant l'utilisation de crème pour cheveux ou autres par une personne étant en état d'ihram ?

Si la personne qui en état d'ihram met de la crème, de l'huile, du gel, de la brillantine sur la totalité de ses cheveux, sa barbe ou autre, ou bien si elle les teint avec du henné, de la coloration ou chose similaire, elle doit effectuer un sacrifice compensatoire (égorger un mouton ou une chèvre) ; si elle les applique non pas à la totalité mais à une partie, elle devrait donner l'aumône d'un montant équivalent à un fitr (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 501).

Selon l'école Chafiite, le henné ne nécessite aucune compensation, mais pour les autres, une compensation est nécessaire et, dans ce cas, la personne doit choisir entre le sacrifice, le jeûne de trois jours ou l'aumône d'un montant équivalent à six fitr (Nawawi, al-Majmu VII, VII, 383).

Les remèdes, les pommades ou les crèmes et les huiles sans odeur appliqués pour le traitement ne nécessitent pas de punition.

602. Une personne étant en état d'ihram peut-elle utiliser du savon ou bien du détergent en se lavant ou en lavant des vêtements ?

Il est interdit d'utiliser du parfum/une odeur tant que l'on se trouve en état d'ihram. Si une personne applique une substance odorante sur un membre en entier ou dans une quantité égale à un membre sur son corps, il doit faire un sacrifice compensatoire d'un petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre), si elle l'applique dans une quantité moindre

qu'un membre, elle doit donner une aumône d'un montant équivalent à six fitr. Les produits de nettoyage contenant des odeurs, tels que le savon parfumé ou les lingettes humides, sont utilisés pour le ménage plutôt que pour se parfumer. Par conséquent, bien qu'il est recommandé d'utiliser des produits de nettoyage sans odeur, l'utilisation des produits susmentionnés en état d'ihram ne nécessite aucune compensation.

603. Comment doivent être les chaussures d'une personne en état d'ihram? Cette personne peut-elle porter des sandales avec sangle ?

Il faut que le talon et le talus soient découverts et que la partie supérieure des pieds ne soit pas recouverte complètement lorsqu'on est en état d'ihram. Pour cela, on porte des sandales ou claquettes ou similaires qui ne recouvrent pas complètement les pieds et dont l'arrière est ouvert. Des sandales avec sangle peuvent être portées. La personne qui porte des chaussures normales alors qu'elle a la possibilité de porter ceux dont on vient de citer, aura commis un interdit de l'ihram. Sa compensation varie en fonction de la durée chaussée (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 499-500).

604. Y a-t-il un changement dans le nombre de compensations que doit accomplir une personne qui, ayant l'intention d'effectuer le pèlerinage al-Qiran transgresse une obligation liée à l'ihram ?

Selon l'école Hanafite, si une personne qui effectue un pèlerinage al-Qiran a commis l'une des interdictions de l'ihram, il lui incombe deux sanctions, dont l'une est pour l'ihram de la omra et l'autre pour l'ihram du pèlerinage (Marghinani, al-Hidaya, II, 455). Selon les Chafiites, une seule sanction serait suffisante.

TAWAF ET SA'Y

605. Qu'est ce que le Tawaf et combien de types de tawaf existe-t-il ?

En tant que terme lié au pèlerinage, le tawaf signifie tourner sept fois autour de la Ka'ba, en commençant au niveau de la Pierre noire dite « Hajar al-aswad » et en prenant la Ka'ba à sa gauche. Chacun de ces tours est appelé chawt. Il ressort du verset suivant que le tawaf doit être faite autour de la Ka'ba : «**Qu'ils fassent les circuits autour de l'Antique Maison (al-Bayt al-'Atiq)** » (al-Hajj, 22/29).

Dans une classification selon le statut juridique, il existe quatre types de tawaf à savoir fardh (obligatoire), wajib (nécessaire), sunna

(prophétique) et nafl (surrogatoire), et sept types de tawaf selon une classification par la forme de pratique qui sont « qoudoum », « al-ifadha », « wada », « omra », « nadhr », « nafl » et « tahiyya ». Même si leur statut juridique et leur nom sont différents, l'exécution, les obligations (les conditions et les piliers), les nécessaires et les sunna de tous ces tawafs sont identiques.

Les types de tawafs selon leur mise en pratique :

Tawaf al-qoudoum : Le sens lexical de «qoudoum» est venir ou arriver quelque part. En termes de pèlerinage, c'est le premier tawaf de ceux qui font le « pèlerinage ifrad » lorsqu'ils viennent à la Mecque. Faire cet tawaf est une sunna. Les personnes qui sont en état d'ihram avec l'intention d'accomplir le pèlerinage d'Ifrad mais sont allées directement à Arafat sans s'arrêter à La Mecque et les femmes dont les menstrues ne sont pas finies ne sont pas obligées de faire le tawaf al-qoudoum.

Tawaf al-ifadha : Le tawaf al-ifadha ou tawaf al-hajj est le pilier (rukhn) du pèlerinage. Il y a consensus entre les savants sur le fait que le tawaf mentionné dans le verset «**Qu'ils fassent les circuits autour de l'Antique Maison (al-Bayt al-'Atiq)** » (al-Hajj, 22/29) s'agit de ce tawaf là. Puisque l'ordre « Qu'ils fassent les circuits » dans le verset est une expression générale, tout pèlerin qu'il soit Mecquois ou non, doit faire ce tawaf. Pour que le tawaf al-ifadha soit valide, il faut que :

La station à Arafat (al-wuqūf bi 'Arafa) soit accomplie

Le tawaf soit accompli dans son temps déterminé

Le moment du tawaf al-ifadha commence le premier jour de la fête, avec le commencement de l'aube véridique (fajr as-sadiq) selon l'école Hanafite, après minuit selon les écoles Chafiite et Hanbalite, avec le lever du soleil selon l'école Malikite. Cependant, il est plus vertueux que ce tawaf soit réalisé après avoir accompli la lapidation de la stèle d'Aqaba, le sacrifice et le rasage. Selon la majorité, il n'y a aucune limite pour le dernier moment du tawaf al-ifadha. Il peut être fait jusqu'à la fin de la vie. Celui qui rentre dans son pays sans avoir fait le tawaf et qui revient plus tard et effectue son tawaf, alors le tawaf al-ifadha sera considérée accomplie et ce retard n'entraîne aucune punition (Mawardi, al-Hâvi, IV, 192; Qasani, Badâi', II, 132; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 345; Aliyyū'l-Qârî, Fathu bâbi'l-'inâya, I, 665).

Cependant, l'interdiction des rapports sexuels continue jusqu'au tawaf al-ifadha.

Tawaf al-wada : C'est le dernier tawaf que les pèlerins âfâqis (venant de l'extérieur des limites du miqat) doivent faire avant de quitter

la Mecque, et est également appelée le tawaf al-sadr (séparation). Le tawaf al-wada est l'un des nécessaires (wajib) principal du pèlerinage. Le Prophète (s.a.w.) a commandé « **L'un de vous ne part pas sans avoir** visité une dernière fois la Ka'ba. » (Muslim, Hajj, 379). Les femmes qui ont leurs règles et qui doivent quitter la Mecque avant la fin de leur période ou celles qui sont en période de lochies ne font pas le tawaf al-wada et il ne leur incombe aucune compensation (Sarakhsi, al-Mabsût, III, 195; Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 377).

Tawaf al-omra : Le tawaf al-omra est l'une des obligations de la omra selon toutes les écoles. Le moment du tawaf al-omra commence après l'entrée en état d'ihram pour la omra. Il n'y a pas de limite pour le dernier temps. Il peut être fait à tout moment durant le temps où on est en état d'ihram.

Tawaf an-nadhr (vœu) : Il est nécessaire que la personne qui a fait vœu de faire le tawaf de la Ka'ba accomplisse cet engagement. Si le tawaf an-nadhr a été formulé avec une condition de temps, alors il faut respecter son engagement au moment déterminé.

Tawaf an-nafl (surérogatoire) : Les tawafs exécutés en dehors des tawafs fardh (obligatoire) et wajib (nécessaire) pendant le temps passé à La Mecque sont appelés des tawafs an-nafl (tatawwu).

Selon l'avis du compagnon Abdullah b. Abbas, des tabi'in Atâ b. Abi Rabah, Saïd b. Jubayr et Mujahid b. Jabr, il est plus vertueux pour ceux qui ne sont pas de la Mecque de faire des tawafs an-nafl plutôt que de faire des prières surérogatoires au Masjid al-Haram pendant leur séjour à la Mecque. Il est plus approprié pour ceux qui ne sont pas de la Mecque de faire le tawaf an-nafl plutôt que de faire une omra surérogatoire pendant leur séjour à La Mecque (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 516, 517).

Tawaf Tahiyat al-Masjid : Il est moustahab de faire le « tawaf Tahiyat al-Masjid » pour ceux qui ne sont pas obligés de faire les tawafs al-qoudoum, al-ifadha, al-omra, al-wada et an-nadhr, pour saluer le masjid chaque fois qu'ils se rendent au Masjid al-Haram. Faire l'un de ces tawafs cités ci-dessus, est considéré comme avoir fait le tawaf Tahiyat al-Masjid (Ibnu'l Humâm, Fath, II, 454).

606. Est-il possible d'effectuer le tawaf al-ifadha sans être en état d'ihram?

Le tawaf al-ifadha (le tawaf qui est obligatoire) peut se faire soit en ihram soit sans ihram.

607. Que faut-il faire s'il manque un chawt (tour) dans le tawaf ?

Selon les Hanafites, les quatre premiers chawt du tawaf sont fardh (obligatoire) et les trois autres sont wajib (nécessaire). Par conséquent, le tawaf de celui qui accomplit les quatre premiers chawt sera valide. Si les chawt restés sont exécutés plus tard selon la procédure, il ne faut pas une punition. Si ces trois chawt qui sont wajib ne sont pas exécutés, il faut un sacrifice compensatoire de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre) puisqu'un wajib a été abandonné (Marghinani, al-Hidaya, II, 414).

Dans les trois autres écoles, il est fardh (obligatoire) de compléter le tawaf en sept chawt. Sinon le tawaf sera invalide (Ibn Juzay, al-Qavānīn, p. 243; Shirbīnī, Mughni'l-Muhtāj, I, 708).

608. Que doit faire une personne dont les ablutions s'annulent durant le tawaf ?

Les ablutions sont wajib (nécessaire) durant le tawaf pour les Hanafites et fardh (obligatoire) pour les autres écoles. Si celui qui a fait le tawaf sans les ablutions n'a pas encore quitté la Mecque, il doit refaire le tawaf et s'il est rentré dans son pays, il lui incombe un sacrifice compensatoire de petit bétail (Qasani, Badāi', II, 130; Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 503-505). La personne dont les ablutions sont rompues durant le tawaf, arrête le tawaf, refait ses ablutions et continue le tawaf de là où elle s'est arrêtée ; si elle veut, elle peut recommencer le tawaf.

Selon les autres écoles, le tawaf fait sans ablution est invalide et il doit être absolument refait (Shirbini, Mughni'l-Muhtāj, I, 706).

609. Les ablutions d'une personne qui effleure la main d'une femme en entrant et en sortant de la mosquée al-Haram ou en effectuant le tawaf, sont-elles annulées ?

Selon l'école Hanafite, les ablutions ne s'annulent pas lorsqu'il y a contact entre les mains des hommes et celles des femmes (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 54). Selon l'école Chafiite, les ablutions s'annulent. Cependant, les Chafiites peuvent imiter l'école Hanafi à ce sujet.

610. Que doit faire une personne dont les ablutions sont annulées lors du tawaf al-omra, mais qui, ayant réalisée le tawaf et le sa'y, ne se souvient pas à quel tour ses ablutions ont été rompues ?

Le tawaf doit être effectué en état d'ablution et le sa'y doit être effectué après un tawaf valide. Lorsqu'on ne sait pas dans quel chawt les

ablutions se sont rompues, l'annulation de l'ablution est estimée au premier chawt. Dans ce cas, la personne fait les ablutions et refait le tawaf et le sa'y. Sinon il lui incombe un sacrifice compensatoire de petit bétail (Mawsili, al-Ihtiyar, I, 503). Selon l'école Chafiite, comme le tawaf réalisé sans ablution est invalide, il faut refaire le tawaf et le sa'y (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 706). Cependant, si le tawaf est effectué en ablution, mais cette dernière s'est annulée pendant le sa'y, ce dernier sera valide, car avoir les ablutions pendant le sa'y est sunna.

611. Que doit faire une personne qui a accompli le tawaf al-omra sans avoir fait ses ablutions ou avec des ablutions annulées et non renouvelées ?

Effectuer le tawaf en état d'ablution est wajib (nécessaire). Effectuer le tout ou une partie du tawaf al-omra, même un chawt, en état de janaba (impureté rituelle), en période lochies ou de menstrues ou sans les ablutions nécessite un sacrifice compensatoire de petit bétail. Cependant, faire à nouveau le tawaf en état d'ablution et sans sortir de l'état d'ihram élimine la punition (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 503).

Selon les autres écoles, le tawaf fait sans ablution est invalide et il doit être absolument renouvelé (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, I, 706).

612. Une personne de rite Hanafite peut-elle imiter une personne de rite Chafiite, lorsque durant le tawaf al-omra ou bien al-ifadha, sa main, son nez ou bien un autre organe saigne ?

Si une personne de rite Hanafite saigne pendant le tawaf, ses ablutions sont annulées. Dans ce cas, ce qui lui reste à faire est de renouveler ses ablutions et d'accomplir son tawaf en reprenant de là où elle s'est arrêtée ou en reprenant du début. Si elle continue son tawaf al-omra ou al-ifadha sans les ablutions, il lui incombe un sacrifice compensatoire de petit bétail. Si elle refait ses ablutions et refait le tawaf, la punition sera annulée.

Si refaire les ablutions s'avère difficile pour cause de maladie, de vieillesse ou de bousculade excessive, alors la personne Hanafite peut continuer son tawaf en imitant l'école Chafiite.

613. Est-il possible de faire la prière de tawaf pendant les moments makruh pour prier ?

Selon l'école Hanafite, il est préférable de faire la prière de tawaf tout de suite après le tawaf, tant qu'il n'est pas question des moments interdits de prière (Karahā). S'il est question des moments interdits, alors la prière est reportée à un moment ultérieur (Haddad, al-Jawhara, I, 83). Selon l'école Chafiite, exécuter la prière de tawaf pendant les temps interdits ne pose pas de problème (Nawawi, al-Majmu', VIII, 57).

614. Le tawaf est-il valide s'il est fait en marche arrière ?

Le tawaf doit être refait s'il est réalisé en marche en arrière. Si ce n'est pas refait, il faut un sacrifice compensatoire de petit bétail (Qasani, Badâi', II, 130).

Selon l'école Chafiite, le tawaf exécuté de cette manière ne sera pas valide (Chafii, Umm, II, 452). Si certains chawt sont accomplis de cette façon, il est suffisant de refaire ces chawts.

615. Où s'effectue la prière du tawaf ?

Bien qu'il soit préférable de faire la prière du tawaf au Maqâm Ibrahim, il est également possible de la faire dans un endroit approprié dans al-Haram afin de ne pas déranger ceux qui font le tawaf (Qasani, Badâi' , II, 148). Si cela n'est pas non plus possible, cette prière peut être exécutée en dehors de al-Haram. Ce qui importe c'est d'éviter de déranger ceux qui font le tawaf en voulant à tout prix exécuter cette prière dans le Maqâm Ibrahim.

616. Est-il possible de faire un tawaf lors des moments makrouh pour prier ?

Il est possible de faire le tawaf lors des moments makrouh pour prier (Karahā) (Nawawi, al-Majmu VI, VIII, 57). Cependant, selon les Hanafites, accomplir la prière du tawaf lors de ces moments est makrouh (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 135).

617. Est-il correct d'effectuer plusieurs tawaf sans réaliser la prière de tawaf ?

La prière de tawaf est wajib (nécessaire) selon les Hanafites. Cependant, comme elle n'est pas une nécessité du tawaf, mais une nécessité du pèlerinage, sa non-exécution n'empêche pas la validité du tawaf.

La personne qui fait successivement plus d'un tawaf doit faire la prière de deux rak'a (unité) à la suite de chaque tawaf. Selon les Hanafites, effectuer deux tawaf l'une après l'autre sans effectuer la prière de tawaf est makrouh (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 356). Selon les Chafiïtes ce n'est pas un problème (Nawawi, al-Majmu, VIII, 54).

618. Est-il possible de faire la prière du tawaf après la prière al-Fajr ?

Selon l'école Hanafite, exécuter la prière du tawaf lors des moments où il est makrouh de prier, est jugé makrouh. C'est donc makrouh de faire la prière du tawaf après la prière al-Fajr. Pour exécuter la prière du tawaf, il faut attendre après le lever du soleil que le temps interdit prenne fin (Sarakhsî, al-Mabsût, I, 150 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 267). Selon les autres écoles, la prière du tawaf peut se faire à tout moment. Les Hanafites peuvent agir selon le jugement des autres écoles sur cette question.

619. Ceux qui se trouvent à la Mecque pour le Hajj ou la omra, après avoir effectué la omra, pour les jours restants doivent-ils plutôt effectuer une nouvelle omra ou plutôt des tawaf an-nafl (surrogatoire) ?

Il est permis que les pèlerins qui effectuent le pèlerinage Tamattou refassent une omra après avoir fait une omra et avant de se mettre en état d'ihram pour le pèlerinage, avant la station à Arafa (al-wuqûf bi 'Arafa). Cependant, il est meilleur pour ces personnes de faire des tawaf plutôt qu'une omra. Pour ceux qui font la omra pendant la saison d'omra, il sera plus vertueux de faire des tawaf même s'il leur est permis de faire, en sortant des limites de al-Haram, une deuxième, troisième, etc. omra.

620. Que faut-il faire lorsque les chawt du sa'y sont incomplets ?

Aller une fois entre Safa et Marwa s'appelle chawt. Il faut aller quatre fois de Safa à Marwa et trois fois de Marwa à Safa pour un sa'y. Selon l'école Hanafite, il est fardh (obligatoire) de faire les quatre premiers chawt du sa'y et le compléter à sept est wajib (nécessaire). La personne qui a délaissé les trois derniers chawt doit compléter les chawt restants. Pour chaque chawt non accompli, il convient de donner une aumône d'un montant équivalent à « un fitr » (Qasanî, Badâi', II, 134; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 515, 590).

Selon les écoles Chafiite, Malikite et Hanbalite, compléter à sept chawt est une condition. Si un chawt est manquant, le sa'y ne sera pas valide (Mawardi, al-Hâwî, IV, 155 ; Ibn Rushd, Bidaya, I, 345 ; Ibn Qudama, al-Mughni, V, 236-237).

621. Que doit faire une personne qui, après avoir réalisé un tawaf invalide, a réalisé le sa'y ?

Le sa'y n'est pas un rituel indépendant. Il doit être fait après un tawaf valide. À cet égard, dans le cas où le sa'y n'est pas valide, il doit être refait après un tawaf valide (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 250 ; Mawardi, al-Hâwî, IV, 157).

622. Que doit faire une personne dont les ablutions sont annulées pendant le sa'y ?

Faire le sa'y en état d'ablution est l'une des sunna du sa'y. Le faire exprès sans ablution est makrouh. Cependant, si l'ablution d'une personne est annulée pendant le sa'y, après avoir fait le tawaf, son sa'y sera valable (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 272).

623. Le sa'y d'une personne qui, sans excuse, le réalise sur un fauteuil roulant, est-il valide ?

Selon les écoles Hanafite et Malikite, faire le sa'y en marchant est wajib (nécessaire) pour celui qui en est capable. Selon cela, faire le sa'y sur un fauteuil roulant malgré avoir la force physique, nécessitera un sacrifice compensatoire de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre). Les personnes malades, âgées et handicapées qui ne peuvent pas marcher peuvent l'effectuer sur un fauteuil roulant (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 471 472).

Selon les écoles Chafiite et Hanbalite, faire le sa'y en marchant est une sunna. Bien que le faire sur un fauteuil roulant soit makrouh, cela n'exige pas de punition (Nawawi, al-Majmu, VIII, 75).

624. Y a-t-il une prière à effectuer après l'accomplissement du sa'y ?

Il n'y a pas de prière à faire après le sa'y de pèlerinage et d'omra.

625. Que doit faire un couple ayant eu des rapports conjugaux après avoir accompli le tawaf et le sa'y de la omra, mais sans être sorti de l'état d'ihram en se rasant ?

La omra des conjoints qui, après avoir exécuté le tawaf et le sa'y d'omra et avant de se raser et de quitter l'ihram, ont eu des rapports

sexuels sera valide. Cependant, il leur faudra un sacrifice compensatoire de petit bétail (al-Fatawa'l-Hindiyya, I, 269).

626. Quel est la sagesse de saluer et d'embrasser la Pierre noire (Hajar al-aswad) ?

La légitimité de saluer et d'embrasser la Pierre noire (Hajar al-aswad) est fixée par les pratiques du Prophète (s.a.w.) et de ses compagnons (Boukhari, Hajj, 60; Muslim, Hajj, 249-250).

Sur la base de ces pratiques, les spécialistes du fiqh ont convenu que saluer Hajar al-Aswad conformément à la Sunna (istilâm) en la touchant et en l'embrassant est sunna (Ibn Rushd, Bidaya, I, 340 ; Jaziri, al-Mazâhibu'l-arba, I, 592). Prononcer le Takbir en saluant Hajar al-Aswad est accepté louable pour la même raison (Boukhari, Hajj, 62).

En se basant sur les riwaya (transmission) qui relate le fait de toucher et embrasser Hajar al-aswad durant le tawaf, il n'est pas correct de considérer cette pratique comme une expression de respect envers Hajar al-aswad, en dédiant un caractère sacré à cette pierre. On peut dire que, comme beaucoup de pratique et cérémonie dans le rituel du pèlerinage, ceci a un sens symbolique et dévotionnel comme faire revivre la pratique d'Abraham et du Messenger d'Allah (s.a.w.), souligner l'importance du pèlerinage et montrer la soumission au commandement d'Allah sur cette question, exprimer par certains comportements apparents les conditions spirituelles et profondes telles que la servitude et l'obéissance. En ce qui concerne Hajar al-Aswad, l'affirmation de Omar confirme cette approche : **« Par Dieu ! Je sais bien que tu n'es qu'une pierre qui ne peut ni nuire ni être utile... Et si je n'avais vu le Prophète te toucher, je ne t'aurais pas touché. »** (Boukhari, Hajj, 57).

Hajar al-Aswad est embrassée s'il n'y a pas beaucoup de monde et si se rapprocher d'elle est possible; au cas où il n'y aurait aucune possibilité de l'embrasser, cette sunna se pratique en levant les mains de loin et en la saluant en disant «Bismillahi Allahu Akbar » (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, III, 504, 505). Il n'est pas permis de bousculer les autres pour embrasser Hajar al-Aswad et que soient mélangés les femmes et les hommes. Ne pas pouvoir la toucher ne constitue pas une défaillance dans le tawaf.

LAPIDATION DE SATAN ET IMMOLATION DU SACRIFICE AU HAJJ

627. Est-il possible de lapider la stèle d'Aqaba le premier jour de la fête avant minuit?

Selon l'école Hanafite, le moment de lapider la stèle d'Aqaba commence le premier jour de la fête à partir de l'aube véridique (fajr as-sadiq) et se poursuit jusqu'à l'aube véridique du deuxième jour. Conformément à cela, la lapidation faite avant le fajr as-sadiq n'est pas valide et il faut le refaire dans les temps impartis. Si les pierres ne sont pas jetées pendant ce temps, il faudra un sacrifice compensatoire de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre). Selon l'imam Abu Yusuf et l'imam Muhammad, les pierres qui ne sont pas lancées à temps peuvent être lancées par la suite, jusqu'à la fin de la fête et aucune punition n'est requise pour cela (Sarakhsi, al-Mabsut, IV, 64).

Selon les écoles Chafiiite et Hanbalite, la lapidation de la stèle d'Aqaba commence à partir de la nuit (à minuit) qui relie le jour d'Arafa au premier jour de la fête et continue jusqu'au coucher du soleil le même jour. Les pierres qui doivent être lancées durant ce temps déterminé seront valables si elles sont jetées jusqu'au coucher du soleil du quatrième jour de la fête et aucune punition n'est requise pour cela (Ramli, Nihayatu'l-Muhtaj, III, 307-308). Aujourd'hui, en raison des contraintes organisationnelles, des bousculades et autres difficultés, cette approche peut être adoptée.

628. Comment s'effectue le rattrapage pour les cailloux qui n'ont pas été lancés en temps?

Dans la lapidation, il est essentiel que la pierre de chaque jour soit lancée dans son temps. Cependant, il est wajib (nécessaire) de relancer dans le temps de lancement, les pierres qui n'ont pas été jetées à temps pour quelque raison. La durée de lapidation se termine au coucher du soleil du quatrième jour de la fête.

Selon l'imam Abu Hanifa et l'imam Malik, même si elles sont lancées pendant les jours de lapidation, il faudra une punition pour les pierres qui n'ont pas été jetées au temps. Selon l'imam Abu Yusuf et l'imam Muhammad, si le rattrapage est fait pendant la période de lapidation, il ne faut pas une punition (Sarakhsi, al-Mabsut, IV, 64-65).

Selon les Chafiiites et les Hanbalites, si les pierres qui ne sont pas jetées en temps sont lancées avant le coucher du soleil du quatrième jour de la fête, cela n'est pas considéré comme un rattrapage, mais une

exécution. Il ne faut pas de punition pour ce retard (Ramli, *Nihayatu'l-Muhtaj*, III, 307-308).

629. Que doit effectuer une personne qui a été obligée de quitter la Mecque en raison d'une excuse avant d'avoir accompli la lapidation de Satan?

La maladie, la vieillesse, l'invalidité, la faiblesse et donc le risque d'être blessé, l'obligation de quitter la Mecque sans terminer la lapidation de Satan à cause d'une excuse, etc. sont des excuses légitimes. Ceux qui ont une telle excuse peuvent faire exécuter la lapidation aux autres par procuration. Ceux qui ont la procuration jettent d'abord leurs propres pierres, puis les pierres de leurs mandataire (Nawawi, *al-Majmu VI, VIII*, 243-245).

630. Au Hajj, à quel moment s'effectue l'immolation du sacrifice?

Selon l'école Hanafite, le sacrifice est égorgé les trois premiers jours de la fête. Il ne peut pas être égorgé avant ces jours. Selon l'imam Abou Hanifa, s'il est ajourné et égorgé plus tard, un sacrifice compensatoire de petit bétail sera exigé (égorger un mouton ou une chèvre). Selon l'imam Muhammad et l'imam Abu Yusuf, aucune punition ne sera pas requise (Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, IV, 39, 40).

Selon l'école Chafiite, le sacrifice de Tamattou peut être égorgé après avoir accompli la omra, avant d'entrer en état d'ihram pour le pèlerinage. Il n'y a pas de limite de temps pour l'égorgement de ce sacrifice. Mais l'égorger lors des jours de fête sera plus vertueux (Nawawi, *al-Majmu*, VII, VII, 183-184).

Selon les Hanafites, même si égorgé le sacrifice surérogatoire (*annafl*) lors des jours de fête est plus préférable, il peut être égorgé plus tôt (Marghinani, *al-Hidayah*, II, 492; Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, IV, 39). En dehors de cela, les sacrifices votif et de compensation peuvent être égorgés après que le motif les rendant nécessaire (*wajib*) soit apparu, soit lors des jours de fête soit pendant les autres jours (Marghinani, *al-Hidayah*, II, 492; Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, IV, 39).

Selon les Chafiites, une fois que le motif se réalise, le sacrifice de compensation peut être égorgé soit lors des jours de fête soit les autres jours, tandis que les sacrifices votifs et de *tatawwu* (*mandoub*) ne peuvent être égorgés que pendant les jours de fête (Nawawi, *al-Majmu*, VII, VII, 498-500).

Selon les Chafiïtes, le sacrifice de fawat (le sacrifice qui doit être égorgé par la personne qui est entrée en état d'ihram mais qui n'a pas pu effectuer la station à Arafat (al-wuqûf bi 'Arafat) et qui refait le pèlerinage et égorger son sacrifice l'année suivante) est égorgé lors de l'année du pèlerinage rattrapé. Selon les Hanafites, il n'est pas nécessaire d'égorger un sacrifice à cause du fawat (Nawawi, al-Majmu', VII, 499; Marghinani, al-Hidayah, II, 478).

La personne mouhsar (qui est incapable d'aller au pèlerinage ou à l'omra en raison d'un obstacle qui s'est produit contre son gré après être entré en état d'ihram) égorge immédiatement le sacrifice et quitte l'état d'ihram dès qu'elle se rend compte qu'elle ne peut pas effectuer le pèlerinage. Cependant, selon l'imam Abu Yusuf et Muhammad des Hanafites, le sacrifice d'ihzar n'est égorgé que pendant les trois premiers jours de la fête. Égorger le sacrifice d'ihzar dans la région de al-Haram est nécessaire (wajib) selon les Hanafites, tandis qu'il ne l'est pas selon les Chafiïtes (Marghinani, al-Hidayah, II, 471).

631. Pour une personne partie au Hajj, est-il possible d'immoler ses sacrifices du Hajj dans son lieu d'habitation ?

Les pèlerins qui ont l'intention de faire le pèlerinage Tamattou ou al-Qiran doivent égorger les animaux dans la région al-Haram pour remercier Dieu de leur avoir accordé le pèlerinage et l'omra à la même saison (al-Baqara, 2/196; al-Ma'idah, 5/95). Il n'est pas valable que ce sacrifice soit égorgé en dehors de la zone al-Haram car elle n'a aucun lien avec le sacrifice dit 'udhiyya' (de la fête) égorgé au cours de la fête (Marghinani, al-Hidayah, II, 493). De même, les sacrifices de compensation relatifs au pèlerinage et à l'omra doivent être égorgés dans la zone al-Haram.

632. Une personne ayant réalisé le rituel du Hajj, est-elle obligée d'immoler un sacrifice en plus dans son lieu d'habitation ?

Si la personne qui est en ihram pour le pèlerinage est mousafir (voyageur) à la Mecque, il y a consensus sur le fait que le sacrifice d'udhiyya ne lui est pas wajib (nécessaire). Il existe un différend entre les juristes Hanafites sur le point de savoir si le sacrifice d'udhiyye est wajib ou non si cette personne n'est pas mousafir.

Selon l'opinion de préférence, la personne qui est en train d'exécuter le pèlerinage n'est pas obligée d'égorger, qu'elle soit mousafir ou non (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 457). Cependant, rien n'empêche un mousafir d'égorger un sacrifice seul ou avec les résidents (muqim).

Selon l'école Chafite, le sacrifice d'udhiyya est une sunna mouakkada pour tous ceux qui ont la possibilité de l'effectuer, qu'ils soient ou non en pèlerinage, qu'ils soient ou non mousafir (Nawawi, el-Mecmû', VIII, 383).

ENVOYER UNE AUTRE PERSONNE AU HAJJ

633. Est-il possible de faire le Hajj par procuration? Quelles en sont les conditions?

Si celui qui est obligé de faire le pèlerinage est incapable de le réaliser en raison d'un problème de santé, de vieillesse, il (mandant) peut faire un pèlerinage par procuration en envoyant une autre personne à sa place (mandataire). Tout comme il est possible que ces personnes envoient quelqu'un à leur place (badal) de leur vivant, il est également possible qu'il formule la demande à ses héritiers qu'un pèlerinage par procuration soit effectué après leur mort (Qasani, Badâi', II, 212). Ce jugement est fondée sur des hadiths. Le Prophète (s.a.w.) a répondu aux personnes qui ont demandé si elles pouvaient effectuer un pèlerinage à la place de leurs parents décédés, qu'elles pourraient le faire pour les membres de famille (Boukhari, Hajj, 1; Muslim, Hajj, 407; Tirmidhi, Hajj, 86-87; 9-10).

Pour qu'une personne puisse effectuer un pèlerinage en envoyant quelqu'un (badal) à sa place, les conditions suivantes doivent être remplies :

- a) Le pèlerinage doit être prescrit obligatoire à celui (mandant) qui veut envoyer quelqu'un en son nom.
- b) Le mandant doit être décédé ou incapable continûment d'accomplir le pèlerinage lui-même pour des raisons comme la vieillesse ou la maladie sans espoir de guérison.
- c) Le mandant doit être musulman, sain d'esprit et ayant atteint la puberté.
- d) Les frais de séjour du mandataire doivent être à la charge du mandant.
- e) Le mandataire ne devrait pas être soumis à d'autres frais que ceux du séjour.
- f) Le mandant doit avoir demandé au mandataire de faire le pèlerinage en son nom. Le pèlerinage accompli sans permission ou testament pour le compte d'une personne ne sera pas valide et ne comptera pas comme le pèlerinage de la personne pour lequel il est réalisé. Cependant, le pèlerinage de l'héritier exécuté en nom de son testateur est exclu

de cette disposition. Même s'il n'existe pas un testament du défunt, le pèlerinage exécuté en son nom sera valide.

g) Le pèlerin mandaté doit effectuer personnellement le pèlerinage.

h) Quand il se met en état d'ihram, le pèlerin mandaté ne doit formuler l'intention qu'au nom du mandant.

i) Le pèlerin mandaté doit obéir à la demande du mandant et effectuer le pèlerinage qu'il souhaite.

j) Le pèlerin mandaté doit commencer le voyage de pèlerinage du lieu où se trouve le mandant.

k) Le pèlerin mandaté ne doit pas accomplir de omra pour son propre compte sans avoir accompli le rituel à exécuter pour le mandant (Qasani, Badâi', II, 212-215 ; Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IV, 14-18).

634. Une personne n'étant pas partie au Hajj, peut-elle partir au Hajj à la place d'une autre personne ?

Une personne qui n'est pas partie au pèlerinage auparavant peut faire un pèlerinage par procuration. Le fait que le Prophète (s.a.w.) a donné l'accord, sans émettre aucune condition, de faire le pèlerinage au nom des parents ou proches décédés ou âgés et qu'il n'a pas fait part de quelconque propos selon lesquels les personnes mandatés devaient avoir déjà fait un hajj auparavant, soutiennent ce jugement (Boukhari, Hajj, I; Muslim, Hajj, 407; Tirmidhi, Hajj, 86-87).

Cependant, il est préférable d'envoyer une personne qui a déjà fait son hajj car elle a de l'expérience sur le rituel.

Selon les Chafiïtes, il n'est pas permis à quelqu'un qui n'a pas effectué le pèlerinage d'être mandaté pour un pèlerinage par procuration (Qasani, Badâi' ; II, 213).

635. Peut-on effectuer le Hajj pour soi-même et pour une autre personne (par procuration) au cours de la même année ?

Dans une même année, un seul pèlerinage peut être effectué et un pèlerinage n'est pas valable au nom de deux personnes. Par conséquent, il n'est pas possible pour une personne d'effectuer la même année un pèlerinage en son propre nom et pour le compte d'une autre personne par procuration. Si la personne qui prend la procuration de quelqu'un d'autre et formule l'intention de faire un pèlerinage pour elle-même aussi, alors la procuration devient invalide car elle sort de l'ordre de son

mandant, elle fera donc le pèlerinage que pour elle. Dans ce cas, elle doit restituer l'argent qu'elle avait reçu de son mandant (Qasani, Badâi', II, 213-214).

636. Une personne qui n'a pas la force d'effectuer le Hajj en raison de sa santé, peut-elle être libérée de la responsabilité du Hajj en donnant le montant concerné en aumône, au lieu de faire faire un Hajj par procuration ?

Ce qui est principal dans les rituels obligatoires (fardh) est de les réaliser en temps demandé et selon les ordres. Un autre principe est de les réaliser soi-même. Cependant, dans certains cas, certains rituels peuvent être faits par procuration. Ceux qui sont incapables d'effectuer le pèlerinage, dont l'état de santé se dégrade ou qui ne peuvent pas se rendre en pèlerinage en raison d'une vieillesse excessive, peuvent envoyer à leur place un mandataire en payant les frais du pèlerinage. Ils ne sont pas considérés comme ayant rempli leur devoir de pèlerinage en donnant de l'argent aux organismes de bienfaisance ou aux pauvres comme aumône. Celui qui agit de la sorte n'aura pas accompli sa responsabilité de pèlerinage mais recevra seulement les mérites (thawab) de son aumône (Marghinani, al-Hidayah, II, 483).

637. La personne envoyée au Hajj (mandataire) à la place de quelqu'un d'autre (mandant) doit-elle débiter le voyage sacré à partir de la ville du mandant ? Est-il possible de désigner comme mandataire une personne qui réside à la Mecque ou bien à Médine ?

Etant donné que la personne qui envoie une autre par procuration allait débiter son voyage, si elle le faisait elle-même, de son propre lieu de résidence, il faut que la personne désignée (mandataire) commence le voyage du lieu de résidence du mandant. Par conséquent, si la personne qui envoie le mandataire, sans préciser le lieu, dit « Fais un pèlerinage pour moi » ou bien si elle ne peut pas se rendre au pèlerinage et formule un vœu qui est « Un pèlerinage pour moi doit être fait », cela est compris comme « Que le pèlerinage soit exécuté de mon pays ». Si la personne décède pendant le voyage de pèlerinage et demande que quelqu'un d'autre soit envoyé en son nom, le mandataire doit commencer le voyage du lieu où le mandant est décédé, selon l'imam Abu Yusuf et l'imam Muhammad. Toutefois, si le tiers de l'héritage du défunt ne suffit pas pour effectuer le pèlerinage depuis son lieu de résidence, la personne mandatée doit commencer le voyage à partir du lieu où le tiers

de l'héritage suffira (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 524-526). La question de charger un mandataire de La Mecque ou de Médine devrait également être examinée dans ce cadre.

638. Celui qui, avant la station à Arafat, se trouve dans le coma et est sur le point de mourir, est-il possible de lui désigner un mandataire du lieu où il se trouve ?

Un mandataire peut être désigné pour les malades qui n'ont aucun espoir de guérison et de sortir du coma, à partir du lieu où ils se trouvent.

639. Pour quel type de hajj, le mandataire doit-il formuler son intention ?

Le mandataire doit formuler l'intention de faire le pèlerinage souhaité par son mandant. Si le mandant lui a simplement dit « d'effectuer le pèlerinage » sans spécifier le type de pèlerinage, le mandataire devrait formuler l'intention de faire un pèlerinage Ifrad. S'il l'a laissé libre en disant « fais ce que tu préfères », il peut formuler l'intention de faire ce qu'il souhaite (Ibn Abidin, Raddul-Mukhtâr, IV, 14-18).

640. Que faut-il si une personne mandatée pour le hajj Tamattou effectue la omra pour sa propre personne?

La personne envoyée en tant que mandataire doit d'abord accomplir la tâche confiée par le mandant et ne pas s'opposer aux conditions de ce dernier. En cas d'opposition, il poursuit son pèlerinage et rend à son retour l'argent qu'il reçoit; il aura fait le pèlerinage en son nom (Qasani, Badâi', II, 212-215). Étant donné que le pèlerinage Tamattou est un rituel dans lequel la omra et le pèlerinage sont exécutés ensemble, si le mandataire fait la omra pour son propre compte, il aura fait le pèlerinage pour lui-même; il doit donc rendre l'argent de son mandant.

Cependant, une fois que le mandataire accomplit le rituel de pèlerinage, il peut faire une omra en son propre nom, à condition qu'il assume lui-même les frais supplémentaires.

641. La personne mandatée pour accomplir le Hajj de quelqu'un d'autre, doit-elle immoler un sacrifice en son propre nom aussi ?

Les personnes qui viennent au pèlerinage en dehors de la Mecque, qu'elles le fassent en leur nom ou par procuration, ne sont pas obligées

d'égorger le sacrifice spécial de fête appelé le sacrifice 'udhiyya' (Qasani, Badâi', v, 63). Cependant, les pèlerins qui veulent faire un sacrifice d'udhiyya en tant que sacrifice surérogatoire peuvent le faire à la Mecque ou dans leur pays d'origine.

642. Une personne partie au hajj comme employé, dont les dépenses sont prises en charge par l'organisme concerné, peut-elle en même temps effectuer un hajj par procuration au nom d'une autre personne ?

Le Hajj est un rituel à la fois physique et financier. Pour que le devoir de pèlerinage obligatoire sur le mandant soit considéré comme étant accompli par le mandataire, les frais de pèlerinage du mandataire doivent être assumés par le mandant. Si une personne mandate quelqu'un pour effectuer un pèlerinage, mais que ce mandataire paie son propre argent, ce pèlerinage n'est pas celui du mandant, mais de celui qui paie les frais (Qasani, Badâi'-II, 213). En outre, il est clairement indiqué dans les sources du fiqh qu'il n'est pas permis que le mandataire reçoive un paiement autre que les frais de pèlerinage du mandant, et qu'il doit restituer au mandant le montant restant après avoir dépensé l'argent reçu pour les dépenses du pèlerinage (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IV, 17-20).

À cet égard, il n'est pas permis à une personne qui part en pèlerinage comme un employé des affaires religieuses ou autre organisme quelconque d'effectuer le pèlerinage pour le compte d'autrui. Toutefois, un tel employé peut effectuer le pèlerinage, sans prendre aucun paiement, pour ses proches tels que sa mère, son père qui sont décédés sans faire de pèlerinage ou qui ont une excuse de ne pas pouvoir se rendre en pèlerinage, sous condition de donner une procuration (Qasani, Badâi' , II, 213).

QUELQUES SUJETS CONCERNANT LES FEMMES POUR LE HAJJ ET LA OMRA

643. Une femme mariée, peut-elle sans l'autorisation de son mari ou bien sans l'accompagnement de son mahram partir au Hajj ou à l'Omra?

Les rituels qui sont obligatoires dans notre religion sont des rituels individuels que doivent accomplir tout homme ou femme remplissant les conditions requises. Il n'est pas permis aux époux de faire obstacle les uns aux autres dans l'exécution de ces rituels. Toutefois, selon les

écoles Hanafite et Hanbalite, une femme doit disposer de moyens financiers suffisants pour le séjour au pèlerinage ainsi que de la présence d'un mahram pour l'accompagner (Ibn al-Humam, Fath, II, 425; Ibn Qudama al-Mughni, V, 30-31). Selon les Chafiites, au moins trois femmes de confiance peuvent partir en pèlerinage, même si elles n'ont pas de conjoint ou de mahram. Selon l'école Malikite, une femme peut y aller seule si elle fait partie d'un groupe fiable. Toutefois, il est recommandé de faire partie d'un groupe formé de femmes (Ibn Qudama, al-Mughni, V, 30-31; Shirbīnī, Mughni'l-Muhtaj, I, 681-682; Dasūkī, Hāshiya, II, 9-10).

À cet égard, selon l'école Hanafite, il n'est pas approprié pour une femme mariée d'aller en pèlerinage si elle n'a pas de mahram avec qui aller. Cependant, avec la permission et le consentement de son mari, il est possible d'imiter les écoles Chafiite et Malikite et y aller sans mahram et avec une organisation de pèlerinage fiable. D'autre part, si elle a un mahram et si elle porte les autres conditions, son mari ne peut l'empêcher de partir en pèlerinage qui est obligatoire. Il n'en a aucun droit (Ibn Qudama, al-Mughni, V, 31). Comme la omra n'est pas obligatoire, une femme ne peut pas y aller sans la permission de son mari, même si elle a un mahram avec elle.

644. Les pertes de sang durant la ménopause empêchent-elles l'accomplissement du rituel de Hajjet Omra ?

Pendant la période de passage vers la ménopause, des irrégularités menstruelles et des changements dans le cycle peuvent se produire. Dans les sources du fiqh, il est indiqué que le sang provenant d'une femme est menstruation si elle a moins de cinquante ans (Ibn Abidin, Rad-du'l-Muhtar, III, 515). Cependant, cette disposition ne repose pas sur un verset ou un hadith, mais sur les connaissances médicales de l'époque. De nos jours, les médecins déclarent qu'une femme ménopausée peut avoir ses règles au cours de la première année de sa ménopause. Une femme dans cette situation ne peut pas faire les choses qu'une femme menstruée n'a pas le droit de faire. Cependant, le sang qui survient après une année écoulée est accepté comme le sang d'excuse (istihadha). Dans ce cas, il convient que la femme soit examinée par un gynécologue pour que ce dernier détermine si le saignement est du sang menstruel ou d'excuse.

645. Que doit faire une femme qui passe le miqat et entre à la Mecque, sans être en état d'ihram en raison des menstrues ou lochies ?

Selon l'école Hanafite, quelque soit le but, et selon l'école Chafiite, toute personne qui veut entrer dans la zone al-Haram pour effectuer un pèlerinage ou une omra doit passer du lieu de miqat en état d'ihram. Pour celui qui passe la limite de miqat en allant au pèlerinage ou à l'omra sans entrer en état d'ihram quelque soit la raison, une punition n'est pas nécessaire s'il retourne dans un lieu de miqat des âfâquis, entre en état d'ihram avant de commencer l'un des rituels du pèlerinage. S'il ne vas pas là-bas, il entre en état d'ihram par là où il se trouve et égorge un sacrifice de mouton ou de chèvre à cause de ce comportement (Qasani, Badâi', II, 164-165; Nawawi, al-Majmû', VII, 10-15). Les menstrues ou les lochies ne sont pas un empêchement pour entrer en état d'ihram. Par conséquent, une femme qui se trouve dans cet état doit entrer en état d'ihram sans dépasser les limites de miqat en formulant son intention et en invocant la talbiya et sans faire la prière d'ihram. Une femme en cycle menstruel est soumise aux dispositions sur lesquelles tous les autres pèlerins sont liés, sauf le tawaf (Boukhari, Haidh, 1).

646. Une femme ayant envisagé un Hajj Tamattou ou bien al-Qiran peut-elle directement se rendre à l'Arafat si elle ne peut réaliser la omra en raison de ses menstrues ?

Selon l'école Hanafite, les femmes qui ne peuvent pas effectuer le tawaf de l'omra après être entrées en état d'ihram pour l'omra afin d'effectuer le pèlerinage Tamattou et qui ne peuvent pas être purifiées avant le moment de monter à Arafat, annulent l'ihram de l'omra. Lorsqu'elles se rendent à Arafat, elles entrent en état d'ihram pour le pèlerinage. Les femmes qui agissent de cette manière n'ont pas besoin de faire un sacrifice puisqu'elles font dans ce cas le pèlerinage Ifrad. Après le pèlerinage, elles rattrapent l'omra qu'elles ont annulé. Ils leur incombent alors un sacrifice compensatoire de petit bétail (Mawsili, al-Ikhtiyar, I, 498-499).

En effet, pendant le pèlerinage d'adieu du Prophète (s.a.w.), Aïcha a eu ses règles après son arrivée à la Mecque sans faire l'omra. Comme elle ne pouvait pas se purifier jusqu'au moment du pèlerinage, le Prophète lui a dit d'annuler l'ihram de l'omra et d'entrer en état d'ihram pour le pèlerinage lorsqu'ils monteront à Arafat. Il a fait rattrapper l'omra que Aïcha n'a pas pu effectuer après le pèlerinage et Il lui a fait égorger un sacrifice (Boukhari, Haidh 1).

Selon les écoles Chafiïte, Malikite et Hanbalite, une femme dans cette situation n'annule pas sa omra, formule l'intention pour le pèlerinage al-Qiran et se rend à Arafat pour y réaliser la station (al-wuquf). Au retour d'Arafat, elle fait un tawaf et un sa'y avec l'intention de pèlerinage et d'omra. En outre, elle égorge un sacrifice pour le pèlerinage al-Qiran (Nawawi, al-Majmu, VII, VII, 170-171).

647. Une femme ayant accédé au mont Arafat en étant réglée, peut-elle quitter l'état d'ihram après avoir effectué les stations d'Arafat et Muzdalifah et après avoir lapidé Satan ?

Se purifier du hadas (taharatou hadath) n'est pas requis pour faire les stations (al-wuquf) à Arafat et à Muzdalifah, pour la lapidation et pour sortir de l'état d'ihram. Selon cette affirmation, une femme qui se rend à Arafat en état de menstrues peut sortir de l'état d'ihram en faisant la lapidation et en coupant ses cheveux après les stations à Arafat et Muzdalifah.

648. Une femme qui, malgré l'utilisation de pilules pour retarder les règles, a des tâches de sang, peut-elle effectuer la omra ou le tawaf al-ifadha ?

Même si les menstrues des femmes en âge de menstruations ne sont pas en couleur de sang mais floue, selon l'opinion de préférence, que ce soit au début ou à la fin du cycle menstruel, ces saignements sont acceptés comme menstrues. Selon l'école Hanafite, les jours de menstruation des femmes sont au moins trois et au maximum dix jours. La période de pureté entre les deux cycles est au moins quinze jours (Marghinani, al-Hidayah, I, 215; Mawsili, al-tihtiyar, I, 99).

Selon les informations fournies par les médecins, les médicaments pour retarder le cycle menstruel peuvent ne pas toujours être efficaces. Par conséquent, il est possible d'avoir ses règles même si un médicament est utilisé. Selon cela, même si une femme prend un médicament pour retarder ses règles et si ce médicament reste inefficace et s'il se produit un saignement de couleur des menstrues 15 jours après la fin de la période précédente et qu'il dure au moins trois jours, elle sera acceptée comme étant réglée. Dans ce cas, aucun tawaf al-ifadha ou de omra ne peut être réalisée. Toutefois, si le saignement en question dure plus de dix jours, il sera considéré comme du sang d'excuse et non comme du

sang de règle après le dixième jour, donc il n'y aura un inconvénient de faire de tawaf.

Selon les spécialistes, de tels médicaments contenant de l'hormone progestérone peuvent parfois avoir comme effet secondaire des tâches qui ne sont pas considérées comme des menstrues. Dans ce cas, selon le fiqh, lesdites tâches sont acceptées comme une situation d'excuse (istihādha) et sont traitées en conséquence. Une femme dans cet état (istihadha) fait ses prières et ses jeûnes. Cependant, il est préférable de consulter un spécialiste pour déterminer le type de saignement et de tâches.

649. Que doit faire une femme qui est sortie de l'état d'ihram en se coupant les cheveux après avoir effectué le tawaf et sa'y de l'omra en étant réglée ?

Comme se purifier du hadas (taharatou hadath) est une nécessité du tawaf (Qasani, Badāi ' , II, 129), il incombe un sacrifice compensatoire de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre) à la femme qui sort de l'état d'ihram en faisant le tawaf et sa'y et coupe ses cheveux alors qu'elle a ses règles.

Selon l'école Chafiite, se purifier du hadas est une condition de validité du tawaf. Pour cette raison, une femme qui est dans cette situation doit refaire le tawaf et le sa'y après qu'elle se purifie. De plus, puisqu'elle s'est coupée les cheveux avant le moment de quitter l'ihram, elle a le choix entre soit un sacrifice compensatoire de petit bétail (égorger un mouton ou une chèvre), soit trois jours de jeûne soit une aumône d'un montant de six fitr.

650. Que doit faire une femme, dont les règles sont finies mais la durée maximale des menstrues non achevée, qui a effectué les rituels du Hajj et de la omra, et est sortie de l'état d'ihram en se coupant les cheveux, et aperçoit par après des tâches de sang ?

Pour une femme dans cette situation remarque par après des tâches, elle doit attendre que l'un des deux cas de figures-ci se présentent : Si les tâches s'arrêtent dans la période maximale des règles (10 jours/240 heures), alors ils sont considérés comme des règles. Dans ce cas, comme la femme n'a pas respecté la condition de purification du tawaf qui est l'une des nécessités de ce dernier, elle doit égorger un mouton ou une chèvre comme compensation. Si ces tâches ne cessent pas au bout de 10

jours/240 heures qui est donc la période maximale de menstruation, les tâches observées sont considérées comme du sang d'excuse (istihadha). Les rituels accomplis dans cet état seront valides.

651. Une femme devant quitter la Mecque avant la fin de ses règles, peut-elle dans cette situation effectuer le tawaf al-ifadha ?

Les femmes qui entrent en état d'ihram lors de leur période ou bien qui ont leur période après être entrées en état d'ihram, peuvent effectuer tout le rituel du pèlerinage en dehors du tawaf. Car le Messager d'Allah a affirmé à Aïcha : « **Ceci est une chose que Dieu a décidé envers les filles d'Adam... Fais ce que fait tout pèlerin, sans toute fois tourner autour du Temple** » (Boukhari, Haidh, 1)

Une femme qui a eu ses règles avant de faire la tawaf al-ifadha doit rester à La Mecque jusqu'à se purifier, puis après la purification elle doit effectuer le tawaf. Dans ce cas, retarder le tawaf al-ifadha à après les jours de fête ne nécessite pas une compensation.

Si elle n'a aucune possibilité de rester à la Mecque, selon l'école Hanafite, comme la purification n'est pas obligatoire (fardh) mais nécessaire (wajib), elle fait le tawaf al-ifadha, mais comme compensation, elle doit égorger un chameau ou un animal de gros bétail. Si elle trouve l'occasion et fait le tawaf en étant purifié, alors la compensation ne lui est plus obligatoire (Qasani, Badâi', II, 129).

Selon l'école Chafiiite, le tawaf d'une femme au cours de ses règles n'est absolument pas valide. Elle doit être faite après la purification (Nawawi, al-Majmu', VIII, 14, 17). Selon certaines sources des écoles Hanbalite et Malikite, si la menstruation est interrompue et si la femme envisage que cela est la fin de ses règles, elle se purifie et fait le tawaf. Ensuite, si elle a à nouveau des saignements au cours de sa période menstruelle, ses règles se poursuivent après la période de purification intermédiaire. Par conséquent, aucune punition n'est requise. Il serait approprié qu'une femme informe de sa situation les personnes compétentes et agisse en fonction de la réponse de ces dernières (Sahnûn, al-Mudawwana, I, 152 ; Hattâb, Mawâhib, I, 53 ; Ibn. Qudama, ash-Sharhu'l-kabîr, I, 346).

652. Faut-il une sanction pour une femme, dont le convoi va quitter la Mecque et qui ne peut réaliser la tawaf al-wada en raison de ses menstrues ?

Il n'est pas nécessaire que les femmes qui sont en période de règles ou de lochies fassent le tawaf al-wada. Elles peuvent quitter la Mecque sans faire le tawaf al-wada (Marghinani, al-Hidaya, II, 360). Une femme qui ne peut pas faire le tawaf al-wada à cause de cette situation n'aura aucune punition.

653. Une femme dans l'état d'ihram peut-elle changer de vêtement ?

Il n'y a aucun inconvénient à ce que les femmes entrées en état d'ihram pour le pèlerinage ou la omra changent de vêtements.

654. De quelle longueur les femmes doivent-elles se raccourcir les cheveux pour sortir de l'état d'ihram ?

Il suffit à une femme entrée en état d'ihram pour sortir de l'ihram de couper les pointes de ses cheveux de la longueur d'un bout d'un doigt (Qasani, Badâi', II, 141).



LE SACRIFICE





LE SACRIFICE

LA NATURE ET LE STATUT JURIDIQUE DU SACRIFICE

655. En quoi consiste le rituel du sacrifice et quel est son verdict ?

Le mot « qurban » (sacrifice) signifie dans le lexique « se rapprocher, la chose qui permet le rapprochement à Allah », et dans la terminologie religieuse, il désigne le fait d'égorger un animal ayant certains critères et convenablement à certaines mesures, dans l'intention d'effectuer un rituel religieux afin de se rapprocher d'Allah et d'obtenir son agrément, et symbolise la bête immolée dans cet objectif (Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, IX, 452). Le sacrifice effectué lors de la fête du sacrifice se nomme *udhiyya*, tandis que celui effectué au *hadj* se nomme *hady*.

La pratique du sacrifice permet au musulman sain d'esprit, libre, résident (*muqim*) et riche selon les critères fixés par la religion, d'obtenir l'agrément d'Allah, de se rapprocher d'Allah et de venir en aide à ceux qui n'ont pas pu égorger d'animal, faute de moyens financiers (Sarakhsi, *al-Mabsut*, XII, 8; Ibn Nujaym, *al-Bahr*, VIII, 197). Il existe dans l'esprit de ce rituel un rapprochement à Allah et un dévouement pour le peuple. Le sacrifice est la manifestation que le musulman est prêt à sacrifier toute sa fortune dans le chemin qui mène à Allah lorsque cela est nécessaire.

Selon la majorité des écoles, il fait partie de la *sunna* d'égorger le sacrifice dit *udhiyya* (Ibn Rushd, *Bidaya*, I, 429). Tandis que selon l'avis de préférence de l'école Hanafite, le sacrifice est *wajib* (Marghinani, *al-Hidaya*, VII, 146). Quelque soit son statut juridique, le sacrifice occupe depuis des siècles une place importante dans la vie religieuse des musulmans comme un rituel fort symboliquement.

656. **Quel est le fondement religieux du sacrifice ?**

Le sacrifice est un rituel fixé par le Coran, la Sunna et l'Ijma. Il existe des preuves dans le Coran selon lesquelles le rituel du sacrifice est légitime. Il est indiqué clairement que le prophète Ibrahim a sacrifié à la place de son fils Ismail, un animal qui leur a été accordé comme fitya (qurban) (as-Sâffât, 37/107).

Il existe aussi d'autres versets qui mentionnent la légitimité du sacrifice : **« pour participer aux avantages qui leur ont été accordés et pour invoquer le nom d'Allah aux jours fixés, sur la bête de cheptel qu'Il leur a attribuée, «Mangez-en vous-mêmes et faites-en manger le besogneux misérable » (al-Hajj, 22/28), « A chaque communauté, Nous avons assigné un rite sacrificiel, afin qu'ils prononcent le nom d'Allah sur la bête de cheptel qu'Il leur a attribuée » (al-Hajj, 22/34), « Nous vous avons désigné les chameaux (et les vaches) bien portants pour certains rites établis par Allah. Il y a en eux pour vous un bien. Prononcez donc sur eux le nom d'Allah, quand ils ont eu la patte attachée, [prêts à être immolés]. Puis, lorsqu'ils gisent sur le flanc, mangez-en, et nourrissez-en le besogneux discret et le mendiant. Ainsi Nous vous les avons assujettis afin que vous soyez reconnaissants. Ni leurs chairs ni leurs sangs n'atteindront Allah, mais ce qui l'atteint de votre part c'est la piété. Ainsi vous les a-t-Il assujettis afin que vous proclamiez la grandeur d'Allah, pour vous avoir mis sur le droit chemin. Et annonce la bonne nouvelle aux bienfaisants » (al-Hajj, 22/36-37)**

Il est évident que les égorgements de bêtes dont il est question dans ces versets ne sont pas effectués pour satisfaire les besoins en viande mais sont des pratiques effectuées en vue de réaliser un rituel. Il est mis au clair avec la présence du texte dans le verset qui exprime qu'il ne s'agit pas de faire parvenir la viande et le sang à Allah mais que le principal consiste en la sincérité et la piété.

Le Prophète (s.a.w.) a accepté aussi le sacrifice comme un rituel et a également égorgé un animal en personne. Il est su que le Prophète (s.a.w.) a immolé un sacrifice tous les ans depuis que la pratique est devenue légitime et ce jusque son décès (Tirmidhi, Adâhî, 11 ; cf. Boukhari, Hajj, 117, 119 ; Muslim, Adâhî, 17).

Dans les riwayat (transmissions) qui figurent dans les sources de hadiths authentiques, le Prophète a affirmé que le plus aimable des rituels auprès d'Allah est le sacrifice, que dès l'égorgement le sacrifice sera

accepté auprès d'Allah et que l'ensemble des parties de la bête sacrifiée, y compris la corne et les ongles, seront comptabilisés dans les bonnes actions de la personne ; Le Prophète a encouragé pratiquer ce rituel pour l'agrément d'Allah (Tirmidhi, Adâhî, 1; Ibn Majah, Adâhî, 3).

Par ailleurs, depuis la deuxième année de l'Hégire jusqu'à nos jours, le fait que les musulmans égorgent des sacrifices montrent qu'il existe un consensus sur ce sujet (Ibn Qudama, al-Mughni, XIII, 360).

657. Quelles sont les personnes responsables du rituel du sacrifice ?

Le rituel du sacrifice est un rituel financier pratiqué par tous les musulmans saint d'esprit, pubères (devenus adolescents), ayant assez de biens/d'argent pour être considéré comme riche et résidents (muqim) (Marghinani, al-Hidaya, VII, 148). Les personnes qui possèdent 80.18gr d'or ou bien une fortune qui équivaut cette valeur en dehors des besoins fondamentaux et des dettes, doivent égorgé un animal comme sacrifice (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 252-256; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 452-453). Par ailleurs à l'inverse de la zakat, la condition qu'un an soit écoulé sur le nissab n'est pas une condition recherchée pour être tenu responsable du sacrifice.

658. Est-il possible de déterminer le nissab requis pour être tenu responsable du rituel du sacrifice, en se basant sur la valeur de l'argent (le métal) ?

Il est vrai que l'argent (le métal), dont la valeur a baissé de façon considérable de nos jours, a perdu sa qualité d'être une mesure de nissab. Si l'on prend comme mesure l'argent du montant du nissab, alors les bénéficiaires de la zakat seront redevables de la zakat. A partir de cette considération, il est plus convenable de prendre l'or comme mesure pour fixer la responsabilité quant aux rituels de la zakat et du sacrifice.

Dans ce contexte, la mesure d'un point de vue de la religion, de la richesse qui rend wajib (nécessaire) la pratique du sacrifice, qu'elle soit croissante (nâmi) ou non, consiste en la possession de 80.18 grammes (20 mithqal) d'or ou bien de l'argent (fortune) ou un bien de cette valeur en dehors des dettes et des besoins fondamentaux de la personne. Quelque soit le genre, une personne qui ne possède pas de bien équivalent à cette valeur n'est pas obligée d'égorgé une bête (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 252-256).

659. Est-il nécessaire que dans une famille riche l'époux et l'épouse effectuent séparément tous les deux l'immolation d'une bête ? Au sein d'un foyer, les autres membres riches d'une famille sont-ils libérés de l'obligation du sacrifice si le chef de famille égorge déjà un animal comme sacrifice ?

La responsabilité dans les rituels et les châtiments et mérites qui découlent de cette responsabilité sont individuels. Dans l'Islam, il existe le principe de séparation des biens entre les membres d'une famille. Dans une famille, si le bien de chacun, mari-femme-enfant, est déterminé séparément, alors celui-ci appartient à la personne en question.

Dans ce contexte, celui qui dans la famille possède en dehors des dettes et des besoins fondamentaux, 80.18 gr. (20 mithqal) d'or ou bien de l'argent équivaut à cette valeur, ou bien un bien ou une fortune atteignant le nissab, même s'il n'est pas de caractère croissant (nâmi), alors cette personne est considérée comme riche. Selon ces conditions, chacun des membres de la famille considéré comme riche d'un point de vue de la religion est tenu responsable quant au versement de la sadaqa al-fitr et de la pratique du sacrifice selon les Hanafites (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 452-454).

Tandis que selon les Chafiiites, il fait partie de la sunna kifaya d'égorger un animal pour la famille. Par conséquent, avec le sacrifice qu'effectue un membre de la famille, la sunna devient accomplie pour l'ensemble de la famille (Nawawi, al-Majmu', VIII, 384; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, IV, 377). Ce point de vue est plus convenable pour les familles possédant un nissab qui se situe à un niveau minimal.

660. Le voyageur est-il tenu du rituel du sacrifice ?

Le mousafir (voyageur) n'est pas responsable du sacrifice (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 576). Cependant, dans le cas où il fait le sacrifice, il en récolte les mérites. Tout comme la personne peut égorger son sacrifice dans son lieu de résidence, elle peut également effectuer le sacrifice dans le lieu où elle s'est rendue pour la fête ou pour une autre raison. Le fait qu'elle soit en voyage ne représente pas d'obstacle quant à la possibilité et à la validité d'égorger un animal.

Ceux qui égorgent une bête pendant qu'ils sont en voyage, s'ils retournent dans leur lieu de résidence pendant les jours de fête, il n'est pas nécessaire qu'ils égorgent à nouveau un animal. Il n'est pas non plus wajib (nécessaire) pour ceux qui sont partis en voyage pendant les jours

de fête, sans avoir effectué l'égorgement alors qu'ils étaient résidents (muqim) au début de la fête du sacrifice. Ceux qui n'ont pas égorger d'animal alors qu'ils étaient en voyage mais qui retournent dans leur lieu de résidence pendant les jours de fête doivent immoler une bête (Qasani, Badai', V, 63).

Selon l'école Chafiïte en particulier et ceux qui affirment que le sacrifice fait partie de la sunna, le même verdict est valable dans le cas du voyage (Nawawi, al-Majmu', VIII, 383).

661. À quel moment commence et se termine le sacrifice ?

Le temps pour l'égorgement commence après la prière de la fête pour les lieux où la prière de fête est effectuée ; pour les lieux où la prière de fête n'est pas effectuée, il commence après l'aube (au moment où la prière al-Fajr a débuté). Pour les Hanafites il se poursuit jusqu'au soir du 3ème jour de la fête (Marghinani, al-Hidaya, VII, 154). Il est possible d'égorger la bête durant cet interval, que ce soit le jour ou le soir. Cependant, il est plus convenable d'effectuer les égorgements dans la journée. Tandis que pour les Chafiïtes il est possible d'égorger jusqu'au coucher du soleil du 4ème jour (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, IV, 383; Ibn Rushd, Bidaya, I, 436).

662. À quoi faut-il faire attention lors de l'égorgement de la bête ?

Lors de l'égorgement, il faut faire attention aux points suivants :

Afin d'effectuer un égorgement conformément aux règles, il faut avoir coupé l'œsophage et la trachée et au moins l'une des deux artères. Durant un égorgement qui s'effectue de cette façon il est makrouh de couper tout de suite la moelle épinière de la bête, sans attendre l'écoulement du sang. À ce sujet, il n'y a pas de différence entre l'égorgement ordinaire et l'égorgement du sacrifice.

Il faut veiller à ne pas séparer la tête du corps avant que la bête soit morte.

Il ne faut pas causer de mal et de peine à la bête qui va être égorcée. Pour cette raison, il faut que les bêtes soient égorcées par des personnes compétentes et que la phase de l'égorgement s'effectue le plus rapidement possible.

Il faut prendre les précautions nécessaires pour la propreté de l'environnement.

Il faut faire attention au maximum à ne pas garder les bêtes côte à côte de façon à ce qu'elles aperçoivent leur égorgement.

663. Quel est le jugement concernant la prononciation du nom d'Allah et la récitation de la Basmala en immolant le sacrifice ? Quelles sont les invocations qui peuvent être récitées à ce moment ?

Il faut prononcer la Basmala en égorgeant une bête, que ce soit dans l'intention d'effectuer un sacrifice ou dans une intention quelconque. Selon les Hanafites, la viande ne peut être mangée dans le cas où la prononciation du Basmala est abandonnée volontairement au cours de l'égorgeage de la bête. Cependant si la Basmala n'est pas prononcée par mégarde et par oubli, alors la viande de cette bête peut être mangée (Qasani, Badâi, V, 46; Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 190-191). Selon les Chafiites, la viande peut être mangée même si la formulation du Basmala est abandonnée volontairement (Mawardi, al-Hawi, XV, 95; Shirâzi, al-Muhazzab, II, 885).

Lorsque la bête est égorgée, il faut prononcer trois fois "Bismillahi Allahu Akbar" et réciter les versets suivants (Samarkandi, Tuhfa, III, 66) :

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

« Dis : 'En vérité, ma Salât, mes actes de dévotion, ma vie et ma mort appartiennent à Allah, Seigneur de l'Univers.

A Lui nul associé! Et voilà ce qu'il m'a été ordonné, et je suis le premier à me soumettre' » (al-An'âm, 6/162-163)

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

« Je tourne mon visage exclusivement vers Celui qui a créé (à partir du néant) les cieux et la terre ; et je ne suis point de ceux qui Lui donnent des associés » (al-An'âm, 6/79)

664. Est-il permis de procéder à un étourdissement électrique ou par narcose de la bête ?

Notre religion a ordonné de se comporter avec bienveillance envers l'ensemble des animaux. En effet, le Prophète (s.a.w.) a ordonné de ne pas causer de peine à l'animal lors de l'égorgeage (voir. Muslim, Sayd et Zabâih, 57 ; Abu Daoud, Dahâyâ, 12). Le principal est d'égorger l'animal sacrifié selon la méthode classique. Avec ceci, il est permis d'égorger l'animal en appliquant l'électrochoc ou l'endormissement par narcose ou autres méthodes, dans l'intention de réduire les peines causées à l'animal (réduire

les maux liés à la mort) lors de l'égorgement. Cependant, il faut égorger l'animal de son cou après qu'il soit endormi et avant qu'il ne meure. Si l'animal meurt sous le choc et sans avoir effectué l'égorgement tout comme le sacrifice ne sera pas accepté, la viande non plus ne pourra être mangée (HCAR décision du 24. 02. 2010 ; cf. Majma' u'l-Fikh, Karârât ve Tevsiyât, décision du 28 juin-3 juillet 1997, p. 314-318). En effet, il faut que l'animal soit vivant lors de son égorgement afin que la viande puisse être mangée, qu'il soit pour le sacrifice ou pour la consommation ordinaire (Marghinani, al-Hidaya, VII, 133).

665. Faut-il effectuer une prière après avoir immolé le sacrifice ?

En principe, il n'y a pas de prière du sacrifice. Il n'est pas correct d'avoir une croyance ou une conviction selon laquelle cette prière est une nécessité religieuse. Cependant, en dehors des moments interdits (karaha) pour effectuer la prière, une personne peut faire autant de prières surrogatoires qu'elle le souhaite, avec ou sans raison. La personne qui a effectué l'égorgement d'un sacrifice peut effectuer une prière de deux rak'a (unité) en vue de remercier Allah pour le bien accordé dès qu'elle trouve le moment pour effectuer ce rituel.

666. Que faire de la viande de la bête ?

Le Prophète (s.a.w.) a conseillé de diviser la viande du sacrifice en trois parties, une première partie sera distribuée aux personnes nécessiteuses qui n'ont pas pu égorger de bête, une partie sera partagée avec les proches, les voisins et l'entourage, et une partie sera réservée pour la consommation familiale (Abu Daoud, Dahâyâ, 10). La totalité de la viande du sacrifice peut être gardée à la maison (Tahâwî, Sharhu ma'ani'l-athar, IV, 185). Cependant, il est plus convenable que les musulmans ayant les moyens distribuent une majorité ou la totalité des viandes de sacrifice en cette période où les personnes dans le besoin augmentent considérablement dans la communauté.

Tandis que selon l'école Chafite même s'il s'agit d'une petite quantité, il faut donner de la viande de sacrifice aux personnes dans le besoin (cf. Nawawi, al-Majmu', VIII, 413).

667. Que faire de la peau de la bête ?

La peau de l'animal doit être distribuée à un pauvre ou à un organisme caritatif. Le Prophète (s.a.w.) a ordonné à Ali lors du pèlerinage d'adieu de veiller sur les chameaux qui devaient être égorgés pour le

sacrifice, de donner comme aumône la peau et les housses qui se trouvaient sur ces chameaux et de ne rien donner de ceux-ci comme paiement pour le boucher (Muslim, Hajj, 348; Boukhari, Hajj, 120, 121; Abu Daoud, Manâsik, 21). Selon ceci, il n'est pas permis de vendre les peaux des sacrifices, ou de les donner contrepartie du prix d'égorgeement ou d'entretien de l'animal (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 203). Dans le cas où la peau est vendue, il faut donner l'argent aux pauvres (Marghinani, al-Hidaya, VII, 165).

Cependant, quand bien même il n'y a pas d'inconvénient à accorder la peau du sacrifice à un pauvre ou à un organisme caritatif, il est aussi possible de l'utiliser à la maison tel un tapis de prière, un tamis ou autre objet ménager (Qasani, Badai', V, 81; Marghinani, al-Hidaya, VII, 164).

668. Quelles sont les parties non comestibles d'une bête ? Que faut-il faire de ces organes ?

Il est considéré makrouh tahriman de manger le sang, la vésicule biliaire, les glandes, la vessie, l'organe génital et les testicules des animaux dont leur consommation est halal, qu'ils soient égorgés pour le sacrifice ou dans un autre objectif (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 553 ; al-Fatawa al-Hindiyya, VI, 495).

Dans un hadith du Prophète (s.a.w.), il est relayé qu'il n'est pas convenable de manger les organes génitaux, les testicules, l'anus, les glandes, la vésicule biliaire et la vessie des animaux dont les viandes sont comestibles (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, X, 12). Avec cela, dans les écoles Mâlikite et Chafiite il est permis de manger les testicules des animaux dont les viandes sont comestibles (Ulaysh, Sharhu minah, V, 8-9; Zakariyyâ al-Ansârî, Asna'l-matâlib, IV, 256).

Quand bien même il est préférable en raison de la santé et afin de préserver la propreté de l'environnement, d'enterrer sous la terre les parties non comestibles de l'animal qui a été égorgé pour le sacrifice ou dans un autre objectif ; il est aussi permis de les donner aux animaux comme les chats et les chiens à condition de ne pas salir l'environnement.

669. Est-il permis de payer une somme au boucher qui égorge le sacrifice ? Est-il possible de donner une partie de la viande du sacrifice ou bien de la peau en contrepartie du prix de l'égorgeement ?

L'opération d'égorgeement de l'animal ne constitue pas un rituel. Pour cette raison, il est permis au boucher de prendre une certaine somme en contrepartie de l'égorgeement. Cependant, il n'est pas autorisé de

donner en contrepartie de l'égorgement, la peau de la bête sacrifiée ou une partie de sa viande. Car dans le cas où cela est effectué, une partie des dépenses financières nécessaires pour accomplir le rituel du sacrifice sera prise en charge directement sur celui-ci. Il a été transmis que Ali a affirmé : « **Le Prophète me donna l'ordre de m'occuper des chammelles-offrandes. Il me donna l'ordre d'en distribuer la viande puis les housses et les peaux et de ne rien (en) donner pour son dépècement** » (Boukhari, Hajj, 120-121; Muslim, Hajj, 348; Abu Daoud, Manâsik, 21)

670. Est-il permis de vendre certaines parties du sacrifice telles que la viande, la peau ou les intestins de la bête ?

Tout comme il est possible que la viande du sacrifice - en partie ou en totalité - soit consommé par son propriétaire ou les membres de la famille, il est aussi possible d'en faire cadeau ou aumône à d'autres personnes dans le besoin, aussi bien riches que pauvres (Abu Daoud, Dahâyâ, 10).

Cependant, il n'est pas permis de vendre les viandes, les abats, les peaux, la laine et le lait du sacrifice (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 203). En effet, le Prophète (s.a.w.) a affirmé « **Celui qui vend la peau du sacrifice est considérée comme n'ayant pas effectué ce sacrifice** » (Bayhaqî, Sunan al-Kubra, IX, 496). Pour cette raison, dans le cas où la peau ou la viande d'un sacrifice est vendu, la somme récupérée doit être accordée comme sadaqa (Marghinani, al-Hidaya, VII, 165).

Quand bien même la peau du sacrifice peut être attribuée à un pauvre ou à un organisme caritatif, il n'y a pas d'inconvénient à l'utiliser à la maison tel un tapis de prière, un tamis ou autre objet domestique (Qasani, Badai', V, 81; Marghinani, al-Hidaya, VII, 164).

671. Une personne peut-elle se servir du lait ou de la force d'une bête qu'elle a élevée et qu'elle a décidé d'immoler en tant que sacrifice ?

Celui qui a décidé d'égorger comme sacrifice un animal qu'il a élevé lui-même, peut profiter de la force de l'animal ou de son lait s'il s'agit d'une femelle. Cependant, il n'est pas convenable de profiter du lait et de la laine d'un animal acheté pour le sacrifice avant le moment d'égorgement. Car dans ce cas à partir du moment où il a été acheté l'animal a été dédié au sacrifice. Dans le cas où il a été profité d'un animal dans ces conditions, la somme équivalente doit être accordée comme sadaqa (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 371; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 475-476).

672. En versant une aumône au lieu d'égorger une bête, le rituel du sacrifice est-il accompli ?

Tout comme il existe des formes, des conditions et des piliers pour les rituels, il existe également des sagesse, des objectifs et des règlements. Il n'est pas possible d'imaginer ces caractéristiques des rituels indépendamment les uns des autres. D'un autre côté, les rituels sont accomplis uniquement dans leurs formes recommandées (Qasani, Badai', V, 40). Il existe une forme de mise en œuvre pour chaque rituel. Et le rituel du sacrifice ne peut être accompli qu'avec l'égorgement de l'animal à sacrifier, convenablement aux règles (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 360). Le rituel du sacrifice n'est pas considéré comme accompli par le fait d'accorder la somme équivalente comme aumône. En effet, l'égorgement de l'animal fait partie des piliers (rukun) de ce rituel.

En effet, le Prophète (s.a.w.) a effectué le rituel du sacrifice en égorgeant lui-même un animal chaque année après que le sacrifice ait été rendu légitime (Boukhari, Hajj, 117, 119; Muslim, Adâhî, 17).

Le Prophète (s.a.w.) a indiqué que le rituel le plus apprécié par Allah dans la fête du Sacrifice est l'égorgement de l'animal, que le sacrifice sera accepté auprès d'Allah à partir du moment où l'égorgement a lieu et que chacune des parties de l'animal sacrifié sera comptabilisé comme une bonne action de la personne (Tirmidhi, Adâhî, 1 ; Ibn Majah, Adâhî, 3).

Aider les personnes dans le besoin et les nécessiteux sans attendre de retour, effectuer des bienfaits et des grâces dans l'intention d'avoir l'agrément d'Allah consiste en l'un des devoirs les plus importants du musulman. Il a été considéré dans notre religion comme obligatoire (fardh) d'apporter son soutien à une personne qui se trouve dans le besoin à un degré d'indigence considérable. Cependant, il n'est pas possible de présenter ces deux rituels comme l'alternative de l'une ou de l'autre. Pour cette raison, donner un animal sans qu'il y ait d'égorgement dans le cadre d'une sadaqa à une personne, ne peut remplacer le sacrifice (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 454, 463). De la même manière, par le fait de donner l'équivalent du sacrifice aux pauvres ou aux organismes caritatifs, le rituel du sacrifice ne sera pas accompli (Sarakhshi, al-Mabsut, XII, 13).

673. Est-il possible de s'associer à plusieurs pour un même bovin dans le cadre du sacrifice al-Aqiqa, du sacrifice votif, du sacrifice udhiyya et du sacrifice surérogatoire ?

Pour les sacrifices égorgés à plusieurs, il n'est pas forcément nécessaire que chacun des associés effectuent l'égorgement dans la même intention. A condition que chacun des associés participent dans l'intention d'effectuer un rituel, une partie peut envisager le sacrifice udhiyya, une autre le sacrifice votif, le sacrifice al-aqiqa ou le sacrifice surérogatoire (Qasani, Badai' V, 71).

674. Est-il plus vertueux de sacrifier une bête mâle ou femelle ?

Il est déterminé par les hadiths et les pratiques du Prophète (s.a.w.) qu'à partir du moment où les animaux de gros bétail tels que le chameau, le bœuf et de petit bétail tels que le mouton, la chèvre portent certaines conditions précises ; il est possible de les égorger qu'ils soient mâles ou femelles. Le genre de l'animal à sacrifier ne représente pas une mesure quant à la vertu du rituel du sacrifice. Cependant, il y a eu des juristes qui ont affirmé l'avis selon lequel il serait plus vertueux d'égorger la femelle du bovin (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 466-467). Il serait plus judicieux d'évaluer ce point de vue dans le cadre des conditions sociales et temporelles dans lesquelles ont vécu ces juristes. Il se peut qu'un tel avis ait été mis en avant en prenant en compte le fait que dans une société basée sur l'agriculture, il y'a plus de possibilité pour exploiter la force du bovin mâle. Mais ces points de vue ne peuvent être acceptés comme des principes immuables de la religion. Ceux-ci sont des points de vue mis en avant en prenant en compte les intérêts sociaux. De nos jours, en s'appuyant sur le même principe il serait plus convenable de choisir les bovins mâles dans le cas où le sacrifice des bovins femelles aura des effets néfastes quant à l'élevage d'animaux. Par ailleurs, le fait que l'animal à sacrifier soit mâle ou femelle ne figure pas parmi les conditions de validité du sacrifice.

675. Y a-t-il un fondement religieux du fait de ne rien manger avant l'immolation du sacrifice, le jour de la fête du Sacrifice ?

Comme il y a eu des riwaya (transmission) selon lesquels le Prophète (s.a.w.) jeûnait les neufs premiers jours du mois de Dhou al-Hijja (Abu Daoud, Sawm, 62), il est moustahab de faire le jeûne les neufs premiers jours de Dhou al-Hijja, autrement dit les neufs jours précédents la fête du

sacrifice. Le 10^{ème} jour de Dhou al-Hijja est le premier jour de la fête du Sacrifice. Et il n'est pas possible de jeûner le jour de la fête du Sacrifice (Boukhari, Sawm, 66-67; Abu Daoud, Sawm, 48). Cependant il est moustahab de ne rien manger à partir de l'imsak et de prendre comme première bouchée de ce jour, la viande du sacrifice. Mais ceci concerne les personnes qui parviennent à effectuer l'égorgement du sacrifice chez eux. De nos jours, les musulmans qui effectuent l'égorgement du sacrifice dans les fermes ou ailleurs ne voient leurs tours arriver que dans la soirée, et parfois le lendemain. Dans ce cas, il n'est pas convenable que les personnes en question restent sans rien manger et attendent comme s'ils étaient à jeun.

676. Mettre du sang de la bête égorgée sur le front a-t-il un fondement religieux ?

Il n'y a aucun fondement religieux à appliquer le sang du sacrifice égorgé sur le front. Dans aucune des sources authentiques ne figure une telle donnée. Il est possible de remarquer que cette pratique provient d'autres cultures. Par conséquent elle doit être abandonnée.

LES TYPES DE SACRIFICE

677. En quoi consiste le sacrifice al-Aqiqa ?

Le nom "aqiqa" est donné au sacrifice égorgé dans l'intention de remercier Allah pour avoir accordé un enfant. Il fait partie de la sunna d'égorger un sacrifice al-aqiqa. Selon ce qui a été transmis par Ibn Abbas (r.a), le Messager de Dieu (s.a.w.) a pratiqué le sacrifice al-aqiqa pour Hasan et Husayn (Abu Daoud, Dahâyâ, 21; Nasai, Aqîqa, 1), et dans l'un des hadiths il est dit : « **Chaque enfant est « hypothéqué » par son Aqiqa, au septième jour il faut égorger (un mouton), raser ses cheveux et lui donner un nom** » (Abu Daoud, Dahâyâ, 21).

De ce point de vue, même si le sacrifice al-aqiqa peut être égorgé jusqu'à l'âge de la puberté, il est plus vertueux de l'égorger le septième jour de la naissance. Il est moustahab d'accorder le même jour un nom et de donner de l'or ou une sadaqa équivalent au poids de ses cheveux (Ibn Rushd, Bidaya, I, 463-464).

678. En quoi consiste le sacrifice de gratitude (choukr) ?

Le sacrifice égorgé pour remercier Allah quelque soit la raison est appelé sacrifice de gratitude (choukr). Une personne peut égorger un sacrifice de gratitude en raison d'avoir atteint un objectif ou bien d'avoir obtenu un bienfait qu'elle avait souhaité. Cependant, une personne qui a obtenu un tel bien n'est pas dans l'obligation d'égorger un sacrifice dans la mesure où elle n'a pas effectué de promesse. Par ailleurs, selon l'école Hanafite, les personnes qui font le pèlerinage Tamattou ou al-Qiran, comme elles ont effectué le pèlerinage et la omra pendant la même période, les sacrifices qu'elles ont égorgés dans la zone al-Haram sont aussi considérés comme des sacrifices de remerciements.

679. Existe-t-il un sacrifice dit sacrifice du défunt ?

Dans notre religion, il n'y a pas de sacrifice dit sacrifice du défunt ou de la tombe (qabr). Cependant, il est possible d'effectuer un égorgement dans l'intention d'accorder les mérites (thawab) pour le défunt.

Par ailleurs, il faut que ses héritiers accomplissent le souhait de la personne qui avait des devoirs de sacrifice non accompli et qui de son vivant l'a formulé, dans le cas où son patrimoine est suffisant pour cela. Selon ce qui a été transmis par Hanash de la génération des Tabi'in : **« Lorsque j'ai vu Ali (r.a.) en train d'égorger deux bœufs (en même temps) je lui ai demandé 'en quoi cela consiste ?', et il a répondu 'Le Messager de Dieu (s.a.w.) m'a demandé (de son vivant) d'égorger un animal en son nom. Et moi j'égorge un sacrifice à son nom' »** (Abu Daoud, Dahâyâ, 2; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, II, 420, 423).

Dans cette riwaya (transmission), Ali a présenté la raison pour laquelle il a égorgé un sacrifice comme étant le souhait du Prophète (s.a.w.). Par conséquent, ce hadith n'est pas une preuve pour l'égorgerment d'un animal au nom du défunt si ce dernier ne l'a pas demandé de son vivant.

Selon ceci s'il n'y a pas de formulation, les héritiers ne sont pas obligés d'égorger un sacrifice pour les personnes décédées. Cependant, une personne peut effectuer une donation ou égorger un sacrifice en accordant les mérites (thawab) à sa mère ou son père décédés ou bien à ses proches, à divers organismes de charité, à des pauvres ou aux personnes nécessiteuses.

S'il n'y a pas de demande de la personne décédée pour égorger un sacrifice en son nom, la personne qui égorge le sacrifice peut

distribuer la viande aux pauvres mais aussi la manger elle-même ou la donner aux riches. Cependant si la demande avait été formulée, le sacrifice doit être offert dans le cadre d'un repas ou distribué en totalité aux pauvres (Bilmen, Ilmihal, p. 395).

680. Peut-on immoler un animal comme sacrifice au nom du Prophète ?

Dans notre religion il n'y a pas une telle pratique. Il n'est pas autorisé de considérer cela comme un rituel à effectuer nécessairement. Car considérer une pratique qui n'a pas été transmise par Allah et son Messager comme un rituel et accorder un caractère religieux à cela s'agit d'une bid'a (chose inventée). Et selon le Prophète (s.a.w.) toute invention est une hérésie (Muslim, Jumu'ah, 43; Abu Daoud, Sunna, 6; Tirmidhi, Ilim, 16).

La transmission suivante de Ali, « **Le Messager de Dieu (s.a.w.) m'a demandé (de son vivant) d'égorger un animal en son nom. Et moi j'égorge un sacrifice à son nom** » ne peut être une preuve pour cette pratique (Abu Daoud, Dahâyâ, 2; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, II, 420, 423). Car Ali a présenté la raison de l'égorgement comme la demande du Prophète (s.a.w.) dans son testament. Par conséquent, ce hadith n'est pas un fondement pour égorger un animal comme sacrifice s'il n'y a pas de demande ou testament du défunt.

SUJETS CONCERNANT LA PERSONNE FAISANT LE SACRIFICE

681. Le Prophète (s.a.w.) a-t-il lui-même immolé un sacrifice ?

Le rituel du sacrifice a été rendu légitime la deuxième année de l'Hégire. Il est su que le Prophète (s.a.w.) a égorgé un sacrifice tous les ans à partir de cette année et ceci jusqu'à sa mort (Tirmidhi, Adâhî, 11; cf. Boukhari, Hajj, 117, 119; Muslim, Adâhî, 3).

Le Prophète (s.a.w.) a sacrifié cent chameaux lors du Hajj d'Adieu. Ali a dit « **le Prophète (s.a.w.) présenta cent chamelles-offrandes. Il me donna l'ordre de distribuer leurs viandes puis leurs housses et enfin leurs peaux, c'est ce que je fis** » (Boukhari, Hajj, 122). Il a été transmis par Anas que le Prophète (s.a.w.) a égorgé lui-même deux béliers possédant des tâches noires et blanches, avec la formulation du Basmala et du Takbir (Boukhari, Adâhî, 9).

682. Est-il possible d'immoler une bête par procuration ? Quel est le jugement concernant l'immolation d'une bête par procuration dans une autre ville ou un autre pays ?

Une personne peut égorger son sacrifice en personne, mais peut aussi avec procuration charger une autre personne de l'égorgement du sacrifice. En effet, le sacrifice est un rituel effectué financièrement tout comme le hajj et la zakat ; et pour les rituels financiers la procuration est permise (Qasani, Badai', V, 67; Mawsili, al-Ikhtiyâr, IV, 263-265 ; Ramli, Nihâyatu'l-Muhtâj, VIII, 132). En effet, il a été transmis par Ali que « **Le Prophète me donna l'ordre de m'occuper des chamelles-offrandes. Il me donna l'ordre d'en distribuer la viande puis les housses et les peaux et de ne rien (en) donner pour son dépècement** » (Boukhari, Hajj, 120; Abu Daoud, Manâsik, 19).

La procuration peut être donnée à l'oral ou à l'écrit mais aussi par le biais des différents moyens de communication comme le téléphone, internet, fax et autres. La personne ou l'organisme qui a été mandaté comme représentant doit accomplir l'action comme il lui a été demandé. Pour le sacrifice, il est important que l'intention soit pour l'agrément d'Allah et que le sacrifice soit égorgé par procuration à son nom.

Par conséquent, il n'y a pas d'inconvénient à ce que le sacrifice soit égorgé dans une autre ville ou pays que celui du mandant. Que le prix de l'animal soit plus élevé ou moins élevé que le prix dans la région où le sacrifice a lieu ne change pas la situation. Cependant, si dans son lieu de résidence il existe des personnes dans le besoin, alors il serait plus convenable d'égorger et de distribuer le sacrifice dans son lieu de résidence. Car les pauvres et les voisins qui se trouvent dans le lieu de résidence de la personne possèdent un droit sur cette dernière.

683. Est-il possible d'égorger une bête sans avoir fait les ablutions ?

Le rituel du sacrifice s'effectue en égorgeant, dans l'intention de sacrifier, un animal qui possède les critères requis. L'égorgement de l'animal ne fait pas partie du rituel. Comme il en est ainsi, il n'y a pas de condition de purification (taharatou hadath). Encore pour cette raison, il est permis au boucher de prendre une somme en contrepartie de l'égorgement. Si l'action d'égorger le sacrifice était un rituel, alors le boucher ne devrait pas recevoir d'argent en contrepartie. Car il n'est pas permis de prendre un paiement en contrepartie d'un rituel (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 228-229). D'un autre côté, bien qu'il soit makrouh, le sacrifice égorgé par

un boucher faisant partie des Gens du livre (ahl al-Kitab) reste effectif (Marghinani, al-Hidaya, VII, 166).

Bien qu'il ne soit pas une condition que la personne égorgant le sacrifice soit en état d'ablutions, comme le sacrifice est un moyen pour se rapprocher d'Allah il est plus vertueux que la personne faisant l'égorge-
gement dans un état purifié.

684. Est-il possible de manger la viande d'une bête égorgée par un non-musulman ?

Afin que les viandes des animaux comestibles restent halal, il faut que la personne qui va réaliser l'égorge-
gement soit musulman ou fait partie des Gens du Livre (ahl al-Kitab), sain d'esprit et moumayyiz (capable de distinguer le bien du mal). La viande d'un animal qui a été égorgé par un zoroastrien, polythéiste ou athée qui ne font pas partie des Gens du Livre n'est pas halal. Et l'animal qui a été égorgé par eux ne peut être considéré comme un sacrifice (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 229; al-Fatawa al-Hindiyya, V, 370; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 474).

685. Est-il autorisé d'acheter une bête avec une carte de crédit ?

Une personne qui est responsable quant à l'égorge-
gement du sacrifice, peut non seulement acheter l'animal à sacrifier avec de l'argent liquide mais aussi l'acheter avec une carte de crédit en un seul paiement ou bien par mensualités. Dans ce contexte, il n'y a pas d'inconvénient pour la validité du sacrifice à ce que la somme soit réglée par carte de crédit. Cependant, il faut régulariser dans les délais le paiement de l'emprunt effectué avec la carte de crédit et ne pas causer de taux d'intérêts dans le cas d'un retard.

Bien que le sacrifice reste valide, lorsque le sacrifice est acheté avec une carte de crédit par paiement en mensualité, dans le cas où la mens-
ualité appliquée est effectuée par la banque avec un coût supplémen-
taire ; il faut s'en abstenir sachant qu'il serait question d'un péché sup-
plémentaire en raison de l'opération liée à l'application d'un intérêt.

686. Est-il possible de sacrifier une bête achetée par crédit bancaire ?

Égorger un animal comme sacrifice est un rituel financier effectué par un musulman sain d'esprit, ayant atteint l'âge de la puberté (adolescent), qui possède une fortune permettant de le considérer comme riche du

point de vue de la religion et qui est résident (muqim) (Marghinani, al-Hidaya, VII, 146).

Une personne qui va faire un sacrifice, wajib (nécessaire) ou nafl (su-rérogatoire), peut acheter l'animal avec de l'argent comptant mais aussi en faisant un emprunt. Cela ne présente pas d'inconvénient quant à la validité du sacrifice. Cependant, dans le cas où elle fait un emprunt avec des intérêts, elle sera confrontée à un péché lié à l'application d'un taux d'intérêt (cf. al-Baqara, 2/275-279; Muslim, Musâqât, 105, 106; Abu Daoud, Buyû', 4). Il n'est pas convenable d'un point de vue de la religion de faire appel à ce type de méthode pour les personnes qui n'ont pas la possibilité d'égorger un sacrifice avec leurs propres moyens.

687. Est-il possible de payer le prix de la bête en plusieurs mensualités ?

Le sacrifice est un rituel qui est accompli dans l'intention de se rapprocher d'Allah. Et cet objectif ne peut être accompli que dans la mesure où la personne sacrifie un animal qui est en sa propriété (Qasani, Badai', V, 76). La propriété s'acquiert non seulement par l'élevage de l'animal, donation ou par héritage mais aussi par l'achat.

Par principe la vente à terme est autorisé (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 59). Les mensualités consistent en des versements sur une certaine durée (Mecelle (Medjellé / code civil ottoman), art. 157). Selon ceci, dans le cas où un bien a été acheté par paiement en mensualités, comme il se trouve en la propriété de l'acheteur, il n'y a pas d'inconvénient dans le fait de sacrifier un animal qui a été acquis de cette manière.

688. Est-il possible d'immoler une bête achetée avec de l'argent illicite ?

L'Islam souhaite que les individus se préoccupent d'affaires légitimes et gagnent leurs vies par des voies halal. Malgré ceci, si une personne possède un bien par des voies prohibées, elle doit rechercher les propriétaires de ce bien si elle est toujours en vie, sinon ses héritiers doivent mener cette recherche. Si le propriétaire est trouvé, le bien doit lui être remis, sinon le bien en question doit être donné aux personnes nécessiteuses ou pour une bonne œuvre, sans attendre aucun mérite (thawab) de cela (Sarakhsi, al-Mabsut, XII, 172; Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 229; al-Fatawa al-Hindiyya, III, 210).

L'argent obtenu par les voies illégitimes n'est pas le bien de la personne. Par conséquent, il n'est pas convenable d'égorger un sacrifice avec un tel argent.

689. Dans le cas où une personne achète et égorge une bête, avec l'argent donné par son fils ou quelqu'un d'autre, le sacrifice est-il valable ?

Une personne qui a reçu une donation par son fils ou une autre personne devient le propriétaire de cet argent. Elle peut dépenser cet argent comme elle le souhaite. Elle peut le dépenser pour ses autres besoins si elle le souhaite ou pour égorgé un sacrifice. L'animal égorgé comptera alors pour un sacrifice (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 452-454).

690. Quel est le jugement pour le pauvre et le riche concernant les sacrifices qui n'ont pas été égorgés dans les temps en raison d'une excuse ?

Une personne pauvre qui a acheté un animal dans l'intention de l'égorger en sacrifice mais qui n'a pas pu égorgé le sacrifice pendant les jours de la fête du sacrifice fait aumône de cet animal. Tandis qu'une personne riche qui n'a pas pu égorgé de sacrifice pendant les jours de fête, doit donner aux pauvres une aumône équivalent à la valeur de l'animal à sacrifier, sans prendre en considération si elle a pu acheter ou non un sacrifice (Marghinani, al-Hidaya, VII, 156).

691. Que faut-il faire si la bête de sacrifice meurt avant que l'acheteur n'ait pu la récupérer du vendeur, ou dans le cas où il n'est plus possible de l'égorger ?

Suite à l'achat, alors qu'il y a possibilité de récupérer le bien, si l'acheteur ne le récupère pas mais souhaite que le bien en question reste auprès du vendeur, alors cela est considéré en réalité comme étant acheté puis confié par la suite au vendeur. Selon ce principe, l'animal de sacrifice qui a été acheté et laissé aux côtés du vendeur afin qu'il soit protégé ou nourri, est considéré d'un point de vue juridique comme une chose confiée. Dans le cas où un bien confié se détériore, tant qu'il n'y a pas d'action délibérée, de manquement ou de négligence de la part du dépositaire, alors il n'en sera pas tenu responsable. Par conséquent, bien que le vendeur préserve le bien confié comme il se doit, si celui-ci se détériore malgré tout, il n'y a pas lieu d'indemnisation ; le bien est

considéré comme détérioré en étant la propriété de l'acheteur (Marghinani, al-Hidaya, VI, 211). Dans ce cas, si le prix de l'animal à sacrifier n'a pas été payé en avance, alors l'acheteur devra le payer. Si la personne qui achète la bête morte est riche, alors elle devra acheter et égorger une nouvelle bête. Si c'est quelqu'un de pauvre, alors il n'est pas nécessaire d'acheter un animal à nouveau et de le sacrifier (Marghinani, al-Hidaya, VII, 160; Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam, p. 880).

Cependant, une personne qui garde un animal à sacrifier en tant que bien confié, et ne le protège pas comme il se doit ou se comporte avec négligence et que l'animal meurt, alors elle devra rembourser le montant de l'animal (Marghinani, al-Hidaya, VII, 160). Dans ce cas, si le propriétaire de l'animal est riche, il devra en acheter un nouveau et l'égorger. Cela n'est pas nécessaire pour une personne pauvre.

692. **Que faut-il faire lorsque la bête achetée meurt ?**

Dans le cas où l'animal de sacrifice acheté meurt avant d'être égorgé, un verdict différent s'applique selon la situation financière de l'acheteur. Si la personne est riche alors elle devra égorger un autre animal pour sacrifice. Car dans le cas contraire elle ne sera pas considérée comme ayant accompli le sacrifice qui lui est *wajib* (nécessaire). Cependant, si elle est pauvre, alors il n'est pas nécessaire qu'elle en achète un nouveau. Car le sacrifice n'est pas *wajib* pour le pauvre, en achetant l'animal il s'est rendu lui-même obligatoire de faire le sacrifice. Lorsque l'animal acheté meurt, la responsabilité liée au sacrifice décline et il n'est pas nécessaire d'en acheter un nouveau (Marghinani, al-Hidaya, VII, 160; Qasani, Badai', V, 66).

693. **Que doit faire la personne qui n'a pas égorgé de bête par négligence ?**

Bien qu'elle est responsable d'égorger un animal de sacrifice, dans le cas où pour des raisons comme l'oubli, la négligence et autre, une personne n'immole pas un animal, alors selon les Hanafites elle devra donner aumône aux pauvres de la valeur du sacrifice (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 463-465, 473; Marghinani, al-Hidaya, VII, 156), et devra en outre demander pardon et se repentir auprès d'Allah.

694. Que faut-il faire lorsqu'on apprend que la personne mandatée pour effectuer l'égorgement de l'animal ne l'a pas fait ?

Si une personne riche donne de l'argent à un individu et lui dit « achète une bête à sacrifier avec ceci et égorge-la en mon nom », et si la personne ayant récupéré l'argent n'achète pas d'animal de sacrifice mais dépense la somme et que le mandant s'informe de la situation pendant les jours d'égorgement du sacrifice, alors elle devra acheter un autre sacrifice et l'égorger. Et la personne qui a récupéré l'argent devra le rembourser. Si la personne apprend la situation après les jours d'égorgement du sacrifice, sa responsabilité quant au sacrifice ne décline pas. Dans ce cas, elle devra donner la valeur du sacrifice comme aumône aux pauvres (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 463-464).

695. Est-il possible d'associer d'autres personnes après l'achat d'un gros animal pour le sacrifice ?

Les personnes qui souhaitent égorger un sacrifice peuvent s'associer jusqu'à sept personnes pour un animal de gros bétail. Il est non seulement possible d'acheter un tel animal en s'associant jusqu'à sept personnes mais il est aussi possible de s'associer après avoir acheté un gros bétail ou qui se trouvait déjà en sa possession à condition de ne pas dépasser sept personnes (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 198). Cependant, chacune des parts du gros bétail qui a été acheté en association ne doit pas représenter moins d'un septième (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 376).

696. Dans le cas où deux bovins sont sacrifiés par plus de sept associés sans avoir déterminé les parts, et qu'après avoir été égorgé, les viandes ont été distribuées de manière arbitraire aux associés, cette action effectuée est-elle autorisée ?

Il faut que chacun des membres associés pour l'immolation possède au moins un septième de l'animal. A partir de cette considération, les personnes s'étant associées à un gros bétail doivent fixer leurs parts dans le sacrifice égorgé en leur nom.

Selon ceci, dans le cas où deux gros bétails sont égorvés comme sacrifice par plus de sept personnes sans avoir déterminées les parts et que les viandes sont distribuées de façon mélangée par exemple en divisant en neuf parts égales alors cela n'est pas autorisé. Cependant dans le cas où le nombre des associés qui sacrifient un animal de gros bétail est de

sept ou moins alors la procédure reste autorisée. En effet chacun des membres possèdera au moins un septième des deux animaux.

697. Est-il autorisé qu'une partie des associés d'un bovin acheté pour le sacrifice, inclue à leurs parts une autre personne par la suite ?

Dans le cas où le nombre des associés d'un gros bétail acheté pour un sacrifice est de moins de sept, et qu'une partie des associés souhaite intégrer à leurs parts une personne qui veut être associé par la suite, la procédure effectuée n'est pas autorisée à partir du moment où chacune des parts de la valeur de l'animal représente moins d'un septième. Cependant il est possible d'intégrer un associé dans le cas où chacune des parts est égale à au moins un septième de la valeur accordée à l'animal et si le nombre d'associé n'excède pas plus de sept.

Par exemple, si cinq personnes achètent un gros bétail en s'associant et si par la suite une personne souhaite s'associer à cet animal et si quatre des associés acceptent ce nouvel associé et qu'un seul refuse alors son association est autorisée sur la part des quatre autres associés. En effet dans ce cas, la part de chacun des associés représentent au minimum plus d'un septième (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 376).

698. Les organisations caritatives effectuant le sacrifice par procuration et aussi ceux qui reçoivent plus de viandes que leur besoin peuvent-ils vendre les viandes du sacrifice ? Peuvent-ils donner ces viandes aux boucheries dans l'optique de reprendre l'équivalent par la suite ?

Dans le cas où il n'est pas possible pour les organisations caritatives de faire parvenir aux personnes nécessiteuses une partie ou la totalité du sacrifice en tant que viande, alors il leur est autorisé de vendre cette viande au prix du marché, comme pour les abats, puis de faire don de la somme aux pauvres (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 203). Selon ceci, il est possible que les nécessiteux qui reçoivent de la viande du sacrifice vendent le surplus de viande qui leur reste et dépensent l'argent récupéré pour leurs autres besoins. De la même manière les personnes ou les organismes caritatifs peuvent donner les viandes aux bouchers afin de récupérer l'équivalent par la suite lorsqu'ils en ont besoin à condition qu'elles soient ni plus ni moins que celles confiées et qu'elles soient de même nature.

699. Les supermarchés qui vendent à ceux disposant une carte de réduction les parts égales d'une bête à un prix plus faible, portent-ils préjudice au sacrifice immolé ?

Il est autorisé de vendre chacune des parts égales d'un bien en sa propriété à des prix différents. Ce verdict est également valable pour les animaux de gros bétail destiné à l'immolation. A partir de cette considération, il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas d'inconvénient pour le sacrifice effectué dans le cas où les structures en question vendent à des prix différents les parts du même gros bétail en appliquant une réduction pour certains de ses clients.

700. Est-il permis qu'une personne, un supermarché ou bien une entreprise vende une bête ou une part de celle-ci alors que l'animal n'est pas encore en sa propriété ?

On appelle contrat de salam la vente en argent comptant d'un bien qui n'existe pas encore mais dont les caractéristiques sont déterminées. Si une personne vend un animal qui n'est pas existant pour l'instant mais dont les caractéristiques sont déterminées, comme cela est considéré dans le cadre d'un contrat de salam, il existe des points de vue différents entre les écoles de jurisprudence.

Selon l'école Hanafite, le contrat de salam peut être appliqué pour les biens identiques (al-mithl), qui sont achetés et vendus selon une mesure et une pesée. Et comme les animaux sont considérés dans le cadre des biens uniques (al-qiyami) il n'est pas autorisé de les vendre avec livraison à échéance (par la voie dit salam). En lien avec cela il faut que l'animal dont les parts sont vendues soit existant selon les Hanafites. En effet, il n'est pas autorisé de vendre un animal qui n'est pas présent (Qasani, Badai', V, 209). Avec cela, les Hanafites qui ont succédé ont indiqué qu'il est acceptable d'appliquer le contrat de salam également pour les animaux.

Tandis que selon les Chafiiites, il est permis d'acheter et de vendre des animaux par contrat de salam car lorsqu'on va déterminer le genre, les caractéristiques et l'âge de l'animal, la zone d'ombre (imprécision) sera en grande partie dissipée (Ramli, Nihāyatu'l-Muhtāj, IV, 203, 206).

Selon ce point de vue, au cas où les conditions citées ci-dessus sont réalisées les structures telles que les supermarchés peuvent vendre les parts des animaux qu'ils n'ont pas encore en leur possession.

Par ailleurs, il n'y a pas d'inconvénient à ce que ce type de structures vende des parts de sacrifice, à condition de déterminer les parts de petit bétail et de gros bétail ainsi que les propriétaires de ces parts.

LES DÉFAUTS CONCERNANT L'ANIMAL À SACRIFIER

701. Quelles sont les caractéristiques que doivent posséder les animaux devant être sacrifiés ?

Il est important d'un point de vue de la religion et de la santé que l'animal à immoler soit sain, les organes au complet et corpulent. Pour cette raison, il n'est pas possible de faire sacrifice d'un animal malade au point d'être impotent, maigre et faible, dont l'un ou les deux yeux sont aveugles, dont l'une ou les deux cornes sont cassées de leur racine, dont la moitié de la langue, de la queue, des oreilles et des mamelons sont coupés, dont les dents sont en totalité ou en majorité tombées (Abu Daoud, Dahâyâ, 6). Cependant il n'y a pas d'inconvénient à sacrifier un animal qui depuis la naissance est sans corne, aveugle, boiteux, faiblement malade, possède une oreille trouée ou déchirée, et qui ne possède pas moins que la moitié des mamelons (Qasani, Badai', V, 75-76). En plus de cela, il n'est pas possible également de sacrifier des animaux boiteux au point de ne pas pouvoir se déplacer au lieu d'égorgement. Selon ceci, les défauts qui représentent une faiblesse quant à la valeur de l'animal sont des obstacles pour le sacrifice.

Dans l'école de jurisprudence Chafiite, tout comme il n'est également pas autorisé de sacrifier dans le cas où un seul parmi les défauts cités ci-dessous se trouve chez l'animal, il n'est non plus permis de sacrifier les animaux atteints de rage ainsi que les animaux dont une partie des dents est tombée à un point qui l'empêche de manger (Nawawi, al-Majmu', VIII, 399-404).

702. Quelle est la limite minimale de l'âge des animaux à sacrifier ?

La limite d'âge des animaux à sacrifier est déterminée et fixée selon la sunna du Prophète (Abu Daoud, Dahâyâ, 5; Nasai, Dahâyâ, 13; Ibn Majah, Adâhî, 7). Selon ceci, convenablement au principe de l'année lunaire, la condition d'avoir achevé l'âge de 5 ans pour un chameau, 2 ans pour un buffle et un bovin, 1 an pour un mouton et une chèvre, est recherchée. Parallèlement à cela, il est possible de sacrifier un mouton qui vient d'achever les six

mois dans le cas où il a une corpulence semblable à celui d'un an. L'exception chez les moutons a été appliquée par le Prophète en personne (Muslim, Adâhî, 13).

Par ailleurs, il n'est pas possible d'affirmer que l'exception accordée au mouton s'applique au chameau, bovin et chèvre. En effet, le Prophète a ordonné à une personne souhaitait sacrifier un chevreau qui n'avait pas atteint un an mais qui le paraissait « **Egorge-le, mais cette possibilité n'est offerte qu'à toi** » (Boukhari, Adâhî, 8).

703. Est-il autorisé d'égorger les bovins qui n'ont pas atteint les deux ans ?

La limite d'âge des animaux à sacrifier est déterminée et fixée selon la sunna du Prophète (Abu Daoud, Dahâyâ, 5; Nasai, Dahâyâ, 13; Ibn Majah, Adâhî, 7). Selon ceci, convenablement au principe de l'année lunaire, il est recherché la condition d'avoir achevé l'âge de 5 ans pour un chameau, 2 ans pour un buffle et un bovin, 1 an pour un mouton et une chèvre. Parallèlement à cela, il est possible de sacrifier un mouton qui vient d'achever les six mois dans le cas où il a une corpulence semblable à celui d'un an. L'exception chez les moutons a été appliquée par le Prophète (s.a.w.) en personne en affirmant « **N'égorgez qu'une bête âgée d'un an ou plus. A défaut, vous pouvez égorger un mouton d'un âge inférieur** » (Muslim, Adâhî, 13).

La majorité des oulémas du monde musulman partagent l'opinion commune selon laquelle cette exception concerne uniquement les moutons comme il est indiqué dans le hadith. Tandis que certains oulémas comme Awzâi ont précisé que le jugement est également valable pour la chèvre, le bovin et le chameau (Nawawi, Sharhu Muslim, XIII, 117-118).

Même s'il existe, de nos jours, des personnes qui, conformément à l'opinion d'Awzâi, défendent que ce verdict est aussi valable pour les autres animaux, il n'y a pourtant pas de preuve fiable à ce sujet. Car égorger un sacrifice est un rituel. Et dans les rituels, le naql/nass (transmission/textes religieux) l'emportent sur la raison/l'ijtihad. Dans les sujets où des preuves certaines sont formulées, il n'est pas question de faire un effort de réflexion (Qasani, Badai', V, 69; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 465-466). En effet, le Prophète a ordonné à une personne qui a souhaité sacrifier un chevreau qui n'avait pas atteint un an mais qui le paraissait « **Egorge-le, mais cette possibilité n'est offerte qu'à toi** » (Boukhari, Adâhî, 8).

A partir de cette considération, une interprétation selon laquelle il est possible de sacrifier en comparant à l'exemple du mouton, les animaux

qui n'ont pas encore atteint la condition d'une année mais étant corpulents n'a pas été considérée correcte.

704. Est-il autorisé de sacrifier un animal de gros bétail tel que le bovin qui n'a pas achevé l'âge de deux ans mais qui a perdu les dents de lait de l'avant ?

Afin de pouvoir égorger un gros bétail de type bovin, il faut qu'il ait achevé l'âge de deux ans au moins de l'année lunaire (Abu Daoud, Dahâyâ, 5; Ibn Majah, Adâhî, 7; Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 258).

Selon ceci, il n'y a pas d'inconvénient à sacrifier un animal de gros bétail pour lequel il est certain que l'âge de deux ans est révolu, même si les dents avant n'ont pas encore poussé. De la même manière, les animaux de type gros bétail dont les dents de l'avant ont poussé mais qui n'ont pas encore achevé l'âge de deux ans, ne peuvent être égorgés.

Cependant il est possible de considérer l'apparition des deux dents de l'avant comme une mesure pour déterminer l'âge pour le sacrifice des animaux de gros bétails pour lesquels l'année de naissance n'est pas connue en certitude.

705. Les animaux ayant l'oreille coupée ou trouée peuvent-ils être sacrifiés ?

Afin de pouvoir sacrifier un animal il faut qu'il n'y ait pas chez l'animal une seule des imperfections considérées comme défaut parmi les individus. Le Prophète (s.a.w.) a précisé qu'il faut veiller à ce que les yeux et les oreilles des animaux soient en bon état (Abu Daoud, Dahâyâ, 6). Selon ceci, un animal qui a plus de la moitié de l'oreille coupée n'est pas conforme pour le sacrifice. Dans le cas où l'une des oreilles de l'animal est trouée ou déchirée, si les trous et les déchirures représentent plus de la moitié de l'oreille, alors cet animal ne peut être sacrifié. Tandis que les coupures, déchirures ou les trous qui n'atteignent pas ces dimensions ne représentent pas d'obstacles pour le sacrifice (Marghinani, al-Hidaya, VII, 157; Ibn Abidin, Raddu'l-mukhtâr, IX, 468-469).

706. Les moutons n'ayant pas de queue ou ayant la queue coupée peuvent-ils être sacrifiés ?

Il n'y a pas d'inconvénient à sacrifier les moutons qui n'ont pas de queues depuis leurs naissances ou qu'on a fait tomber la queue en l'étouffant afin qu'ils soient corpulents. Cependant, il n'est pas permis

de sacrifier un animal dont, par accident, la queue est coupée entièrement ou à plus de la moitié, qui réduit directement sa valeur (Ibnu'l-Humam, Fath, IX, 529).

707. Les animaux stérilisés peuvent-ils être sacrifiés ?

Il est possible d'égorger comme sacrifice les animaux stérilisés ou castrés pour diverses raisons (Qasani, Badai', V, 80). Cette situation ne représente pas un manque quelconque vis-à-vis de l'animal à sacrifier.

708. L'animal ayant un défaut au niveau des mamelles peut-il être sacrifié ?

Les défauts qui éliminent en totalité les intérêts attendus d'un animal ou qui nuisent à la beauté de celui-ci représentent des obstacles quant à son sacrifice. Selon cela, il n'est pas possible de sacrifier un animal qui n'a pas la moitié de ses mamelles que ce soit depuis la naissance ou survenu par après. De la même manière, il n'est pas non plus possible de sacrifier un animal dont la production de lait a cessé de moitié en raison d'une maladie. Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à sacrifier un animal dont la production de lait a cessé sans être lié à une maladie (al-Fatawa al-Hindiyya, V, 368; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 469, 470).

709. Les animaux qui n'ont pas de corne ou bien ayant les cornes cassées à la naissance ou bien ceux ayant les cornes atrophié par électrique après la naissance, peuvent-ils être égorgés en tant que sacrifice ?

Les défauts qui empêchent le sacrifice d'un animal sont les défauts qui le dévalorisent parmi ses semblables. Les actions qui consistent à limer spécialement les cornes sans causer de dommages et dans l'intention de permettre un développement meilleur ne font pas parties des imperfections dévalorisant l'animal.

A partir de cette considération, tout comme il est permis d'égorger comme sacrifice les animaux qui n'ont pas de cornes depuis la naissance (Tirmidhi, Adâhî, 9; Marghinani, al-Hidaya, VII, 159), il n'y a également pas d'inconvénient à égorger comme sacrifice les animaux pour lesquels les cornes ont été enlevées par intervention en bas âge comme le fait de couper ou brûler les cornes par électricité ou autre opération chimique.

710. Un animal pour lequel le défaut n'a pas été remarqué avant l'égorgement et dont la maladie a été découverte après la mise à mort, et dans le cas où les spécialistes ont décidé que la viande n'est pas comestible, le sacrifice reste-il valide ?

Afin qu'un animal puisse être sacrifié, il ne doit pas avoir l'une des imperfections considérées selon la coutume comme défaut. L'animal qui présente lors de l'achat un défaut qui l'empêche d'être immolé ne pourra être compté comme sacrifice. Dans le cas où l'animal a été acheté sans défaut mais pour lequel un défaut représentant une gêne pour le sacrifice apparaît quand il est encore chez l'acheteur, alors si la personne est riche elle doit acheter un nouvel animal pour l'égorgement. S'il s'agit d'une personne pauvre, il n'est pas nécessaire qu'elle achète un nouvel animal pour l'égorgement (Marghinani, *al-Hidaya*, VII, 160; Qasani, *Badai'*, V, 68; Mehmed Zihni, *Ni'met-i Islam*, p. 880).

Dans le cas où il est apparu, après égorgement, que l'animal sacrifié était malade et que la viande doit être détruite en raison des effets néfastes en cas de consommation, alors le sacrifice reste valide. Par ailleurs, si le montant de l'animal sacrifié est par la suite remboursé par l'acheteur, alors la somme récupérée doit être donnée comme sadaqa. Cependant si l'argent n'a pas pu être récupéré alors il n'est pas nécessaire d'égorger un nouvel animal.

711. Est-il autorisé d'empêcher la gestation des animaux à sacrifier ?

Il n'y a pas d'inconvénient à empêcher la gestation des animaux élevés pour le sacrifice ou pour la consommation ordinaire si cela ne représente pas une gêne quant à son sacrifice et dans le cas où il s'agit d'octroyer un bénéfice pour l'intérêt des individus (Ibn Abidin, *Raddu'l-Muhtar*, IX, 557-558).

Cependant il est contraire à la nature d'interrompre une gestation existante des animaux préparés pour le sacrifice. Il n'est pas convenable d'interrompre les gestations existantes lorsque les principes liés aux bons comportements à adopter vis-à-vis des animaux sont pris en considération.

712. Est-il autorisé de sacrifier une bête enceinte ? Que faut-il faire dans le cas où avant d'être sacrifié l'animal accouche ?

Il n'est pas convenable d'égorger les bêtes enceintes que ce soit pour le sacrifice ou pour la consommation ordinaire. Cependant s'ils sont

égorgés, le rituel du sacrifice reste malgré tout effectif. Il y a deux cas de figures lorsqu'un animal enceinte dont l'accouchement est prévu avant le sacrifice est désigné pour l'immolation : soit le bébé aussi est égorgé avec sa maman, mais le propriétaire ne mangera pas de sa viande, il la donnera aux pauvres. S'il l'a mangé il donnera la valeur qu'elle représente comme sadaqa. Soit il n'est pas égorgé et dans ce cas le bébé ou sa valeur est octroyée comme sadaqa aux pauvres (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 466-467).

Il existe des divergences parmi les juristes au sujet de la possibilité de manger ou non la viande d'un animal dont la maman a été égorgée alors que celui-ci se trouvait dans l'utérus. Selon l'imam Abu Hanifa il ne peut être mangé, il est possible de le manger si la création a été accomplie selon l'Imam Chafii, Imam Abu Yusuf et Muhammad (Marghinani, al-Hidaya, VII, 153).

713. Y a-t-il un inconvénient à égorger comme sacrifice un animal procréé par la méthode d'insémination artificielle ?

Tout comme il n'y a pas d'inconvénient d'un point de vue de la religion à effectuer une insémination artificielle à un animal à partir d'un autre animal de la même espèce dans l'intention d'améliorer et augmenter la reproduction animale, il n'y a non plus pas d'inconvénient à sacrifier un animal qui a été reproduit par cette méthode.



VŒU ET SERMENT





VŒU ET SERMENT

VŒU (NADHR)

714. En quoi consiste le vœu (nadhr), quelle est sa place dans la religion ?

Le vœu, désigné dans la langue arabe par le mot nadhr, indique dans la terminologie du fiqh « le fait qu'une personne rende wajib à soi-même une chose de l'ordre du rituel alors qu'elle n'en était pas responsable religieusement ». Autrement dit, il s'agit de « se rendre obligatoire un rituel en faisant la promesse à Allah de réaliser un rituel de type fardh ou wajib, alors qu'on n'en est pas responsable » (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 445).

Dans le Coran, il est ordonné de tenir les promesses effectuées, de rester fidèles aux accords et aux actes (al-Mâ'idah, 5/1 ; al-Isrâ, 17/34), et d'accomplir la promesse faite à Allah (an-Nahl, 16/91) et de respecter les engagements. Par ailleurs, il est cité parmi les caractéristiques des fidèles, de se comporter convenablement aux engagements formulés (al-Insân, 76/7). Dans les hadiths aussi, le Prophète (s.a.w.) a ordonné la réalisation des vœux qui sont de l'ordre de l'obéissance à Allah, et de ne pas formuler de vœux sur des sujets qui portent un sens de révolte ou de désobéissance envers Allah, et dans le cas où de tels vœux ont été prononcés, de ne pas les exécuter (Boukhari, Aymân, 28, 31; Muslim, Nadhr, 8; Abu Daoud, Aymân, 22). Par conséquent, l'exécution du vœu est fixée par le Coran, la Sunna, l'Ijma et la raison (Qasani, Badai', V, 90).

Les oulémas pensent qu'il n'y a pas d'inconvénient à faire un vœu sans attendre une contrepartie mondaine, uniquement dans l'intention d'obtenir l'agrément d'Allah et de le remercier. Cependant, ils n'ont pas jugé correct de formuler des vœux conditionnés à certains objectifs mondains, comportant le souhait de changement de la volonté d'Allah.

En effet, à partir des hadiths du Prophète (s.a.w.) : « **Le vœu ne change pas le destin et sa seule vertu est d'obliger l'avare à dépenser** », « **Le vœu ne repousse rien ni n'avance rien...** » (Boukhari, Aymân, 26 ; Muslim, Nadhr, 2), il est considéré qu'il n'est pas bien vu de formuler des vœux avec des conditions.

Certains juristes et notamment l'imam Chafii et Ahmad b. Hanbal partagent l'opinion selon laquelle il est makrouh de faire des vœux quelque soit la raison, en s'appuyant sur les hadiths ci-dessus (Nawawi, al-Majmu', VIII, 450; Ibn Qudama, al-Mughni, XIII, 261).

Avec cela, il a été jugé wajib de respecter le vœu formulé de quel type que ce soit, tant qu'il ne comporte pas de désobéissance ou de péché envers Allah (Qasani, Badai', V, 82).

715. **Quelles sont les conditions concernant le vœu (nadhr) ?**

Pour que le vœu (nadhr) soit valable, il existe certaines conditions en rapport avec la personne qui fait le vœu et aussi à propos du sujet du vœu.

Afin que le vœu soit effectif il faut que la personne l'ayant formulé soit musulmane, sain d'esprit et atteint l'âge de la puberté (adolescence) (Qasani, Badai', V, 81-82).

Tandis que les conditions recherchées pour que le vœu soit effectif sont :

a) Le vœu doit être de l'ordre d'un rituel fardh ou wajib. Par exemple, les vœux qui portent sur la réalisation de prières, de jeûnes, de donner l'aumône, d'immoler un animal sont valables. Il n'est pas question de faire vœu de la visite d'un malade ou de la récitation de mawlid (récits de la naissance du Prophète en prose ou en rimes déclamés ou chantés). Les pratiques populaires comme allumer des bougies dans les mausolées (tourba), égorger des coqs, nouer des tissus, distribuer des sucreries ou des gateaux n'ont pas leur place dans l'Islam.

b) le vœu doit être du même genre du rituel envisagé, il ne doit pas être un rituel intermédiaire pour un autre rituel. Par exemple, il ne sera pas effectif de faire un vœu qui consiste à faire les ablutions, à réciter l'adhan ou l'iqama, à entrer dans un masjid.

c) le vœu ne doit pas être un rituel fardh ou wajib à accomplir dans l'immédiat ou par après, par celui qui a formulé le vœu. Il n'est pas question de faire vœu de faire la prière quotidienne ou de jeûner le mois de Ramadan qui sont déjà des rituels obligatoires.

d) le vœu doit être possible et légitime dans l'accomplissement et la réalisation ; si le sujet du vœu est un bien, il doit appartenir à la personne. Le vœu ne sera pas valide s'il porte sur un bien qu'on ne possède pas ; et il reste valable que pour la quantité que l'on a, s'il a été prononcé pour une quantité supérieure à ce qu'on possède. Cependant, le vœu concernant un bien que la personne aura probablement en sa propriété dans l'avenir reste effectif. Par exemple, c'est le cas pour un bien qu'elle aura en sa possession suite à un héritage. Le vœu ne doit pas porter sur un bien appartenant à quelqu'un d'autre.

e) Le vœu ne doit pas porter sur une désobéissance envers Allah, ou sur une *bid'a*, un péché et une rébellion. Si tel est le cas alors le vœu sera invalide (Qasani, *Badai'*, V, 82-92; *al-Fatawa al-Hindiyya*, I, 229).

Si le vœu est formulé selon une condition de non-réalisation d'une chose, alors l'exécution de ce vœu est obligatoire. C'est le cas par exemple, pour le vœu suivant : « je ne boirai plus jamais d'alcool, si je le fais, je jeûnerais un mois ». Cependant si la condition qui n'est pas souhaitée se réalise, alors la personne doit soit accomplir le vœu effectué soit payer l'expiation (*kaffara*) de serment. Les Hanafites sont d'avis que dans ce cas l'attitude la plus judicieuse serait l'expiation de serment. Car cet accord est considéré comme un serment (*Ibn Abidin*, *Raddu'l-Muhtar*, V, 507, 521).

716. **Faire un vœu (*nadhr*) qui dépasse notre capacité sera-t-il valable ?**

Afin que le vœu soit effectif, il faut que la chose promise soit réalisable et légitime d'un point de vue physique et religieux (Qasani, *Badai'*, V, 82-92; *al-Fatawa al-Hindiyya*, I, 229). À partir de cette considération il n'est pas permis qu'une personne fasse un vœu pour un bien qui appartient à une autre personne ou qui ne sera jamais accessible. Dans le cas où elle fait vœu de plus que ce qu'elle a en sa possession, alors son vœu sera valable uniquement de la quantité qu'elle possède. Il faut que la personne ayant fait le vœu accomplisse ce vœu avec un bien en sa propriété (*Ibn Abidin*, *Raddu'l-Muhtar*, V, 519, 525-526). Si elle n'a pas de bien en sa possession elle doit demander pardon auprès d'Allah et lorsqu'elle dispose d'un bien elle doit réaliser son vœu.

Tandis que pour les rituels corporels, si des personnes ont fait vœu de jeûner mais sont tombées malades ou qui en raison de la vieillesse se trouvent dans l'incapacité d'accomplir leur vœu, alors elles doivent

donner une fidya pour chaque jour de jeûne. De la même manière, une personne qui a promis de jeûner toute sa vie doit, tant que sa santé le permet, réaliser ce vœu, et si elle se trouve dans l'incapacité de le faire, elle doit donner une fidya pour chaque jour de jeûne promis (Qasani, Badai', V, 91; Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 446-447; al-Fatawa al-Hindiyya, I, 231). Si le vœu a été formulé pour la prière, même si elle est réalisée en mimant avec les gestes, elle doit toute fois être accomplie. Et si elle n'a plus la capacité de la faire, elle doit se repentir. Si une telle personne retrouve par la suite la force de réaliser ces rituels, elle doit exécuter son vœu.

717. Quel est le statut juridique du sacrifice votif ? Qui ne peut pas manger de sa viande ?

Il est wajib pour une personne qui a fait vœu de sacrifier un animal de l'accomplir. Si la personne a formulé ce vœu en rapport avec la réalisation d'une condition alors dès que la condition est réalisée elle doit exécuter le sacrifice votif. Celui qui a fait vœu du sacrifice, son époux, se, son ascendance et sa descendance (sa mère, son père, ses grands parents qui ont précédé sa génération et ses enfants et petits-enfants qui sont de sa lignée) mais aussi les personnes riches en dehors de ceux cités, ne peuvent pas manger de la viande de l'animal sacrifié (Zaylai, Tebyîn, VI, 8; Bilmen, Ilmihal, p. 304-305). Si elle même ou l'une des personnes citées ci-dessus mangent de cette viande, alors la valeur de la viande consommée est versée aux pauvres (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 199-203).

718. Est-il possible de servir la viande du sacrifice votif lors des mariages ou autres réunions ?

Tout comme il n'est pas permis qu'une personne ayant formulé un sacrifice votif mange de la viande, il n'est pas non plus permis que l'époux, se, l'ascendance et la descendance (c'est-à-dire la mère, le père, les grands-mères et les grands-pères, les enfants et les petits enfants) ainsi que les riches en consomment (Zaylai, Tabyîn, VI, 8). La viande du sacrifice votif peut être consommée par les personnes qui se trouvent en dehors de celles citées ci-dessus ainsi que les pauvres d'un point de vue de la religion.

Lors des réunions comme celles des cérémonies de mariages, il peut y avoir des riches en même temps que les pauvres, de ce fait il ne sera pas autorisé d'offrir la viande du sacrifice votif pendant ces repas. Si dans une telle situation, la personne qui a effectué le sacrifice, ou une

personne de son ascendance ou de sa descendance ou une personne riche en consomme, alors la valeur de la part mangée est donnée en aumône aux pauvres (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 199-203).

719. Quelles doivent être les caractéristiques de l'animal pour un sacrifice votif ?

Les caractéristiques recherchées chez l'animal de sacrifice sont également recherchées dans le sacrifice votif. Les conditions recherchées chez les animaux à sacrifier sont les suivantes :

a) il faut que l'animal ait atteint un certain âge. Selon ceci, il est possible de sacrifier un chameau qui a 5 ans révolus, un bovin et un buffle de l'âge de 2 ans révolus, un mouton et une chèvre de l'âge d'un an révolu. Il n'est pas nécessaire d'attendre la poussée de dent pour l'animal à sacrifier qui a achevé cet âge. Avec cela, il est possible de sacrifier un mouton qui a dépassé les 6 mois dans le cas où il est corpulent au point de paraître comme ayant au moins un an (Muslim, Adâhî, 13).

b) il faut que l'animal n'ait aucun défaut, qu'il soit en bonne santé, que ses organes soient au complet et qu'il soit corpulent. Pour cette raison, il n'est pas possible de faire des sacrifices avec des animaux malades au point d'être boiteux, maigres et impuissants, dont l'un ou les deux yeux sont aveugles, dont les cornes sont cassées depuis la racine, dont la queue et les oreilles sont coupées à plus de la moitié, dont la mamelle est coupée, dont les dents sont tombées en totalité ou en majorité. Cependant, un animal qui n'a pas de corne depuis la naissance, qui est aveugle, boiteux, faiblement malade, a une oreille trouée ou déchirée à un degré qui ne l'empêche pas de trouver sa nourriture, ne représente pas d'obstacle quant à son sacrifice (Qasani, Badai', V, 74-76; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 467-470).

720. À quel moment le sacrifice votif doit-il être immolé ?

Une personne qui a fait vœu de sacrifier un animal en lien avec une condition, dans le cas où la condition est réalisée elle doit accomplir son sacrifice votif dans les meilleurs délais. Tandis que les vœux qui ne sont pas liés à une condition peuvent être réalisés n'importe quand (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 481). Cependant, le plus convenable est d'exécuter le vœu le plus rapidement possible (Qasani, Badai', V, 94). Si un sacrifice votif est promis pour être égorgé lors des jours de fête du Sacrifice (udhiyya), il faut l'égorger lors des jours de la fête du Sacrifice, si un sacrifice votif est

promis pour être égorgé dans la zone al-Haram (hady) il faut effectuer celui-ci dans la zone al-Haram (Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, V, 525). Les sacrifices votifs en dehors de ces lieux et moments peuvent être exécuté n'importe où et n'importe quand. Par conséquent, il n'est pas obligatoire d'immoler les sacrifices votifs obligatoirement lors des jours de la fête du Sacrifice. Les convictions qui vont dans ce sens n'ont pas d'appuis religieux.

721. Une personne ayant fait vœu d'un sacrifice, peut-elle s'en désister ?

Dans différents passages du Coran, il est ordonné de tenir les promesses effectuées, de rester fidèles aux accords et aux actes (al-Mâ'idah, 5/1 ; al-Isrâ, 17/34), et d'accomplir la promesse faite à Allah (an-Nahl, 16/91) et de respecter les engagements. Par ailleurs, il est cité parmi les caractéristiques des fidèles, de se comporter convenablement aux engagements formulés (al-Insân, 76/7).

Dans les hadiths aussi, le Prophète (s.a.w.) a ordonné l'exécution des vœux qui sont de l'ordre de l'obéissance à Allah, et de ne pas faire de vœu sur des sujets qui portent sur la révolte et la désobéissance envers Allah, et dans le cas où de tels vœux ont été formulés, de ne pas les accomplir (Boukhari, Aymân, 28, 31; Muslim, Nadhr, 8; Abu Daoud, Aymân, 22).

Dans ce contexte, dans le cas où une personne a fait vœu d'un sacrifice votif pour une chose souhaitée alors elle doit accomplir le sacrifice votif en lien avec la condition réalisée. Se désister d'un vœu formulé n'élimine pas la responsabilité engendré par le vœu. Cependant, si le sacrifice votif est de type nécessitant des moyens financiers, alors la personne accomplira son sacrifice votif au moment où ses moyens financiers le permettront (cf. Qasani, Badai', V, 93).

722. Une personne ayant envisagé de sacrifier un bélier doit-elle obligatoirement égorgé un bélier ? Peut-elle s'associer pour un gros bétail ?

Une personne qui a promis d'égorgé un bélier peut non seulement égorgé un bélier mais elle peut aussi égorgé une chèvre. Car ceux-ci sont considérés de la même catégorie (petit bétail). De la même manière, il est aussi possible que cette personne s'associe pour accomplir son sacrifice votif aux parts d'un bovin qui va être égorgé dans l'intention d'un rituel. Car l'intention est d'égorgé un animal. De cette manière aussi l'objectif sera accompli. Cependant le sacrifice votif d'une personne qui a

fait vœu d'égorger un bovin ne sera pas effectif si elle égorge un mouton (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 457, 463-464).

Une personne qui a promis un sacrifice votif en disant « je vais égorger un animal » sans préciser la nature peut égorger en s'associant aux parts d'un mouton si elle le souhaite ou d'un bovin ou d'un animal à sacrifier de n'importe quel genre (Qasani, Badai', V, 93; Alâuddin, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyya, p. 142).

723. Une personne qui s'engage à immoler un sacrifice dans son rêve, doit-il réaliser cet engagement ?

Les rêves vus par les gens, en dehors des prophètes, n'ont aucun jugement certain et ils ne sont non plus pas contraignant /impératif (Dimyâti, Hashiyatu i'âneti't-tâlibîn, I, 104). À partir de cette considération, une personne qui voit dans son rêve faire vœu d'un sacrifice votif n'est pas dans l'obligation de réaliser ce vœu.

724. Combien de sacrifice doit effectuer une personne qui avait dit “je vais immoler une bête si mon enfant naît en bonne santé” et qui a des jumeaux ?

Le vœu formulé comme « je vais immoler une bête si mon enfant naît en bonne santé » est un vœu non répertorié avec une condition absolue/quelconque. Car dans cette expression non seulement les mots « enfant » mais aussi « bête » sont employés sans réserve. A partir de cette considération, elle aura accompli son vœu en égorgeant une bête, du genre souhaité, sans prendre en considération le nombre d'enfant né.

725. Si deux ou plusieurs personnes font vœu d'immoler un sacrifice concernant un seul sujet, est-ce que chacune de ces personnes devraient immoler un animal séparément ?

Si deux personnes font vœu de sacrifier un animal concernant un même sujet mais sans être au courant l'une de l'autre, alors les deux personnes qui ont fait vœu du sacrifice doivent accomplir séparément chacune leurs sacrifices votifs. En effet chacune représente une personne individuelle, la responsabilité du sacrifice votif ne tombe pas de l'une avec l'exécution du vœu par l'autre.

Si deux personnes ou plus se réunissent autour d'un même sujet et font vœu d'un sacrifice en disant « immolons ensemble un animal de petit bétail », alors leur sacrifice votif sera valide mais la condition

d'association ne le sera pas (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 516-517). En faisant vœu d'immoler ensemble un animal, ils auront, en effet, fait vœu d'immoler un animal chacun. En effet, en parlant de sacrifice il est sous-entendu un petit bétail au moins. Tandis qu'un petit bétail ne peut uniquement être sacrifié que par une seule personne ; il ne sera pas effectif s'il est sacrifié par deux personnes ou plus.

726. Si une personne fait vœu de porter soutien à telle organisation caritative ou bien à tel pauvre, mais apporte son soutien à une autre organisation caritative ou bien à un autre pauvre que ceux définis, alors son vœu est-il accepté comme accompli ?

Les conditions liées au bénéficiaire, au lieu et aux aspects de l'accomplissement du vœu ne sont pas des conditions impératives. A partir de cette considération, dans le cas où une personne qui a promis d'apporter un soutien à une organisation caritative déterminée ou à tel pauvre aura accompli son vœu en apportant son soutien à une autre organisation caritative ou à un autre pauvre (Qasani, Badai', V, 86, 93; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 524, 526; Alâuddîn, al-Hadiyyatu'l-'Alâiyye, p. 143).

727. Est-il possible de formuler un vœu pour les mausolées ?

Les rituels sont effectués pour Allah. Et comme le vœu (nadh'r) porte le sens du rituel il faut uniquement l'effectuer pour Allah. Pour cette raison il n'est pas autorisé de formuler des vœux pour les mausolées où les défunts. Par conséquent, un vœu formulé dans ce sens sera invalide (Ibn Qudama, al-Mughni, XIII, 643).

728. Quel est le jugement concernant l'engagement à jeûner durant une année ou plus ?

Une personne qui a fait vœu de jeûner une année ou plus doit accomplir ce vœu. Cependant, elle ne jeûnera pas les quatre jours de la fête du Sacrifice et le premier jour de la fête du Ramadan où il est jugé haram de jeûner ainsi que durant les périodes de menstrues et de lochies pour les femmes ; elles rattraperont ces jours de jeûne par la suite (Ibn Nujaym, al-Bahr, II, 318).

Une personne qui a fait vœu de jeûner pendant une année, lorsqu'elle a formulé la condition de le faire en continu, il ne sera pas nécessaire de rattraper en plus les jeûnes du Ramadan car ils seront inclus dans cette période. En effet, le Ramadan est un devoir qui est prioritaire par

rapport au vœu. L'expression « je vais jeûner » contient le Ramadan tout d'abord. Cependant, si elle n'a pas apporté la condition d'effectuer les jeûnes de façon consécutive alors elle devra jeûner en dehors du mois de Ramadan le nombre de jours qu'elle a jeûné durant le Ramadan (Zaylai, Tebyîn, I, 346)

Une personne qui n'a pas la force de jeûner après avoir fait vœu de jeûner, doit donner pour chaque jour une fidyâ. Et si elle n'en a pas les moyens non plus, elle demande pardon auprès d'Allah (Qasani, Badâi', V, 91).

729. Est-il obligatoire qu'une personne ayant fait vœu d'accomplir plusieurs jeûnes, les effectue de façon consécutive ?

Le vœu désigne le fait qu'une personne rende wajib à soi-même une chose de l'ordre du rituel dont elle n'en était pas préalablement responsable religieusement. Pour cette raison, il est wajib d'exécuter le vœu formulé selon les règles.

Selon ceci, pour une personne qui, par exemple, a fait vœu de jeûner pendant trente jours, il lui est wajib de jeûner durant ce nombre de jours. Si elle a envisagé de jeûner ces jours de façon consécutive et si elle a formulé son vœu dans ce sens, alors elle doit faire ces jeûnes consécutivement. Cependant, si elle n'avait pas une telle intention, elle les fera selon son souhait (Sarakhsi, al-Mabsut, III, 94).

730. Dans les vœux formulés sous certaines réserves de temps, lieu et caractéristiques, ces réserves sont-elles contraignantes/im-pératives ?

Il serait plus convenable d'exécuter les vœux (absolus) qui ne sont pas liés à une condition et à un moment quelconque, puisque leur réalisation s'impose dès leur formulation. Et les vœux liés à une condition doivent être accomplis au moment où la condition est réalisée. Si un vœu lié à une condition, comme par exemple « je vais jeûner trois jours si cette affaire réussit », est exécuté avant que la condition se réalise, alors il ne sera pas valide ; le rituel pratiqué sera comptabilisé comme surrogatoire. Il faut à nouveau accomplir le vœu lorsque la condition se réalise (Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 524-525).

Les vœux qui sont formulés non avec une condition mais avec une réserve de temps, alors l'exécution peut se réaliser avant, sans prêter attention à la réserve de temps apporté. En effet, même si le temps déterminé n'est pas arrivé, étant donné que le vœu s'est inscrit comme étant

wajib sur la personne, elle peut exécuter son vœu en avance et cela sera compté comme l'ayant fait quand le moment est arrivé (Qasani, Badai', V, 93).

Tandis que selon Imam Muhammed et les écoles Chafiite et Hanbalite, ce jugement est valable pour les rituels financiers tels que l'aumône mais non pour les rituels corporels tel que la prière ou le jeûne formulé avec une condition de temps. Car ce type de rituel peut être alloué à un certain temps. Ainsi la réserve de temps est contraignante pour la personne (Nawawi, al-Majmu', VIII, 479).

Tandis que pour les vœux où il n'y a pas de réserve de temps, la personne peut accomplir son vœu au moment voulu ; si elle décède avant sa réalisation elle en sera tenue responsable. Comme on ne connaît pas le moment du décès, il vaut mieux réaliser le vœu dès la première occasion (Qasani, Badai', V, 94). Lorsqu'il y a réserve de temps, il vaut mieux attendre que le moment déterminé arrive, puisque le vœu est comme une sorte de rituel et que dans les rituels il vaut mieux être prudent.

La réserve de lieu lors de la formulation du vœu n'est pas impérative. Un vœu formulé pour un endroit spécial peut être réalisé ailleurs. En effet, le but du vœu est de se rapprocher d'Allah. Et le lieu n'a aucun effet pour qu'une quelconque chose soit considérée comme rituel ou non (Qasani, Badai', V, 93).

Certains oulémas ont avancé différents points de vue selon les types de rituels. Au vue de ces avis, il a été considéré qu'il serait plus prudent de respecter les réserves concernant le lieu quand il est question d'aumône et aussi pour les vœux de prières formulé avec la réserve des lieux suivants : au Masjid al-Haram, au Masjid an-Nabawi et au Masjid al-Aqsa. Les réserves de lieu apportées en dehors de ceux-ci, ne sont pas impératifs (Nawawi, al-Majmu', VIII, 474-475; Buhûti, Kashshaf, IX, 3181).

La réalisation du vœu doit s'effectuer par une chose de la même nature. Par exemple, une personne qui a fait un vœu en disant « Je ferai tant de prières surrogatoires », si elle jeûne autant de jours à la place de la prière, son vœu ne sera pas accompli (Qasani, Badai', V, 92). Cependant, si la personne est incapable d'accomplir ce rituel mais qu'il existe un autre rituel pouvant remplacer celui formulé dans le vœu, alors elle accomplira par remplacement. Par exemple si une personne âgée qui a fait vœu de jeûner ne parvient pas à jeûner, elle peut donner une fidya à la place.

Si une personne ayant fait vœu de faire aumône et si elle donne la valeur de la chose promise alors son vœu sera accompli. Par exemple, une personne qui a promis de faire aumône d'une robe ou d'un animal,

elle peut donner ces choses mais elle peut aussi donner la valeur de ces choses (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 504).

Dans les vœux de type aumône, les réserves de bénéficiaire/la personne à qui verser l'aumône ne sont pas impératives. Si une personne fait vœu en disant « je vais donner cet argent à cette personne » mais donne la même valeur d'argent à une autre personne, son vœu sera accompli (al-Fatâwa'l-Hindiyya, II, 74; Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 525).

SERMENT (YAMIN) ET EXPIATION

731. Que signifie “yamin” (serment), quel est son verdict religieux ?

Le mot yamin qui a pour signification lexicale « force, main droite » indique dans la terminologie religieuse le fait de renforcer sa parole en jurant par le nom d'Allah ou par l'un de Ses attributs. Par exemple, les déclarations telles que « Wallahi (je le jure par Allah) que je ne ferai pas telle action » ou « Billahi (je le jure par Allah) que je ne partirai pas en tel lieu ».

Bien qu'en réalité le fait de jurer est une attitude moubah, il n'est pas correct de jurer pour rien et d'en faire une habitude.

Une personne qui a juré de faire ou de ne pas faire dans l'avenir une chose qui est possible et moubah, devrait tenir sa promesse (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 470-471).

Dans le Coran, il est ordonné au sujet du respect de l'engagement : « **Tenez à vos serments (accomplissez-les)** » (al-Mâ'idah, 5/89), « **Soyez fidèles au pacte d'Allah après l'avoir contracté et ne violez pas vos serments après les avoir solennellement prêtés et avoir pris Allah comme garant [de votre bonne foi]. Vraiment Allah sait ce que vous faites !** » (an-Nahl, 16/91). À partir de cette considération il vaut mieux qu'un musulman ne jure pas, s'il a juré, il devrait absolument rester fidèle à son serment sachant qu'il aura pris Allah comme témoin.

732. Combien de type de serment y a-t-il ?

Il existe trois types de serment : yamin al-laghw (le serment frivole), yamin al-ghamus (le serment mensonger) et al-yamin al-mun'aqida (le serment valable) :

Yamin al-Laghw : il s'agit du serment effectué en pensant qu'une chose est vraie ou par habitude. Qu'une personne dise « Wallahi je l'ai vu » en pensant avoir vu telle personne alors qu'en vérité non, ou

qu'elle prononce les paroles de serment sans avoir l'intention de jurer, est considéré comme yamin al-laghw. L'expiation (kaffara) n'est pas nécessaire pour ce type de serment. Il est mentionné dans le Coran qu'une personne ne sera pas tenue responsable en raison des serments effectués involontairement (al-Baqara, 2/225 ; al-Mâ'idah, 5/89). Avec ceci, il faut que les personnes qui jurent beaucoup par habitude, abandonnent ces habitudes.

Yamin al-Ghamus: il s'agit du serment mensonger. C'est le fait de jurer consciemment sur la réalisation d'une chose alors que cela ne s'est pas produit ou jurer qu'une chose ne s'est pas produite alors qu'en réalité cela s'est produit. C'est l'un des plus grand péchés (Boukhari, Aymân, 16 ; Muslim, Iman, 220). Selon les Hanafites, ce type de serment ne peut être compensé par expiation (kaffara). Une personne qui a tenu un tel serment, étant donné qu'elle a juré délibérément par mensonge en citant le nom d'Allah, doit regretter cet acte, demander pardon et se repentir auprès d'Allah pour ne plus tomber dans cette erreur. Une personne qui a violé le droit d'une autre, lui a causé un dommage en raison du serment effectué, devra demander pardon auprès de cette personne en lui dédommageant la perte causée.

al-Yamin al-Mun'aqida : il s'agit du serment effectué pour faire ou ne pas faire dans l'avenir une chose dont la réalisation est probable. Jurer en disant je vais faire ceci ou ne pas faire cela entre dans ce cadre. Il faut que ce serment soit formulé en employant l'un des noms d'Allah ou de Ses attributs ou avec des paroles qui ont pour significations de serment dans la coutume (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 478, 481- 486). Une personne qui a effectué un tel serment doit tenir sa promesse tant que cela ne consiste pas à faire une chose interdite par la religion ou à abandonner une chose ordonnée. Si elle rompt son serment, une expiation (kaffara) lui incombe (Marghinani, al-Hidaya, IV, 13).

733. Quel est le verdict pour le serment frivole prononcé par habitude ?

Bien que jurer est un comportement jugé moubah, il n'est pas correct de jurer pour rien et d'en faire une habitude. Le Coran nous indique que jurer beaucoup n'est pas une chose appréciée par Allah : « **Et n'obéis à aucun grand jureur, méprisable** » (al-Qalam, 68/10)

Lorsqu'on prononce les mots "Wallahi", "Billâhi" par habitude, c'est-à-dire dans des expressions qui ne portent pas sur la réalisation ou non

de certains faits, ces serments sont considérés comme des serments dits yamin al-laghw (insignifiant, caduc). Pareillement, jurer sur un fait passé ou présent, sans avoir l'intention de mentir, en croyant dire la vérité est aussi considéré comme yamin al-laghw. Il est mentionné dans le Coran qu'aucune expiation n'est requise pour ce type de serment : « **Allah ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments** » (al-Mâ'idah, 5/89). Cependant ceux qui jurent pour rien de façon habituelle doivent cesser ces mauvaises habitudes dans les meilleurs délais. Tout serment portant sur une chose dans le futur, même s'il ne porte aucune intention de jurer, est considéré comme un serment dit al-yamin al-mun'aqida et dans le cas où ce serment n'est pas accompli, l'expiation (kaffara) est requise. Autrement dit, ces types de serments, même s'ils sont prononcés sans intention de jurer, ne sont pas considérés comme les serments frivoles dits yamin al-laghw (Marghinani, al-Hidaya, IV, 5).

734. Comment effectuer l'expiation du serment ?

Quelle que soit la situation, les personnes qui rompent le serment valable (al-yamin al-mun'aqida) sont tenus d'expier (kaffara) leur serment. L'expiation consiste à, respectueusement, donner une fitra (sadaqa al-fitra) à dix pauvres chacun ; ou bien donner la valeur d'une fitra à un pauvre chaque jour pendant dix jours ; ou bien nourrir matin et soir et vêtir dix pauvres. Et ceux qui n'en ont pas les moyens, doivent jeûner sans interruption pendant trois jours. Cette expiation (kaffara) et l'ordre à respecter sont indiqués dans le Coran (al-Mai'dah, 5/89).

735. Que fait une personne incapable d'accomplir l'expiation du serment ?

Ceux qui ne parviennent pas à accomplir l'expiation de serment retardent celle-ci dans le temps afin de l'accomplir à la première occasion (Qasani, Badai', V, 11). Cependant, l'expiation d'une personne décédée avant de l'accomplir est versée de son héritage si elle l'a exprimé de son vivant. Si une telle demande n'a pas été formulée, alors les héritiers peuvent prendre l'initiative d'accomplir l'expiation (Qasani, Badai', V, 96).

736. Pour chaque serment non respecté faut-il verser une seule expiation pour l'ensemble ou la verser séparément ?

Divers cas de figure se présentent lorsqu'on formule et rompt plusieurs serments :

a) dans le cas où plus d'un serment a été prononcé, que ce soit consécutivement ou à des moments différents, et que pour chaque serment il a été évoqué le fait de réaliser ou de ne pas réaliser quelque chose ; selon la majorité des savants du fiqh, une expiation séparée s'avère nécessaire pour chaque serment en raison de leur violation. Par exemple, les expressions prononcées telles que « je jure que je ne partirai pas chez untel », « je jure que je ne lui parlerai pas » sont des serments séparés. Si l'on rompt le serment en se rendant chez la personne, une expiation est requise et si on lui adresse la parole, une autre expiation est également requise.

Même si l'avis attribué à Ahmad b. Hanbal et à Imam Muhammad selon lequel une expiation est suffisante pour l'ensemble, se trouve dans les ouvrages de jurisprudence islamique (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, V, 486, 487), ce point de vue est une riwaya (transmission) qui ne figure pas dans les autres sources Hanafites et notamment dans les sources classiques et la validité du hadith est controversée. Le Haut Conseil des Affaires Religieuses aussi a adopté la décision qui va dans le sens où une expiation séparée est nécessaire pour chacune des ruptures de serment (décision de HCAR en date du 28.05.1952).

b) dans le cas où l'on prononce, dans le serment, une seule fois le nom d'Allah, même si les choses énumérées que l'on a juré de faire ou ne pas faire sont plus d'un, une seule expiation (kaffara) est suffisante quand bien même tous ces serments sont rompus d'un coup. Par exemple, une personne qui dit « Wallahi je ne vais pas manger et boire telle chose » et qui rompt son serment en mangeant et en buvant alors une seule expiation est suffisante.

c) dans le cas où l'on rompt un serment que l'on avait formulé en répétant le tout plusieurs fois, tel que « Wallahi je ne vais pas faire ceci », « Wallahi je ne vais pas faire ceci » ; alors selon l'avis accepté chez les Hanafites, il faut autant d'expiation que sa répétition. Et ce jugement ne change pas, que le serment soit formulé dans un même temps ou lieu, ou dans des temps et lieux différents.

Tandis que selon les avis des écoles Malikite, Chafiite et Hanbalite et selon certains Hanafites une seule expiation est suffisante.

d) dans une expression de serment, si la chose sur laquelle on jure n'est prononcée qu'une seule fois, et que le nom d'Allah est répété plusieurs fois ou que l'on emploie plusieurs de Ses attributs ; alors, selon certains savants Hanafite, toute répétition faite avec un mot de liaison

(conjonction) est comptée comme un serment différent et lorsque le serment est rompu, des expiations séparées sont requises. Selon certains savants Hanafite, notamment Imam Muhammad, et selon la majorité des savants Malikites, Chafiite et Hanbalite, ceci est considéré comme un seul serment, qu'il y ait ou non un mot de liaison entre, et donc une seule expiation suffit en cas de rupture du serment (Sahnûn, al-Mudawwana, I, 589-590 ; Ibn Qudama, al-Mughni, XIII, 474 ; Qasani, Badai', III, 9-10).

737. Une personne qui verse une expiation de serment, dans le cas où elle réitère son serment concernant le même sujet et rompt à nouveau son serment, doit-elle payer à nouveau une expiation ?

Une expiation (kaffara) qui a été payée et donc tombée de la responsabilité, ne peut couvrir les erreurs qui seront effectuées dans l'avenir. Pour cette raison, si après avoir expié un serment rompu, on tient un second serment que l'on rompt à nouveau, une nouvelle expiation est requise. En effet rompre un serment vaut expiation (al-Ma'idah, 5/89 ; cf. Qasani, Badai', III, 18-20). Une personne qui effectue un serment à propos d'une chose puis rompt son serment, et sans l'avoir expié, effectue un nouveau serment sur la même chose, et si elle rompt encore une fois son serment, alors une seule expiation suffit pour le tout.

738. Que doit effectuer une personne qui a juré de ne pas remplir un commandement religieux ou bien de commettre un interdit (haram) ?

Prononcer un serment qui porte à ne pas accomplir une chose qui est fardh (obligatoire) ou wajib (nécessaire) ou qui porte à pratiquer un interdit (haram) ou un péché est une attitude qui ne convient pas aux musulmans. Dans le Coran, Allah ordonne : « **Et n'usez pas du nom d'Allah, dans vos serments, pour vous dispenser de faire le bien, d'être pieux et de réconcilier les gens. Et Allah est Audient et Omniscient** » (al-Baqara, 2/224).

Avec cela, lorsqu'un tel serment est prononcé, quelque soit les conditions, il ne faut pas accomplir ce serment et faire l'expiation pour avoir rompu le serment (Marghinani, al-Hidaya, IV, 13). Concernant le sujet, le Prophète (s.a.w.) déclare dans un hadith « **Si tu prêtes serment d'accomplir une action, et qu'une autre te semble meilleure, expie alors ton serment** » (Muslim, Aymân, 11-17).

739. Quelle est la situation d'une femme qui a juré de ne pas partir chez son mari ?

Une personne qui a juré de ne pas faire une chose et si cette chose n'est pas un acte obligatoire de la religion, alors elle doit respecter son engagement et ne pas faire la chose en question. Cependant, dans le cas où elle tient son serment, il est question de ne pas accomplir un devoir ou un bienfait, ou bien il est question de commettre un péché, alors elle devra rompre son serment et l'expier (Marghinani, al-Hidaya, IV, 13).

En effet, le verset « **Et que les détenteurs de richesse et d'aisance parmi vous, ne jurent pas de ne plus faire des dons aux proches, aux pauvres, et à ceux qui émigrent dans le sentier d'Allah. Qu'ils pardonnent et absolvent** » (an-Nur, 24/22) et la recommandation du Prophète (s.a.w.) selon laquelle « **Si tu prêtes serment d'accomplir une action, et qu'une autre te semble meilleure, expie alors ton serment** » (Boukhari, Aymân, 1; Muslim, Aymân, 3, 11-17) et ses propos « **lorsque je jure de faire une chose et qu'ensuite je vois qu'une autre est meilleure, je ferai sûrement celle qui est meilleure en me dégageant (de mon serment par une expiation)** » (Boukhari, Humus, 15) indiquent cela.

Selon ceci, une femme qui a juré de ne pas partir chez son mari, étant donné qu'elle aura effectué un serment qui porte sur le non accomplissement d'un devoir, elle devra rompre son serment et se rendre chez son mari, expier son serment et demander pardon auprès de Dieu.

740. Les serments qui ne sont pas formulés selon les modèles de serments connus, mais plutôt selon des formulations coutumières, sont-ils valables en tant que serment ?

Le serment (yamin) se réalise en jurant par le nom d'Allah ou par Ses attributs. Les propos comme « Wallahi, Billahi, Tallahi, qu'Allah soit témoin, je prête serment que, je jure au nom d'Allah que » sont ainsi (Marghinani, al-Hidaya, IV, 6-7).

Pour les expressions telles que « je jure sur le Coran » dans lesquelles il n'est pas formulé le nom et les attributs d'Allah, c'est la coutume et les mœurs de la société qui sera déterminante pour savoir s'il s'agit ou non d'un serment (Sarakhsi, al-Mabsut, VII, 24; al-Fatawa al-Hindiyya, II, 60). Par conséquent, toute expression qui n'est pas bannie par la religion et qui est considérée dans la coutume comme un serment, consiste en un serment (Aynî, al-Binâya, VI, 79).

741. **Quel est le verdict concernant une personne qui dit “si je fais cela, que j’abjure Dieu”, “que je sois mécréant”, “que je sois apostasié de la religion” ?**

Une personne qui prononce dans l’intention de serment « que je renie Allah si j’effectue telle action » ou « que je sois mécréant si je fais ça » ou autre, aura formulé un serment. Dans le cas où elle réalise l’action, elle devra faire l’expiation du serment. Cependant dans le cas où celui qui prononce ces propos, pense qu’il aura nié Allah et sera mécréant par la prononciation de ces propos, et si malgré cela il réalise tout de même la chose qu’il avait jurée, alors il aura apostasié. Car en ne tenant pas sa promesse il aura apostasié (Marghinani, al-Hidaya, IV, 10). Dans ce cas il devra se repentir et demander pardon, renouveler sa foi et son mariage (nikah) (Ibn Abidin, Raddu’l-Muhtar, V, 486, 490-493; VI, 390-391).

742. **Une personne qui jure ou formule un vœu intérieurement doit-elle respecter ses engagements ?**

Selon les principes de l’Islam, on n’est pas tenu responsable de ce que l’on pense simplement ou de ce qui reste au stade de l’intention. Pour que la responsabilité soit réelle, il faut une déclaration de volonté.

A partir de cette considération, pour qu’un serment et un vœu soient effectifs il faut également les exprimer oralement. On n’est pas tenu responsable des serments et vœux que l’on pense intérieurement, sans prononciation orale (Qasani, Badai’, III, 5; V, 81-82; Nawawi, el-Mecmu, VIII, 434; Dimiyati, Janetut-Talibin, II, 412).



INVOCATION, REPENTIR,
DHIKR ET CORAN





INVOCATION

743. Quelle est l'importance de l'invocation et comment s'effectue-t-elle?

L'invocation s'exprime par le mot « doua » qui signifie « appeler, interpeller, demander et solliciter de l'aide ». En tant que terme religieux, c'est le fait de s'orienter corps et âme envers Dieu et Lui demander tous nos souhaits aussi bien immatériels que matériels. Etant donné qu'elle est basée sur le fait de soumettre son état à Allah et de le supplier, l'invocation (doua) est un lien entre Allah et le serviteur.

Il y a toujours, dans l'invocation (doua), un sens de louanges (Sublimier Allah) et de demandes. L'invocation est également un dhikr et une adoration. Ainsi, il y a toujours deux points importants réunis dans l'invocation, l'un étant la louange et le respect, l'autre la demande. C'est pourquoi le Prophète (s.a.w.) a dit : « **L'invocation est l'essence de l'adoration** »(at-Tirmidhî, Daawât, 2). C'est pourquoi la prière, le rituel le plus important est exprimé avec le mot 'salat' en arabe, qui veut dire aussi doua (invocation) (al-An'am, 6/52 ; al-Kahf, 18/28). Et dans un autre verset où il est dit : « **Mon Seigneur ne se souciera pas de vous sans votre prière** » (al-Furqan, 25/77), il est clairement indiqué que l'humain gagnera de la valeur que par cette orientation envers Allah. Il est souligné avec insistance dans le Coran de ne pas invoquer d'autre divinité à part Allah ou d'autres êtres à qui des qualités supérieures sont attribuées (ash-Shu'ara, 26/213 ; al-Qasas, 28/88).

744. Y a-t-il des conditions préalables pour l'exaucement des invocations ?

Pour l'exaucement des invocations, il est demandé d'observer les points suivants :

Avant l'invocation, il faut se repentir et demander pardon (tawbah wa istighfar). L'invocation d'un pécheur/d'une pécheresse qui ne s'efforce pas de s'abstenir des interdits (haram) n'est pas digne d'être exaucée. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **L'homme prolonge son voyage, la tête ébouriffée et recouverte de poussière, levant ses mains vers le ciel en disant «ô seigneur, ô seigneur» alors que sa nourriture est illicite, sa boisson est illicite ses vêtements sont illicites, il ne s'est nourri que de l'illicite, comment ses invocations pourraient-elles donc être exaucées** » (Mousslim, Zakat, 65 ; Tirmidhi, Tefsîru'l-Coran, 3).

- a. L'invocation doit commencer par des louanges à Allah et des prières (salawat) au Prophète et se finir pareillement par des prières et des louanges à Allah. D'après Fadala Ibn 'Oubeid (qu'Allah l'agrée) : « **Alors que le Prophète était assis dans la mosquée, un homme est entré et a prié. Il a dit : 'Ô Allah! Pardonne moi et fais moi miséricorde'. Le Prophète a dit : 'Tu t'es empressé ô toi le prier ! Si tu pries, lorsque tu t'assois alors fais des louanges à Allah comme Il le mérite, prie sur moi puis ensuite invoque Allah'. Puis un autre homme a prié après cela. Il a fait des louanges à Allah, a prié sur le Prophète, alors le Prophète lui a dit : 'Ô toi le prier ! Invoque tu seras exaucé'** »(Tirmidhi, Daawât, 66 ; Nasai, Sahw48).
- b. L'invocation doit être faite sincèrement avec humilité et imploration. Un verset dit : « **Invoquez votre Seigneur en toute humilité et recueillement et avec discrétion. Certes, Il n'aime pas les transgresseurs** »(al-A'raf,7/55).
- c. Invoquer, faire des douas sans cesse. Un croyant ne doit pas être précipité pour l'exaucement de son souhait. Le Prophète (s.a.w.) a dit que : « **Allah vous exaucera tant que vous ne faites pas preuve d'impatience en disant : 'Je L'ai supplié, mais Il ne m'a pas exaucé'** »(Tirmidhi, Daawât,12).
- d. Faire ses invocations entre la peur et l'espoir. Le Coran dit que « **Ils concouraient au bien et Nous invoquaient par amour et par crainte. Et ils étaient humbles devant Nous** »(al-Anbiya,21/90).
- e. Le moment de l'invocation est également important. Bien que l'invocation puisse être faite à tout moment, certains moments sont meilleurs que d'autres pour demander. Un de ces moments est le moment du Sahar. Le Tout-Puissant fait l'éloge dans le Coran de ceux qui sont occupés à prier, à faire des adorations et prononcer

des istighfar pendant la nuit : « **Ils dormaient peu, la nuit, et aux dernières heures de la nuit ils implorait le pardon [d'Allah]** » (adh-Dhariyat, 51/17-18). Lorsqu'on lui a demandé, « **On a dit : ô Messager d'Allah, qu'elle est l'invocation la plus à même d'être exaucée ? - Celle prononcée en pleine nuit, notamment en sa dernière partie et au sortir des prières prescrites** » (Tirmidhi, Daawât, 80)

745. **Quel est le fondement des versets d'invocation dans le Coran ?**

Les versets d'invocation occupent une grande place dans le Coran. Environ deux cents versets sont directement liés à l'invocation. En outre, de nombreux versets comme ceux du repentir et de l'istighfar exprimant la dévotion du serviteur à Allah ainsi que les demandes et souhaits qui Lui sont adressées, sont dans le sens général en rapport avec l'invocation. Dans certains des versets, il est ordonné aux gens d'invoquer Allah et il est fait place aux procédures, manières et effets des invocations (al-Baqara 2/186 ; an-Nisa 4/32 ; al-Araf, 7/29, 55, 180 ; Yusuf, 12/86 ; Ghafir (Mu'min), 40/60). Dans d'autres versets, il est exprimé que l'invocation qui n'est pas conforme aux exigences ne sera pas acceptée (al-Baqara, 2/200 ; Jonas, 10/12, 22, 106 ; al-Isra, 17/11 ; al-Mu'minun, 23/ 99-100 ; al-Qasas, 28/88 ; Fussilat, 41/51). Dans la grande partie des versets de ce groupe, est racontée l'imploration adressée à Allah pour retourner dans ce bas-monde des gens qui, quand ils étaient en vie échappaient à Allah et à Ses commandements et une fois dans l'au-delà, en faisant face à leur sort, commencent à regretter. Dans plus de 100 versets l'on retrouve les invocations des prophètes, des autres personnes pieuses ou des peuples bons.

Certains sourates et versets sont des types exemplaires de texte d'invocation. La sourate al-Fâtiha en est un bon exemple. L'invocation la plus récitée après al-Fatiha est le 201ème verset de la sourate al-Baqara : « **Seigneur ! Accorde nous belle part ici-bas, et belle part aussi dans l'au-delà; et protège-nous du châtement du Feu !** » Anas ibn Mâlik a transmis que le Prophète récitait surtout ce verset lors de ses invocations (Boukhari, Daawat, 55) et qu'il incitait beaucoup à le réciter (Mousslim, Dhikr, 23). On voit que les versets 8-9, 16, 53, 191-194 de la sourate Ali 'Imrân ainsi que le verset 74 de la sourate Furqan sont également récités dans l'intention de faire une invocation. Les versets 35-41 contenant l'invocation du prophète Ibrahim dans la sourate Ibrahim et notamment le verset 41 : « **O notre Seigneur! Pardonne-moi, ainsi qu'à mes père**

et mère et aux croyants, le jour de la reddition des comptes » sont des versets d'invocation fréquemment répétées. L'invocation du prophète Moussa dans la sourate Tâhâ (Taha, 20/25-35) est un exemple d'invocation figurant dans le Coran, notamment avec ces phrases courtes, vives, harmonieuses et efficaces. Dans ces versets, l'invocation est faite avec l'expression « **Seigneur, ouvre-moi ma poitrine, et facilite ma mission et dénoue un nœud en ma langue, afin qu'ils comprennent mes paroles** ». Les expressions d'invocations attribuées dans le Coran au prophète Ayyoub sont d'un style différent. On voit dans ces versets que le prophète Ayyoub, malgré sa maladie grave et les malheurs qui lui sont arrivés, n'a jamais rien demandé à Allah dans ses invocations, il Lui a seulement fait part de son état (al-Anbiya, 21/83-84 ; Sad, 38/41). Les savants musulmans considèrent son attitude comme le meilleur exemple de la servitude et de la patience. ("Invocation", DIA, II, 536).

746. Comment doivent être les mains lors de la formulation des invocations ? Y a-t-il un fondement concernant le fait d'essuyer le visage avec les mains après l'invocation ?

Garder les mains ouvertes de manière à ce que les paumes soient tournées vers le haut lors de l'invocation, est un état conforme au sens de la supplication et de l'imploration. La raison d'orienter les mains vers le haut n'est pas parce qu'Allah est dans le ciel, à un certain endroit, mais parce que les cieus représentent la grandeur. Le Prophète (s.a.w.) levait de temps en temps ses mains au point qu'on voyait la blancheur de ses aisselles lors de l'invocation (Boukhârî, Daawât, 23). Le Prophète (s.a.w.) dit : « **Demandez à Allah en utilisant les paumes de vos mains. Et quand vous finissez, essuyez vos visages avec** » (Ibn Majah, Invocation 13). Toutefois, on sait également que lorsqu'il invoquait durant les malheurs et calamités, le Prophète (s.a.w.) tournait ses paumes vers le bas (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XVII, 98 ; Adhîmâbâdî, Awnu'l-Ma'bûd, IV, 251).

Il a aussi été transmis que le Prophète faisait ses invocations sans lever les mains (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XX, 231).

Les mains qui sont levées jusqu'à hauteur des épaules (Boukhârî, Daawât, 23) sont éloignées l'une de l'autre dans un écart normal. La riwaya (transmission) suivante : « **Le Prophète (s.a.w.) joignait ses mains durant l'invocation** » a été interprétée en tant que « **ses mains étaient alignées ; l'une n'était pas décalé par rapport à l'autre** » (Tahtâwî, Hâshiya,

p.317-318). Cependant, il est toujours possible de joindre les mains. Le plus important est de ne pas adopter une attitude fanatique.

Il est sunna d'essuyer le visage avec les mains durant l'invocation après les prières ou à d'autres moments si les mains sont levées (Ibn Mâjah, Doua, 13). Lorsque l'on invoque sans lever les mains, il n'est pas nécessaire de passer les mains sur le visage (Tahtâwî, Hâshiya, 318).

747. Est-il possible de formuler des invocations à tout moment? Y a-t-il des moments particuliers pour faire les invocations?

Selon l'Islam, il n'y a pas de moments et de lieux particuliers pour invoquer Dieu. Il est possible de faire des invocations partout et à tout moment. L'importance d'étendre tout au long de la journée la prière et l'invocation est soulignée dans le Coran par ce verset : « **Glorifiez Allah donc, soir et matin ! A Lui toute louange dans les cieux et la terre, dans l'après-midi et au milieu de la journée** » (ar-Rûm, 30/17-18). Mais avec cela, d'après le Coran et les hadiths, les invocations faites au moment du Sahar sont plus propices à être exaucées (Tirmidhi, Daawât, 80). Les gens du Paradis sont annoncés dans les versets 16-17 de la sou-rate Âli Imrân : « **(ils disent) 'O notre Seigneur, nous avons la foi ; pardonne-nous donc nos péchés, et protège-nous du châtement du Feu', ce sont les endurents, les véridiques, les obéissants, ceux qui dépensent [dans le sentier d'Allah] et ceux qui implorent pardon juste avant l'aube** ». Dans un autre verset, il est dit : « **Ils dormaient peu, la nuit, et aux dernières heures de la nuit ils imploraient le pardon [d'Allah]** » (adh-Dhariyat, 51/17-18)

Il est indiqué dans les hadiths que les invocations faites les nuits du Ramadan, à Arafat, la nuit, lors de la prononciation de l'adhan et de l'iqama et à la fin des prières obligatoires seront exaucées (Mousslim, Salatu'l-Mousafirin, 166 ; Tirmidhi, Daawât, 80, 139 ; Ibn Mâjah, Siyâm, 48).

748. Ya-t-il un inconvénient à faire les invocations en position allongée ?

Il n'y a pas d'inconvénient à faire les invocations en position allongée, assis ou debout. Il est indiqué dans le Coran : « **qui debout, assis, couchés sur leurs côtés, invoquent Allah** » (Âli Imrân, 3/191). Selon Barâ b. Âzib', lorsque le Prophète s'allongeait sur son lit, il se couchait sur sa droite et prononçait ces invocations :

اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ ، وَقَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ ، رَغْبَةً
وَرَهْبَةً إِلَيْكَ ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي
أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ

« Seigneur ! Par amour et crainte de Toi, je livre ma face à Toi, je confie mes affaires à Toi et je mets mon dos sous Ta protection... De Toi, il n'y a ni abris ni refuge que chez Toi. Seigneur ! J'ai cru au Livre que Tu as fait descendre et en Ton prophète que Tu as missionné » (Boukhârî, Wudû, 75 ; Mouslim, Dhikr, 56-58).

Selon le même compagnon, le Messenger d'Allah (s.a.w.) lui a dit : « Lorsque tu (veux) te mettre dans ta couche (lit), fais des ablutions mineures semblables à celles que tu fais ordinairement pour la prière, puis allonge-toi sur ton côté droit et dis ces paroles. Fais de sorte que ces mots soient les dernières paroles (de ta journée) » (Boukhârî, Wudû, 75 ; Mouslim, Dhikr, 56).

749. Que signifie le mot “âmin” prononcé à la fin des invocations ; quel en est le fondement religieux ?

Âmin signifie “(Ô Allah) exauce cette invocation”. Dire “âmin” après les invocations est fixé par la sunna. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « Lorsque l'imam dit amîn, dites-le vous aussi ! Car celui dont le amîn coïncide avec le amîn des anges aura ses péchés passés pardonnés » (Boukhârî, Adhan, 111-112 ; Mouslim, Salât, 62, 87)

Dire “âmin” après avoir récité la sourate Al-Fâtiha est aussi sunna (Ibn Mâjah, Iqama, 14).

750. Les invocations et louanges se font-elles à voix haute ou à voix basse ?

Faire les invocations à voix basse, avec humilité et imploration fait partie des bonnes manières (adab) à adopter durant l'invocation. D'ailleurs, il est indiqué dans le Coran que : « **Invoquez votre Seigneur en toute humilité et recueillement et avec discrétion...** » (al-A'raf, 7/55). Même si, tant qu'il est fait avec sincérité, il est possible de faire des invocations à voix haute, il est toute fois plus approprié qu'il soit réalisé à voix basse. Le Prophète (s.a.w.) a dit à un groupe de compagnons qui avaient commencé à prononcer le takbir et le tahlil (kalimat

at-tawhid) lors d'un voyage : « **O gens ! Prenez patience ! Vous n'êtes pas entrain d'invoquer un sourd ou un absent ; Il est avec vous, Il est Entendant, Tout proche...** » (Boukhârî, Jihad, 131 ; Mouslim, Louange, 44; Abou Dawud, Witr, 26).

751. **Que signifie invoquer Dieu par l'action ?**

Allah a relié tous les événements qui se produiront dans l'univers à certaines raisons. Tout ce qu'il y a sur terre et dans l'univers est façonné selon les relations de cause à effet (loi et règle) établies par Allah. La personne qui veut obtenir ce qu'elle désire, doit mettre en œuvre les causes et raisons qui aboutiront à cette chose. Faire des invocations par l'action consiste par exemple à préalablement se marier si l'on veut des enfants, à travailler correctement ses leçons si l'on veut réussir aux examens.

Pour que la chose qu'elle implore d'Allah se réalise, il faut qu'une personne passe à l'acte et met en œuvre les causes, raisons et lois que lui a apprises Allah ; ensuite elle attend le résultat d'Allah. « **Et qu'en vérité, l'homme n'obtient que [le fruit] de ses efforts** » (Najm, 53/39). La remarque faite à une personne dont son animal était malade et faisait simplement des invocations orales pour sa guérison telle que « Ajoute un peu de médicament à ton invocation... » Est un bon exemple pour l'invocation par l'action.

Autant il est incorrect d'attendre sur place et ne rien faire, mis à part des invocations orales, pour la réalisation d'une chose, autant il est incorrect de fournir tout son effort, de prendre les précautions nécessaires, autrement dit de faire l'invocation par les actions puis de dire « C'est moi qui ait accompli cette chose » et ne faire aucune invocation orale.

752. **Quel est le jugement concernant l'invocation après l'adhan, et comment s'effectue-t-elle ?**

Après la prononciation de l'adhan, il est sunna de prier pour le Prophète (salawat) et il est mandoub de réciter la « doua wassila » (invocation à lire après le adhan) (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, II, 67, 68; Jazîrî, al-Mazâhibu'l-arba'a, I, 283).

Le Prophète (s.a.w.) a dit dans un hadith : « **Lorsque vous entendez l'appel à la prière, répétez ce que le mouazzin a dit, puis demandez à Allah de m'accorder sa bénédiction, car celui qui prie pour moi une seule fois Allah priera pour lui dix fois autant, ensuite demandez à Allah de m'accorder la place éminente (al-wassila) qui est un**

poste qui ne sera accordé qu'à un seul serviteur, mon intercession lui sera alors due le jour de la résurrection » (Mousslim, Salât, 7 ; Tirmidhi, Manâqib, 1)

On retrouve dans le recueil de Boukhari, le hadith suivant : « **Celui qui, en entendant l'adhan, dit :**

اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةُ التَّامَّةُ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ
وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتُهُ

‘Seigneur ! Maître de cet appel parfait et de cette présente prière, accorde à Muhammad al-Wassila et al-Fazila et assigne lui un rang digne de louange !’ méritera mon Intercession au jour de la Résurrection » (Boukhârî, Adhan, 8)

Dans certaines sources, on retrouve à la fin de cette invocation l'expression suivante : “*Tu ne manques jamais à ta promesse*” (Bayhaqî, as-Sunanu'l-Kubrâ, I, 603, 604). Lorsque l'adhan est terminé, ceux qui l'entendent invoque Dieu comme indiqué dans ce hadith.

En outre, selon le hadith : « **L'invocation entre l'adhan et l'iqama est exaucée, donc invoquez !** » (Tirmidhi, Salât, 46) d'autres invocations peuvent être faites après cette invocation (Nawawi, al-Majmû', III, 118).

753. Y a-t-il un inconvénient à prononcer l'invocation de l'adhan ouvertement dans les mosquées ?

Ce qui importe dans les rituels et les dhikr c'est qu'ils soient effectués comme précisés dans le Coran et la Sunna. Ce qui est sunna dans l'invocation de l'adhan, c'est de prononcer l'invocation sans élever la voix. Néanmoins, l'invocation à faire après l'adhan est parfois récitée ouvertement dans les mosquées pour que les gens puissent l'apprendre. Il n'y a pas d'inconvénient à réciter ouvertement des invocations rapportées par le Prophète afin que les gens l'apprennent. Cependant, une fois l'enseignement terminé, il n'est pas approprié de continuer à le prononcer ouvertement (al-Fatâwa'l-Hindiyya, V, 393).

754. Y a-t-il une riwaya (transmission) concernant l'exaucement de l'invocation effectuée entre l'adhan et l'iqama ?

Même si les invocations peuvent toujours être exaucées, il existe des hadiths indiquant que les invocations faites à des moments particuliers sont certainement exaucées. Les invocations à faire pendant la

prononciation de l'adhan, entre l'adhan l'iqama et pendant la prononciation de l'iqama font parmi ces invocations. Le Prophète (s.a.w.) a dit sur ce sujet : « **Lorsque le adhan est prononcé, les portes du ciel s'ouvrent et les invocations sont exaucées. Lorsque l'iqama est prononcé, les invocations ne sont pas rejetées** » (Ibn Abî Shayba, al-Musannaf, X, 32). Le Prophète (s.a.w.) a également dit « **L'invocation entre l'adhan et l'iqama est exaucée** », sur quoi les compagnons ont demandé : « Ô messager d'Allah ! Que devons-nous demander lors de l'invocation ? » Et le prophète répondit : « **Implorez Allah de vous accorder la bonté/la santé dans ce bas monde et dans l'au-delà** » (Tirmidhi, Daawât, 145).

755. **Y a-t-il une invocation dite l'invocation de "Ism al-'Adham" ?**

"Ism al-'Adham" signifie le plus grand nom d'Allah. Dans les hadiths, plus d'un nom est mentionné comme étant "Ism al-'Adham". Parmi ces noms, figure tout d'abord celui d'"Allah", puis les noms et dhikr suivants : "*Rahmân, Rahîm, Mannân, Ahad, Samad, Hayy, Qayyûm, Badî'u's-samâwâti wa'l-ardh, Dhû'l-Jalâli wa'l-Ikram, Lâ ilâha illallah, Lâ ilâha illâ Anta*" (Tirmidhi, Daawât, 87; Ibn Majah, Doua, 9 ; Dârimî, as-Sunan, Fadâilu'l-Qur'an, 14 ; Mouslim, Salatu'l-Mousafirîn, 258). Comme on peut le voir dans ces riwaya (transmission), Ism al-'Adham est l'un des noms d'Allah ; ce n'est pas le nom d'une invocation particulière. Par conséquent, une telle invocation n'existe pas. Cependant, le Messager d'Allah a déclaré que les invocations à faire en mentionnant Ism al-Adham seront exaucées. Voici deux de ces riwaya :

"Un jour, le Prophète (s.a.w.), entra dans la mosquée. Un compagnon faisait sa prière. Après la prière, il a commencé à faire des invocations en disant :

اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا حَيُّ
يَا قَيُّوْمُ إِنِّي أَسْأَلُكَ

« Ô Mon Dieu, je T'implore car c'est à Toi qu'appartient toute louange. Il n'y a de dieu que Toi, Tu es Le Plus Miséricordieux, Celui dont la Grâce est la Plus Grande, l'Existenteur des Cieux et de la Terre. Ô Seigneur plein de Majesté et de Gloire, Ô Toi Le Vivant, L'Immuable, c'est Toi que j'implore ! ». L'ayant entendu, le Messager de Dieu dit : « Cet homme a invoqué Dieu par Son Nom le

Plus Sublime. Dieu répond à l'appel de celui qui l'invoque par Lui et satisfait sa requête » (Tirmidhi, Daawât, 112 ; Ibn Majah, Doua, 9 ; Nasai, Sahw, 58).

756. En quoi consiste le « salatou salam » ? Comment prie-t-on sur le Prophète ?

“Salatou salam” est composé des mots “salat” et “salam” et renvoie aux invocations faites pour le Prophète, exprimant le souhait que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui. “Salawat” est le pluriel du mot “salat”. Il est indiqué dans le Coran : « **Certes, Allah et ses Anges prient sur le Prophète; ô vous qui croyez priez sur lui et adressez [lui] vos salutations** » (al-Ahzâb, 33/56).

Qu’Allah prie sur le Prophète signifie qu’il lui fait miséricorde, que les anges prient sur le Prophète signifie qu’ils le glorifient, que les croyants prient sur le Prophète signifie qu’ils fassent des invocations.

En plus de ce verset qui ordonne de faire salatou salam (de prier) sur le Prophète, il y a également plusieurs exemples de salatou salam formulés dans le passé. Les plus courts salatou salam sur le Prophète sont “Allahumma salli alâ Muhammad” ou “Sallallahu alayhi wa sallam” ou “Allahumma salli alâ Sayyidinâ Muhammadin wa alâ âlihî wa sahbihî wa bârik wa sallim”.

De nombreux hadiths ont été transmis à ce sujet. Ibn Abî Layla a dit : « En me rencontrant, Ka’b b. Ujra a dit : ‘Veux-tu que je t’offre un don que j’ai entendu (de la bouche) du Prophète ? –Certainement, répondis-je. –Eh bien ! Nous avons interrogé le Messager de Dieu en lui disant : ‘Oh Messager de Dieu ! comment prier sur vous ? car Dieu ne nous a appris seulement comment faire le Salut sur vous. - Dites :

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ
إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ
إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

‘O Dieu ! Prie sur Muhammad et sur la famille de Muhammad ! Comme Tu as prié sur Abraham et sur la famille d’Abraham ; Tu es le Digne-de-Louange, le Digne-de-vénération. O Dieu ! (fais descendre Ta) bénédiction sur Muhammad et sur la famille

de Muhammad comme Tu as (fait descendre Ta) bénédiction sur Abraham et sur la famille d'Abraham ! Tu es le Digne-de-Louange, le Digne-de-vénération' » (Boukhârî, Anbiya,10 ; Daawat, 31, 32 ; Mouslim, Salat, 65, 66, 69)

Il n'y a pas de temps ou de nombre définis pour le salatou salam. On peut prier sur le Prophète à tout moment et autant de fois qu'on veut. Il n'est pas obligé de prononcer la basmala en début des salatou salam.

757. **Y a-t-il un fondement religieux aux invocations de « salat tunjina » et « at-tafrijyah » ?**

« Salat tunjina » et « at-tafrijyah » ne sont pas des invocations transmises par le Prophète (s.a.w.). Ce sont des invocations de type salatou salam, rédigées longtemps après l'Âge du Bonheur (asr al-saada) d'après les versets qui ordonnent de prier (salatou salam) sur le Prophète.

Avant d'implorer Allah pour une demande, il est nécessaire de faire des louanges à Allah et des salatou salam sur le Prophète. Lorsque le Messager d'Allah (s.a.w.) avait vu un homme prier puis invoquer Dieu sans avoir prié sur lui, il dit : « **Tu t'es empressé ô toi le prieur ! Si tu pries, lorsque tu t'assois alors fais des louanges à Allah comme Il le mérite, prie sur moi puis ensuite invoque Allah** » (Abû Dâwûd, Witr, 23).

Les salawat sont des invocations faites pour le Prophète, exprimant le souhait que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui. Les salawat commencent généralement par "Allahumma salli...". On sait que les invocations en question commencent également avec ces mots et qu'elles expriment certains besoins vis-à-vis de ce bas monde comme pour l'au-delà tout en faisant salatou salam sur le Prophète.

En conséquence, ces salawât/invocations peuvent être récitées à tout moment sans avoir la conviction qu'en réciter un nombre déterminé est une nécessité religieuse et sans en faire une habitude de récitation après les prières.

758. **Comment se protéger du mauvais œil, y a-t-il une invocation contre le mauvais œil ?**

Bien qu'on ne saisisse pas exactement la nature et l'agissement du mauvais œil, on sait toute fois que certaines personnes parviennent à provoquer des effets négatifs par leur regard. Il est indiqué dans le Coran : « **Peu s'en faut que ceux qui mécroient ne te transpercent par leurs regards, quand ils entendent le Coran** » (al-Qalam, 68/51-52). Le Prophète a dit : « **Le mauvais œil est une vérité** » (Boukhârî, Tib, 36)

; Et quand il a vu dans sa maison une jeune servante atteinte d'une tâche brune sur le visage. Il dit : « **Faites la roqya, car elle est frappée d'un mauvais œil** ». On rapporte que le Messager d'Allah (s.a.w.) récitait les Muawwidhatayn (les sourates al-Falaq et an-Nas) contre le mauvais ; il a recommandé à ses compagnons de les réciter aussi (Tirmidhi, Tib, 16; Ibn Majah, Tib, 32).

En outre, de nombreuses invocations peuvent être récitées contre le mauvais œil et la sorcellerie. L'invocation suivante était récitée par le Prophète (s.a.w.) sur ses petits-fils, Hasan et Husayn, pour les protéger du mauvais œil et autres malheurs :

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ

« **Je me réfugie par les paroles parfaites de Dieu contre tout démon, contre toute créature venimeuse et contre tout mal (pouvant altérer les facultés mentales)** (Boukhârî, Ahâdithu'l-Anbiya, 10 ; cf : Ibn Majah, Tib, 36)

Le Messager d'Allah (s.a.w.) a aussi dit : “Si vous voyez quelque chose que vous aimez, dites ‘Mâchâallah lâ quwwata illâ billâh’ (Ce qu’ Allah veut est. Il n’y a de force ni de puissance en dehors d’Allah) et puis rien ne vous fait mal.” (Bayhaqî, Shu’abu’l-Imân, VI, 213).

759. En quoi consiste l'invocation pour la pluie ? Comment s'effectue-t-elle ?

L'invocation faite pour avoir de la pluie pendant la sécheresse est appelée invocation de pluie (istisqâ). Il est jugé moustahab de sortir en dehors de la zone résidentielle et de faire l'invocation trois jours de suite avec l'assemblée. Il est convenable avant l'invocation de faire l'aumône aux pauvres, de se repentir et demander le pardon (tawba wa istighfar) et que les gens fâchés se réconcilient. Lorsqu'on part pour l'invocation, il convient de pencher la tête vers le bas, reflétant l'humilité, d'emmener les âgés, les enfants et les animaux avec leurs petits (Zaylai, Tabyîn, I, 231).

Lors de l'invocation de la pluie, l'on s'oriente vers la qibla puis l'imam invoque debout en levant les mains vers le haut ; et l'assemblée, assise, dit “âmin” en levant les mains vers le ciel (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 169).

Selon l'Imam Abû Hanîfa, il n'y a pas de prière sunna pour l'invocation de la pluie. Cependant, il est permis à l'assemblée de prier séparément.

Selon l'Imam Abû Yusuf et l'Imam Muhammad, il est mandoub de prier deux rak'a (unité) avec l'assemblée telle que la prière de fête. L'adhan et l'iqama et les takbirs zawaïd (takbir prononcés dans la prière des fêtes) ne sont pas récités dans la prière de l'invocation de la pluie. Après la prière, l'imam délivre un sermon, puis, à la fin du sermon, il tourne son dos aux gens et s'orientent tous ensemble vers la qibla et implorent Allah pour la pluie, tout en se rependant et demandant le pardon (tawbah wa istighfar) (Qasani, Badâ'i, I, 282-284).

Selon les écoles Chafiiite, Malikite et Hanbalite, il faut dans l'invocation de la pluie, prier deux rak'a avec l'assemblée en prononçant les takbirs zawaïd comme la prière de fête et aussi délivrer un sermon (Nawawi, al-Majmû' V, 74 ; Ibn Qudama, al-Mughni, III, 338-339; Jazîrî, al-Mazâhibu'l-arba'a, I, 325).

760. **Que doit faire et comment doit effectuer ses invocations une personne qui vient d'avoir un enfant ?**

Le Prophète (s.a.w.) a recommandé de prononcer l'adhan dans l'oreille droite du nouveau-né et l'iqama dans l'oreille gauche ; il a également lui-même récité l'adhan dans l'oreille droite de son petit-fils Hasan et l'iqama dans son oreille gauche (Bayhaqî, Shu'abu'l-îmân, XI, 105-106). Par conséquent, il est sunna de donner un nom au nouveau-né en prononçant l'adhan dans l'oreille droite et l'iqama dans l'oreille gauche. Ceci peut être fait aussi bien par le père que par les autres.

761. **Existe-t-il une invocation fondée s'appellant « Kanz al-arsh » ?**

L'invocation qui se trouve dans certains ouvrages sous le nom de Kanz al-arsh a été transformée en un texte littéraire à partir de nombreux versets et hadiths et comportant des expressions, telles que « pour l'amour de ton nom inscrit sur l'aile de Jibril », qui n'ont aucune contrepartie et justification dans les sources authentiques. Il existe une conviction selon laquelle la personne qui récitera cette invocation aura le visage brillant tel que la pleine lune pendant le jugement dernier, qu'elle sera guérie si malade, qu'elle sera préservée de Satan et des djinns ainsi que des douleurs et maladies, et qu'elle retrouvera sa famille en toute sécurité si elle est perdue. Cependant, il n'est pas correct d'identifier cette invocation comme une invocation particulière fournissant lesdits points désirés parce qu'il n'y a aucune preuve ou information à ce propos dans les sources authentiques. D'autre part, bien que l'invocation soit en général le moyen d'atteindre la chose souhaitée, une invocation qui a été

spécifiée telle que : “Quiconque récite cette invocation une fois dans sa vie obtient ce qu’il veut” et une telle compréhension n’est pas une approche acceptable par l’Islam. Néanmoins, il n’y a pas d’inconvénient à le réciter comme une invocation.

762. Existe-t-il une invocation dite “invocation de la fourmi”?

L’“Invocation de la fourmi” qui est supposée être une invocation faite par une fourmi dans le but de faire tomber de la pluie lors d’une sécheresse à l’époque du règne du prophète Soulayman ne figure pas dans les sources de hadith authentique. Cette invocation répandue parmi le peuple, se compose d’une partie de l’asma al-Husna, de quelques appellations destinées au Tout-Puissant et d’une demande d’abondance (baraka). Bien qu’il n’y ait pas d’inconvénient à réciter cette invocation dont le contenu n’est pas contraire à la religion, il ne convient pas de le considérer comme un hadith transmis du Prophète (s.a.w.) et de le réciter ou de l’utiliser dans un but de profit ou gain.

763. Existe-t-il une invocation pour faire revenir une chose perdue ?

L’importance de l’invocation dans la vie humaine a été soulignée à plusieurs reprises dans les sources religieuses (Tirmidhi, Daawât, 1), et des exemples ont été fournis aux croyants pour savoir comment invoquer (al-A’raf, 7/55). Conformément aux exemples d’invocation dans le Coran et aux hadiths rapportés par le Prophète (s.a.w.) , il n’y a pas une telle invocation.

764. Les djinns peuvent-ils avoir une emprise sur les humains, quelles sont les invocations à réciter pour s’en protéger ?

L’existence des djinns est une vérité. Cependant, on sait peu sur leur nature. Etant donné que ce sont des êtres imperceptibles par les organes sensoriels, la seule source à propos des djinns est la révélation. Le Coran et les hadiths authentiques parlent de djinns.

Aucun être n’a de force face à la puissance d’Allah (al-Baqara, 2/102). Rien ne peut atteindre celui qui se réfugie en Allah, tant que Lui ne veut pas. (al-Djinn, 72/13). Cependant, le verset « Or, il y avait parmi les humains, des mâles qui cherchaient protection auprès des mâles parmi les djinns mais cela ne fit qu’accroître leur détresse » (al-Djinn, 72/6) indique que ceux qui se réfugient aux djinns au lieu d’Allah pourraient être influencés par les insufflations (waswas) des djinns.

Les djinns sont dans l'obligation d'adorer Allah tout comme les êtres humains, mais sont différents des humains par leur création. Les djinns ne peuvent nuire à personne sans la permission d'Allah. Ils ne connaissent pas le *ghayb* (invisible) ou l'avenir. Ce qui les différencie des humains est leur rapidité et le fait qu'ils peuvent nous voir sans que nous les voyons. Dans les sourates *al-Falaq* et *an-Nâs*, Allah a demandé à chercher refuge auprès de Lui « du mal de l'obscurité quand elle s'approfondit », « du mal de celles qui soufflent sur les nœuds », « du mal soufflé dans le poitrine des hommes qu'il (le conseiller) soit un djinn, ou un être humain ». Le Prophète (s.a.w.) a cherché aussi protection auprès du Seigneur contre le mal de toutes choses au long de sa vie et a récité les sourates *al-Falaq*, *an-Nâs* et *Ayat al-Qursi* (les Versets du Trône) (Boukhârî, *Wakâle*, 10 ; *Fazâilu'l-Qur'an*, 10 ; *Tirmidhi*, *Tib*, 16).

765. Existe-t-il une invocation particulière pour stimuler la mémoire ?

Pour n'importe lequel de ses besoins et demandes, le musulman fournit les efforts nécessaires d'une part et invoque Dieu d'autre part pour la réalisation de son souhait. Afin de stimuler sa mémoire, il pratique non seulement les exercices mentaux et les activités similaires recommandés mais il invoque également Dieu. Il y a à ce sujet une *riwaya* (transmission), malgré les doutes sur son authenticité, d'Ibn Abbas (*r.a.*) :

Ali (*r.a.*) est venu auprès du Messager d'Allah (s.a.w.) et lui a dit : « Que soient sacrifiés pour toi mon père et ma mère ! J'oublie ce que j'apprends du Coran et je n'arrive pas à le mémoriser ». Le Messager d'Allah (s.a.w.) lui a dit :

« Ô Abu'l-Hasan ! Veux-tu que je t'apprenne les mots qu'Allah te rendra bénéfique, qui seront utiles à celui qui enseigne et celui qui apprend, et qui maintiendront ce que t'apprends dans ta mémoire ? » Ali (*r.a.*) a dit : « Oui, ô Messager d'Allah, apprends-moi ». Puis, le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Essaie de te réveiller le dernier tiers de la nuit du vendredi, car ce moment est un temps témoiné (où les anges sont également présents). Les invocations faites à ce moment sont exaucées. Mon frère Ya'qoub aussi a indiqué à ses fils : "J'implorerai pour vous le pardon de mon Seigneur"** (Yusuf, 12/98). **Si tu ne peux ne pas te réveiller à ce moment-là, réveille toi au milieu de la nuit. Si tu n'y parviens pas non plus, réveille-toi au début de la nuit. Prie quatre rak'a (unité). Dans la première rak'a,**

récite la sourate al-Fâtiha et la sourate Yâ-sîn ; dans la deuxième rak'a, récite les sourates al-Fâtiha et ad-Dukhan ; dans la troisième rak'a, récite les sourates al-Fâtiha et as-Sajdah ; dans la quatrième rak'a, récite la sourate al-Fâtiha et al-Mulk. Après le tachahhoud, fais des louanges à Allah. Prie sur moi et sur les autres prophètes. Demande le pardon pour les croyants et les croyantes et pour tes frères et sœurs croyants qui sont nés et morts avant toi. Puis récite cette invocation :

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي بِتَرْكِ الْمَعَاصِي أَبَدًا مَا أَبْقَيْتَنِي وَارْحَمْنِي أَنْ أَتَكَلَّفَ مَا لَا يَعْينُنِي
 وَارْزُقْنِي حُسْنَ النَّظَرِ فِيمَا يُرْضِيكَ عَنِّي اللَّهُمَّ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ
 وَالْإِكْرَامِ وَالْعِزَّةِ الَّتِي لَا تُرَامُ أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُلْزِمَ
 قَلْبِي حِفْظَ كِتَابِكَ كَمَا عَلَّمْتَنِي وَارْزُقْنِي أَنْ أَتْلُوهُ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يُرْضِيكَ عَنِّي
 اللَّهُمَّ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْعِزَّةِ الَّتِي لَا تُرَامُ أَسْأَلُكَ يَا
 اللَّهُ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُتَوَرَّ بِكِتَابِكَ بَصْرِي وَأَنْ تُطَلِّقَ بِهِ لِسَانِي
 وَأَنْ تُفَرِّجَ بِهِ عَن قَلْبِي وَأَنْ تُشْرَحَ بِهِ صَدْرِي وَأَنْ تَغْسِلَ بِهِ بَدَنِي لِأَنَّهُ لَا يُعِينُنِي
 عَلَى الْحَقِّ غَيْرُكَ وَلَا يُؤْتِيهِ إِلَّا أَنْتَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

«Seigneur ! Durant le temps que je vis, accorde-moi Ta miséricorde et l'éloignement des péchés. Aie pitié de moi en raison de mon penchant pour les choses futiles. Accorde-moi de me pencher aux choses qui me feront gagner Ton agrément. Ô Seigneur qui a créé les cieux et la terre ! Ô Seigneur! Ô Rahmân ! Comme tu m'as appris Ton Livre, renforce mon cœur afin qu'il mémorise. Accorde-moi de réciter convenablement à Ton agrément. Ô créateur des cieux et de la terre ! Je Te demande d'illuminer mes yeux, d'ouvrir ma langue et mon cœur, de rafraîchir ma poitrine et de purifier mon corps par Ton Livre. Car seulement Toi pourras m'aider à trouver la vérité, seulement Toi me l'accorderas. La puissance et le pouvoir pour atteindre n'importe quelle chose ne vient que d'Allah». Ô Abu'l-Hasan (Ali) ! Fais ce que j'ai dit durant trois ou sept nuits de vendredi. Avec la permission d'Allah, ton invocation sera exaucée. Je jure sur Allah qui m'a envoyé par la Vérité, qu'aucun croyant qui a fait cette invocation n'a été privé de l'exaucement de son invocation ».

Ibn Abbas (r.a.) dit : *“Je jure par Allah, Ali (r.a.) est venu de nouveau auprès du Messenger d’Allah (s.a.w.) après cinq ou sept vendredi et a dit : ‘Ô Messenger d’Allah ! Je ne pouvais apprendre que quatre ou cinq versets précédemment. Lorsque je me les récitais, je les oubliais aussi. Désormais, je peux mémoriser environ 40 versets et quand je me les récite à moi-même, j’ai l’impression que le Livre se tient devant moi. Je voulais répéter quand j’ai écouté un hadith, mais il m’échappait précédemment. Aujourd’hui, quand j’écoute un hadith, je peux le relater sans en oublier une lettre’. Le Messenger d’Allah (s.a.w.) a répondu à Ali (r.a.) : ‘Ô Abu’l-Hasan ! Je jure par le Seigneur de la Ka’ba que tu es un croyant !’”* (Tirmidhi, Daawât, 131)

766. Les propos affirmant que le mois de “safar” est un mois maudit et funeste sont-ils vrais ? Y a-t-il des rituels ou invocations particuliers pour ce mois ?

Safar est le deuxième mois du calendrier lunaire, après le mois de Mouharram. Croire que le mois de Safar est un mois funeste et maudit appartient à la période de Jahiliyya (Abû Dâwûd, Tib, 24), et une telle croyance est inacceptable selon notre religion. Par conséquent, cette croyance est une superstition (Khourafa). Le Prophète (s.a.w.) a rejeté une telle croyance et a déclaré : **“Il n’y a aucun mauvais présage dans le mois de Safar”** (Boukhari, Tib, 19).

Il n’y a pas une invocation ou une adoration spécifiques au mois de Safar. Les invocations et adorations quotidiennes faites par le Prophète (s.a.w.) peuvent être pratiquées durant ce mois.

767. L’homme devient-il un pécheur pour les pensées négatives qui lui traversent l’esprit en raison des insufflations (waswas) ? Existe-t-il des invocations pour s’en débarrasser ?

Le waswas qui signifie chuchotement, parole, bavarder, soupçon est utilisé couramment pour désigner la provocation de Satan en induisant en erreur ou en insufflant des mauvaises pensées à une personne afin qu’elle fasse des choses malsaines, qu’elle abandonne ou retarde une bonne action, ou bien qu’elle le fasse de manière incomplète.

Dans le Coran, il est ordonné de chercher refuge auprès du Seigneur contre le mal provoqué par Satan (an-Nâs, 114/1-6) ; dans nos sources de hadiths, il est recommandé aux croyants de ne pas agir pas avec le waswas (insufflation), il est déclaré que le waswas ne donne pas lieu à un

jugement légal ou religieux, et que le talaq (divorce) de celui qui agit avec les waswas, par exemple celui qui a des soupçons tels que « ais-je répudié ou non mon épouse, est-il possible que je l'ai répudiée ? » n'est pas considéré comme valide (cf. Boukhari, Talaq, 11 ; Mouslim, Îmân, 201-205, 211 ; Abu Daoud, Salât, 158 ; Tirmidhi, Taharat, 43 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, II, 255; VI, 106).

Un des moyens employés par Satan pour entraîner les gens dans le blasphème est de leur insuffler des questions pouvant les faire tomber dans le doute. Ces questions qui traversent l'esprit, se produisent sans aucun doute par les waswas de Satan. Le Messenger d'Allah (s.a.w.) nous a informé du plus intense, en terme de ruse, de ces questions : « **Le Diable vient à l'un de vous et se met à lui dire : 'Qui a créé telle chose ?... qui a créé telle chose ?' et ce jusqu'à lui dire : 'Qui a créé ton Seigneur ?' Que celui qui arrive à ce stade demande refuge auprès de Dieu et cesse ces pensées** » (Boukhârî, Badu'l-Khalq 11 ; Mouslim, Iman, 214). Dans certaines riwaya (transmission), l'expression "Qu'il dise j'ai foi en Allah !" est aussi ajoutée (Mouslim, Iman, 212).

À cet égard, les pensées et paroles blasphématoires, etc. qui traversent l'esprit d'une personne chimérique sont considérées dans le cadre des waswas et ne nuisent ni à sa foi ni à sa religion. Car, Allah tient ses serviteurs responsables par rapport à leur puissance. La responsabilité est proportionnée à la capacité. « **Des compagnons du Prophète vinrent trouver ce dernier et lui dirent : - «Nous avons des pensées dont nous n'osons pas parler» - «Avez-vous vraiment de telles pensées ?», demanda le Prophète. - «Oui», répondirent-ils. - «C'est la marque manifeste de votre foi», dit le Prophète** » (Mouslim, Iman, 209). Un autre hadith est le suivant : « **Certes, Allah pardonne à ma communauté ce qui lui vient à l'esprit aussi longtemps qu'elle ne l'aura pas exprimé ou mis en pratique** » (Boukhari, Talaq, 11 ; al-Aymân wa'n-nuzûr : 15)

En bref, afin de se débarrasser de ces pensées, il faut ne pas y prêter attention. Parce que le soupçon s'intensifie à mesure qu'on y prête l'oreille.

768. Quelle est la relation entre invocation et destin, que signifie le propos selon lequel l'invocation peut changer le destin, éloigner les malheurs ?

Que l'invocation soit appréhendée comme une chose pouvant aboutir à des conséquences/résultats fait venir à l'idée le rapport qui se trouve entre ce sujet et le destin. Les événements naturels se déroulent en

conformité avec les lois divines dite sunnatullah. En d'autres termes, chaque événement qui se produit dans la nature a une raison. Les actions de l'homme se produisent aussi dans une relation de cause à effet. C'est Allah qui crée la cause et le résultat qui en découle (al-An'am, 6/17 ; Yunus, 10/107).

L'invocation fait partie de la volonté. Bien qu'il soit indiqué dans les hadiths que l'invocation éloignera les malheurs (Tirmidhi, Qadar, 6 ; Tabarâni, ad-Du'â, p. 31-32 ; Bayhaqî, Shu'abu'l-Imân, V, 184), les choses dont la réalisation était reliées à l'invocation se produiront via l'invocation. Puisque Allah sait par Son savoir éternel que son serviteur allait faire une invocation, Il a façonné son destin conformément à son invocation. Par conséquent, l'invocation est un moyen comme un autre. En d'autres termes, si Allah a souhaité un changement en conséquence d'une invocation, ce changement apparaîtra comme un bien ou mal dans la relation de cause à effet. L'invocation est une nécessité de la servitude. Autrement, l'invocation n'est pas une action afin d'empêcher la réalisation des choses qu'Allah a souhaité ou de donner lieu à la réalisation d'une chose qu'Allah n'a pas souhaité. De plus, l'invocation ne signifie absolument pas rappeler une chose qu'Il ne sait pas à Allah. L'invocation est de montrer sa servitude à Allah et de demander humblement ses besoins.

769. Que signifie faire le Tawassoul dans les invocations ? Y a-t-il un fondement religieux à demander l'intercession (tawassoul) dans les invocations ?

Faire le tawassoul est le fait de mentionner une bonne œuvre accomplie ou une personne vertueuse comme intercesseur, en invoquant les beaux noms d'Allah ou Ses magnifiques attributs, dans le but de se rapprocher de Dieu ou d'assurer l'exaucement d'un vœu ou bien d'éradiquer un malheur.

Le mot tawassoul figure dans deux endroits dans le Coran (al-Ma'idah, 5/35 ; al-Isra, 17/57). Dans le verset de la sourate al-Ma'idah, il est demandé aux croyants de chercher un "moyen" pour s'approcher d'Allah. Par l'emploi du mot "moyen", il est question de s'approcher d'Allah en se soumettant à Lui et en faisant de bonnes actions qui Le satisferont.

Citer les bonnes œuvres pour le tawassoul (Boukhari, Ijara, 12 ; Mouslim, Dhikr, 100) ou l'invocation d'une personne pour nous sont considérés comme permis (Boukhari, Jumu'ah, 34 ; Istisqâ, 3 ; Ibn Majah, Iqamatu's-Salat, 189). Cependant, il n'est pas autorisé d'implorer quelqu'un d'autre qu'Allah dans notre

religion. Car les invocations et les souhaits sont seulement adressés à Lui.

770. Est-il correct de faire des invocations, de demander miséricorde et pardon pour les non-musulmans ?

Demander miséricorde et faire l'istighfar (demande de pardon) pour les non-musulmans revient à demander le pardon à Allah au nom de gens qui, de leur vivant, avaient renié Allah. Selon la croyance islamique, toute personne est tenue de croire en Allah et en sa religion, c'est pourquoi l'action de la personne même est essentielle. Les invocations faites pour une personne qui n'a pas cru de son vivant et a décédé dans le refus (Koufr), ne sont pas valables et ne lui seront d'aucune utilité.

Il est indiqué dans de nombreux versets qu'Allah ne pardonnera point les Kafir (mécréants) même si l'on demande pardon pour eux (an-Nisa, 4/18, 48 ; at-Tawbah, 9/80) et il est interdit de faire l'istighfar pour eux (demande de pardon). **D'autre part, « Au moment où Abu Talib allait rendre l'âme, le Messager de Dieu alla le voir et (...) lui dit : 'O oncle ! Dis : La Ilaha Illallah (Il n'y a de dieu que Dieu) (...)'. (Alors qu'Abu Talib ne prononça pas la formule, le Prophète dit) : 'J'implorerai le pardon pour toi tant que cela ne me sera pas interdit' »** (Boukhari, Janaiz, 79). C'est alors que le verset suivant a été révélé : **« Il n'appartient pas au Prophète et aux croyants d'implorer le pardon en faveur des associateurs, fussent-ils des parents alors qu'il leur est apparu clairement que ce sont les gens de l'Enfer »** (at-Tawbah, 9/113) .

Dans une autre riwaya (transmission), après que le Prophète (s.a.w.) a fait la prière funéraire d'Abdullah b. Ubay b. Salûl, considéré comme le chef des hypocrites, et a dit qu'il allait demander miséricorde pour lui : **« Et ne fais jamais la Salât sur l'un d'entre eux qui meurt, et ne te tiens pas debout auprès de sa tombe, parce qu'ils n'ont pas cru en Allah et en Son messager, et ils sont morts tout en étant pervers »** (at-Tawbah, 9/84) (Boukhari, Janaiz, 83).

A partir des versets relatifs, on comprend qu'une personne musulmane ne devrait pas demander miséricorde et pardon pour les non-musulmans. Si l'on voit des obsèques d'un non-musulman, on transmet nos condoléances dans le respect et apporte le soutien nécessaire.

LE REPENTIR (AT-TAWBAH)

771. **Quelle est la place du repentir dans la religion, comment se fait-il ?**

Tawbah (repentir) qui signifie « regret » et « retour » dans le lexique, porte le sens de se tourner vers Allah en regrettant et délaissant les méchancetés et les péchés commis, d'obéir à Ses commandements et éviter Ses interdits, de se réfugier auprès de Lui et de Lui demander miséricorde. Allah énumère les qualités des croyants qui seront pardonnés comme suit : **« et pour ceux qui, s'ils ont commis quelque turpitude ou causé quelque préjudice à leurs propres âmes (en désobéissant à Allah), se souviennent d'Allah et demandent pardon pour leurs péchés - et qui est-ce qui pardonne les péchés sinon Allah? - et qui ne persistent pas sciemment dans le mal qu'ils ont fait »** (Al-Imrân, 3/135).

Le repentir est obligatoire (fardh). Il est la manifestation de la servitude qui commence avec le prophète Adam. Le pécheur doit, sans perdre de temps, se repentir. Le Noble Coran dit à ce sujet : **« Allah accueille seulement le repentir de ceux qui font le mal par ignorance et qui aussitôt se repentent. Voilà ceux de qui Allah accueille le repentir. Et Allah est Omniscient et Sage. Mais l'absolution n'est point destinée à ceux qui font de mauvaises actions jusqu'au moment où la mort se présente à l'un d'eux, et qui s'écrie : « Certes, je me repens maintenant » - non plus pour ceux qui meurent mécréants. Et c'est pour eux que Nous avons préparé un châtimement douloureux »** (an-Nisa, 4/17-18). Le Prophète (s.a.w.) a également dit : **« Celui qui se repent d'un péché est comme celui qui n'a pas de péché »** (Ibn Mâjah, Zuhd, 30).

Les savants musulmans ont déterminé les conditions de validité du repentir conformément aux versets et hadiths. En conséquence, pour qu'un repentir soit accepté, il est nécessaire de se détourner du péché commis, de le regretter et de s'engager à ne plus le commettre. Si le péché commis a violé le droit du serviteur, alors il faut demander pardon à la personne que l'on a causé du tort, puis implorer le pardon d'Allah.

Pour être acquitté du droit du serviteur, il faut remettre son droit à la personne lésée ou à ses héritiers, ou lui demander pardon.

772. **Quels sont les invocations à réciter pour le repentir ?**

Il fait partie des bonnes manières du repentir (tawbah) de prier d'abord deux rak'a (unité), ensuite de glorifier Dieu (hamd) et prier sur

le Prophète (salawat), puis se repentir et demander pardon, et enfin de finir avec des salawat et les hamd.

Voici deux invocations, parmi les tant nombreuses, du Prophète pour le pardon :

اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ، فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً
مِنْ عِنْدِكَ ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

« Ô Dieu, j'ai causé beaucoup de torts à ma propre personne et il n'y a que Toi qui peux pardonner les fautes, accorde-moi donc un pardon de Toi et sois clément envers moi. C'est Toi qui es le Tout-pardon, le Tout-miséricorde » (Boukhari, Adhan, 149 ; Mouslim, Dhikr, 48)

اللَّهُمَّ رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي كُلِّهِ ، وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ
بِهِ مِنِّي ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطَايَايَ وَعَمْدِي وَجَهْلِي وَهَزْلِي ، وَكُلَّ ذَلِكَ عِنْدِي ،
اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ ، أَنْتَ الْمُقَدِّمُ ،
وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ ، وَأَنْتَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

« Ô Seigneur Dieu ! Pardonne-moi mes péchés, mon inconscience, mon extravagance dans mes affaires et tout ce que Tu sais de moi. Ô Seigneur ! Pardonne ce que j'ai commis sérieusement et de ce que j'ai commis en plaisantant ; ce que j'ai commis par erreur et de ce que j'ai commis consciemment et tout cela se trouve en moi. Ô Seigneur ! Pardonne moi mes péchés antérieurs et postérieurs, ceux que j'ai commis en public et en privé et tout ce que Tu sais de moi. Tu es certes, le Premier et le Dernier et Tu es Omnipotent » (Boukhari, Daawât, 60).

773. En quoi consiste l'invocation dite "al-istighfar"?

Istighfar signifie « demander pardon à Allah pour les péchés et les erreurs commis ». Dans le Coran, sont loués ceux qui se repentent des péchés commis (Ali Imrân, 3/135). Il existe dans les sources, nombreuses invocations portant le sens de « istighfar ». L'invocation que le Prophète (s.a.w.) a qualifiée de "Sayyid al-istighfâr" (le plus beau istighfâr) est la suivante :

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ
مَا اسْتَطَعْتُ ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي ،
اغْفِرْ لِي ، فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ

« Ô Seigneur ! Tu es mon Dieu. Il n'y a d'autre divinité que Toi. Tu m'as créé et je suis ton esclave, je me conforme autant que je peux à mon engagement et à ma promesse vis-à-vis de Toi. Je me mets sous Ta protection contre le mal que j'ai commis. Je reconnais Ton bienfait à mon égard et je reconnais mon péché. Pardonne-moi car Il n'y a que Toi qui pardonne les péchés » (Boukhari, Daawât, 2)

En fait, toute invocation de pardon adressée au Seigneur, qui émane du fond du cœur avec sincérité est de toute façon un istighfar.

DHIKR ET CORAN

774. **Y a-t-il un fondement dans la récitation de soixante-dix mille (70.kalimat at-tawhid) ?**

La Kalimat at-Tawhid, au sens lexical, signifie « rendre Allah unique ». Il se compose des mots : “Lâ ilaha illallah” et signifie : “Il n'y a d'autre divinité qu'Allah”. Le sens de cette phrase constitue le principe fondamental de l'Islam. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **La personne que mon intercession rendra la plus heureuse parmi les hommes, le jour de la Résurrection, est celle qui dit : La Ilaha Illallah tout en ayant le cœur sincère** » (Boukhari, Ilm, 33 ; Riqâq 51).

Le Dhikr signifie « se rappeler » et « rappeler. » Prononcer la Kalimat at-Tawhid comme dhikr, est une adoration qui fera gagner des mérites (thawab) aux réciteurs et aux écouteurs car elle fait rappeler Allah. C'est le plus beau des dhikr. Le Messager d'Allah (s.a.w.) a dit : « **Le meilleur dhikr est 'la ilaha illallah', et la meilleure supplication est 'al hamdoulillah'** » (Ibn Mâjah, Adab, 55).

En outre, certains hadiths indiquent que ceux qui prononcent “Lâ ilâha illallah” cent fois par jour seront récompensés de beaucoup de façons (Ibn Mâjah, Adab, 54). Il ne convient pas de croire et de prétendre que les supplications et dhikr devraient être réalisés en nombre déterminé, autre que ceux mentionnés dans les hadiths authentiques.

775. Y a-t-il un fondement religieux à réciter des dhikr dans un nombre précis tel que ?

Dans l'exaucement des invocations ce qui compte est la sincérité, en réciter des nombres précis n'est pas nécessaire (al-Mu'min, 40/65 ; Tirmidhi, Daawât, 66). Il n'existe aucun verset ou hadith indiquant que réciter « at-tafriyyah » ou autre invocation 4444 fois ou à certains moments est nécessaire ou qu'il sera certainement exaucé s'il est récité autant de fois. Lorsqu'une personne demande à Allah quelque chose, il est recommandé de prier deux rak'a (Ibn Mâjah, Iqamatu's-Salat, 189), de glorifier Allah et de prier sur le Prophète (s.a.w.) (Tirmidhi, Daawât, 66 ; Abû Dâwûd, Witr, 23) et de se repentir et demander le pardon (tawbah wa istighfar) avant l'invocation (Mousslim, Zakât, 65).

776. Est-il makrouh de lire le Coran, faire du dhikr ou des douas etc..., entre la fin du temps de la prière du matin (al-Fajr) et le moment du chourouk ?

La récitation du Coran est une adoration. Les jugements concernant les adorations sont déterminés par le Coran et la Sunna (tawqifi) et ne peuvent donc pas être le fruit de la raison. Etant donné que le Coran ne mentionne pas de moments interdits de lire le Coran, il n'est pas possible d'affirmer qu'il est interdit de lire le Coran à certains moments. Cependant, les sources notent certains cas particuliers dans lesquels il est makrouh de lire le Coran :

- a) Pendant la prière, à part la position debout (qiyam)
- b) Si l'on se joint à l'imam dans une prière en assemblée
- c) Quand on écoute le sermon prononcé au minbar,
- d) Quand il est difficile de lire le Coran à cause de la somnolence (cf.

Muslim, Salât, 207 ; Salatu'l-Musâfirîn, 223 ; Marghinani, al-Hidaya, I, 359-360).

Dans les hadiths, on rapporte que le Prophète (s.a.w) restait sur place jusqu'au lever du soleil après la prière al-Fajr (Mousslim, Mesâcid, 287) ; dans certaines riwaya (transmission) il est dit qu'il invoquait Allah durant ce temps (Tabarâni, al-Mu'jamu's-Saghîr, II, 293). Par conséquent, il n'est pas makrouh mais plutôt moustahab de faire du dhikr, y compris la lecture du Coran, après la prière al-Fajr.

777. Est-il permis de toucher le Coran sans ablutions ?

Il n'y a aucune controverse sur le fait que le Coran puisse être récité de mémoire sans ablution. Toutefois, comme il s'agit de la parole

d'Allah, certains savants recommandent de le réciter en état de pureté rituelle (Nawawi, al-Majmû', II, 69). Par contre, il y a consensus entre les écoles de jurisprudence sur le fait qu'on ne peut pas toucher ou porter le Coran sans avoir fait les ablutions (Cf. Marghinânî, al-Hidaya, I, 33 ; Nawawi, al-Majmû', II, 65; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 108). Ibn Qudama indique qu'on ne connaît personne qui s'oppose à ce sujet à l'exception de Dâwûd az-Zâhirî (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 108). La preuve de cette approche est le verset : « **que seuls les purifiés touchent** » (al-Waqi'ah, 56/79) ainsi que le hadith suivant se trouvant dans la lettre que le Prophète (s.a.w.) a envoyé à Amr b. Hazm : « Seul le pur peut le toucher » (Muwatta, Qur'an, 1).

Dans le cadre des preuves données ci-dessus, depuis les premières périodes jusqu'à nos jours, il y a eu une opinion commune et d'une certaine manière une pratique de sunna. Étant donné que le Coran est la parole d'Allah, ne pas le toucher quand on est en état d'impureté rituelle est considéré comme un signe de respect. Par conséquent, toucher ou porter le Coran sans ablutions ne doit être fait que dans des circonstances spéciales telles que l'apprentissage-l'enseignement.

778. **Quelle doit être la mesure concernant la vitesse de lecture du Coran ?**

Le meilleur des dhikr est la récitation du Coran. Selon Aïcha (r.a.), le Messenger d'Allah a dit : « **Celui qui est habile dans la récitation du Coran est avec les anges nobles et bons. Et celui qui récite le Coran avec hésitation et difficulté recevra une double récompense** » (Abû Dâwûd, Witir, 14, 1454).

Allah Tout Puissant demande à ses serviteurs de lire le Coran en récitation Tartîl (al-Furqan, 25/32 ; al-Muzzammil, 73/4). Tartîl est le fait de lire le Coran lentement, en réfléchissant à son sens, en faisant attention au tajwid et makhraj, en élevant ou baissant la voix en fonction du sens.

Les savants du qira'ah (récitation) ont affirmé que le Coran pouvait être récité selon trois modes. Ces trois modes qui se différencient par la vitesse de lecture, sont :

a) at-Tahqiq: Cette récitation donne à chaque lettre sa place, les madds sont suffisamment prolongés (en fonction de leur catégorie), les voyelles (haraka) sont séparées les unes des autres, les chaddas et les ghounnas sont prononcés méticuleusement. C'est le mode de récitation la plus lente ; le madd at-tabi'i se prolonge d'1 alif, le madd al-lîn de 3 alif et les autres madds de 4 alif.

b) al-Hadr : C'est la lecture la plus rapide du Coran où il faut néanmoins prendre en compte les règles de tajwid. La récitation al-Hadr désigne simplement l'augmentation de la vitesse de lecture, sans négliger les règles de tajwid. Dans ce mode de récitation, le madd at-tabî'i, le madd al-mounfasil, le madd al-aridh et le madd al-lîn se prolongent d'1 alif, (sauf quand le soukoun est nécessaire pour le madd al-lîn) ; le madd al-mouttasil de 2 alif et le madd al-lâzim de 3 alif. Le mode de récitation al-Hadr est surtout favorisé dans les khatm, muqâbala (la lecture du Coran en groupe) et les prières de tarawih.

c) at-Tadwir: C'est une lecture intermédiaire entre at-tahqiq et al-hadr. Dans la récitation at-Tadwir, le madd at-tabî'i se prolonge d'1 alif, le madd al-lîn de 2 alif, le madd al-mouttasil, le madd al-mounfasil et le madd al-arîdh de 3 alif ; le madd al-lazîm de 4 alif (Cf : Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri, p. 176-178 ; Gülle, Tecvid, p. 451-454).

Dans tous les modes de récitation, les ikhfa, iqlâb et idghâm bi-ghounnas (avec ghounna) sont prononcés plus que la lecture d'une lettre et moins que la lecture deux lettres, c'est-à-dire proche d'1 alif (cf : Gülle, Tecvid, p. 318, 327, 336, 343-344).

Il existe également un mode de récitation autre que ces trois, appelé "hezrame" ou "tahlît". Dans cette récitation, les lettres, les mots sont mélangés et fusionnés, la récitation est fautive. Il n'est pas autorisé de réciter le Coran de cette manière (Pakdil, Ta'lim, p. 35-36).

En conséquence, le lecteur peut réciter le Coran sur l'un des trois modes cités, selon les circonstances et le temps qu'il a. Il peut même passer d'un mode à l'autre. Il est libre à ce sujet. Le mode le plus préféré est celui at-tadwir.

779. Quel est le verdict concernant la récitation du Coran selon un maqam ?

La récitation du Coran est une adoration marquée par les versets et les hadiths. Lire le Coran (al-Kahf, 18/27), méditer sur ses versets (Sad, 38/29) et se cramponner à ses conseils (Ali Imrân, 3/103) sont des commandements du Coran. Les versets coraniques recommandent de réciter le Coran lentement et clairement (at-tartil) (al-Muzzammil, 73/4). Pour cette raison, les savants musulmans ont déclaré qu'il est nécessaire de réciter le Coran en accord avec les règles de tajwid. En outre, cette récitation est la plus appropriée pour comprendre le Coran (Suyûti, al-Itqân, II, 331-332, 638, 674). Selon les hadiths du Prophète (s.a.w.), il est recommandé de réciter le

Coran d'un ton fort et agréable avec une belle voix (Boukhari, Fazâilu'l- Qur'an, 19; Tawhîd, 32). En effet, le Prophète (s.a.w.), a dit : « **Embellissez le Coran avec vos voix** » (Abû Dâwûd, Witr, 20; Ibn Mâja, Iqâmatu's-salât, 176).

780. Quel est le verdict de l'écoute de la récitation du Coran ?

Tout comme la récitation du Coran est une adoration, l'écouter est également une adoration de l'ordre du fardh al-kifaya (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, II, 268).

En effet, dans un verset il est ordonné d'écouter le Coran qui est entrain d'être récité : « **Et quand on récite le Coran, prêtez-lui l'oreille attentivement et observez le silence, afin que vous obteniez la miséricorde (d'Allah)** » (al-A'raf, 7/204). Néanmoins, il n'est pas approprié de lire à haute voix dans les cas où les circonstances ne conviennent pas à l'écoute.

781. Est-il considéré comme un khatm que d'écouter une muqâbala (la lecture du Coran en groupe) depuis la télévision, la radio ou autre engin ?

Faire un khatm consiste à lire le Coran en arabe du début à la fin. Il est méritoire d'écouter une muqâbala (la lecture du Coran en groupe) depuis la télévision ou un CD. Cependant, si l'on se contente seulement d'écouter la récitation, on n'aura pas le mérite (thawab) du khatm. Pour avoir fait un khatm, il faut réciter soi-même le Coran.

782. Est-il permis de lire ou faire lire le Coran pour guérir ?

Le traitement médical est le principal en vue de guérir des maux physiques, psychiques ou psychologiques. Néanmoins, il est également approprié d'invoquer Allah. Il ne fait pas de doute que le Coran est une guérison et une miséricorde pour les croyants (al-Isra, 17/82). Par conséquent, les invocations qui se trouvent à la fois dans le Coran et dans les hadiths peuvent être récitées sans aucune restriction. Cette récitation s'appelle roqya. Il est connu que les compagnons ont récité la sourate al-Fâtiha comme roqya et que Le Messager d'Allah l'a approuvée (Boukhari, Fadhâilu'l-Qur'an, 9).

Ce qui est important c'est que la personne récite elle-même l'invocation. Toutefois, elle peut demander à d'autres croyants dont elle juge pieux, d'invoquer pour elle. Selon Aïcha, le Prophète (s.a.w.) récitait

le Coran pour ses parents malades et les caressait par sa main droite et disait :

أَذْهِبِ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ
سَقَمًا

« Ô Allah, Maître des gens ! Eloigne la souffrance et guéris le, Tu es le Guérisseur -point de guérison si ce n'est la Tienne- (accorde lui) une guérison (définitive) ne laissant derrière elle aucun mal »

(Ibn Majah, Tib, 35, 36)

Celui qui a une maladie doit agir avec la conscience que chaque maladie, en dehors de la vieillesse et la mort, est curable et donc rechercher un traitement médical en s'adressant aux spécialistes. Dans ce but, certains savants ont recommandé de réciter des versets portant sur la guérison dans le Coran. Certains versets récités pour la guérison sont : at-Tawbah, 9/14 ; Yunus, 10/57 ; an-Nahl, 16/69 ; ash-Shu'ara, 26/80 ; Fussilat, 41/44.

783. Une "roqya" réalisée dans le but de guérir ou bien de se protéger du mal avec l'aide d'Allah est-elle autorisée ?

Roqya est un terme dans le sens de réciter et souffler le Coran ou une invocation afin de guérir ou bien de se protéger du mal (Ibnu'l-Athîr, an-Nihâya, "rqy" ; Ibn Manzûr, Lisânu'l-Arab, "rqy").

Certains savants musulmans pensent que la roqya n'est pas permise, mais la majorité des savants qui comprennent également les imams des écoles de jurisprudence, ont déclaré, preuves à l'appui de quelques hadiths, qu'il n'y a pas d'inconvénient à faire une roqya, tant que l'on ne tombe pas dans le shirk et qu'il n'y ait aucune forme d'abus, tout en croyant que l'efficacité et l'innefficacité ne proviennent pas de la roqya mais d'Allah (Ibn Hajar, Fath, X, 206 ; Ibnu'l-Qayyim, at-Tibbu'n-Nabawi, p. 137-144 ; al-Fatâwa'l-Hindiyya, V, 354-356).

Le Prophète (s.a.w.) récitait sur lui et sur certains des malades qu'il visitait, et Aïcha (r.a.) récitait de temps en temps sur le Prophète et le caressait par sa main (Boukhari, Tib, 32, 33, 39 ; Mouslim, Salâm, 46-51,52 ; Ibn Majah, Tib, 35-36).

En outre, le Prophète (s.a.w.) a invoqué pour que ses petits-fils, Hasan et Husayn, soient protégés du mal, des insectes toxiques et du regard envieux (Boukhari, Anbiya, 10 ; Ibn Majah, Tib, 36 ; Tirmidhî, Tib, 18) et a autorisé de faire

la roqya contre le mauvais œil et contre la piqûre de serpent et de scorpion (Boukhari, Tib, 17, 33, 37 ; Mouslim, Selâm, 55-60; Abû Dâwûd, Tib, 17-18).

Il est connu que le Prophète (s.a.w.) invoquait pour les malades :

اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ ، شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا

« Ô Allah, Maître des gens ! Eloigne la souffrance et guéris le, Tu es le Guérisseur -point de guérison si ce n'est la Tienne- (accorde lui) une guérison (définitive) ne laissant derrière elle aucun mal »

(Boukhari, Tib, 38 ; Ibn Mâjah, Tib, 36; Abu Daud, Tib, 17).

En analysant les riwaya (transmissions) à ce sujet, on comprend que les roqya réalisées afin de guérir des maladies ou de se protéger des malheurs avec la permission d'Allah est autorisé (ja'iz), et tout le reste interdit (haram) (Elmalili, Hak Dini, IX, 6388).

784. Est-il autorisé de prendre de l'argent en contrepartie de réciter le Coran ?

Réciter le Coran est une adoration. L'adoration est faite uniquement pour obtenir l'agrément d'Allah, non pour un intérêt mondain. Pour cette raison, il n'est pas autorisé de réciter le Coran en contrepartie d'une somme. Il n'y a non plus aucun mérite (thawab) à cette récitation (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 142, Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IX, 76-77).

Pour cette raison, il est plus convenable pour une personne de réciter elle-même le Coran pour l'offrir aux âmes de ses proches décédés, plutôt que de le faire réciter à autrui.

Cependant, il n'y a pas d'inconvénient à donner une certaine somme en guise de cadeau à une personne qui a récité le Coran pour l'agrément d'Allah, sans avoir négocié un prix ou convenu d'une quelconque somme. Néanmoins, s'il est devenu une coutume dans une certaine région de donner de l'argent pour la récitation du Coran, et si les deux parties ont conscience de cette situation, alors cet argent est considéré comme une rémunération. Par conséquent, il ne sera pas halal (licite) de prendre cet argent.

785. Y a-t-il un mérite à réciter le "Mawlid al-Charif"?

Mawlid est un recueil de poèmes lyriques-religieux qui commencent par énoncer certains points sur l'unicité d'Allah (tawhid), puis laissant

place à certains évènements de la vie du Prophète, à sa haute moralité et à certains de ses miracles. C'est le recueil écrit par Soulayman Tchlabi sous le nom de « Wasilatun Najat » qui se récite encore habituellement, dans les maisons ou mosquées, lors des rassemblements pour les funérailles, naissance, mariage, etc.

Réciter ou faire réciter un mawlid n'est ni fardh, ni wajib, ni sunna, ni moustahab. Pour cette raison, réciter ou faire réciter un mawlid n'est pas un devoir religieux.

En conséquence, tant qu'il n'est pas considéré comme une obligation religieuse, il n'y a pas d'inconvénient à réciter ou faire réciter un mawlid dans les maisons ou les mosquées.

786. Est-il permis de rentrer aux toilettes et endroits similaires en portant une amulette, un livre religieux ou des accessoires comportant le nom d'Allah ?

Il est makrouh de rentrer aux toilettes avec un papier, un livre ou Mushaf comportant le nom d'Allah (Shurunbulâli, Marâqî'l-falâh, 23). En effet, avant de rentrer aux toilettes, le Prophète (s.a.w.) sortait sa bague sur laquelle était écrit « Muhammadun Rasulullah » (Abû Dâwûd, Taharat 10).

Cependant, si ces écrits sont cachés, par exemple s'ils se trouvent dans la poche, ou s'ils sont enveloppés dans quelque chose, alors il n'est pas makrouh de rentrer avec aux toilettes ; toutefois, il vaut mieux éviter même cela dans la mesure du possible (Tahtâwî, Hâshiya, 54).



LA VIE FAMILIALE





LA VIE FAMILIALE

LA PERIODE AVANT LE MARIAGE

787. Est-il permis de demander une femme en mariage alors que celle-ci est engagée ou en cours de décision avec un autre candidat ?

Si le mariage n'a pas encore eu lieu pour un couple fiancé, tant que les fiançailles ne sont pas rompues, ou bien tant que le fiancé ne déclare pas qu'il n'a plus aucun lien avec la fiancée et tant qu'il n'est pas compris que quiconque ne s'opposera à ce que la main de la fille soit demandée, alors il est makrouh qu'un musulman fasse une demande de mariage à cette femme. Dans le hadith relatif au sujet, il est dit « **Qu'aucun, parmi vous, ne demande la main d'une fille déjà fiancée à son frère (...)** » (Al-Boukhari, Nikâh 46 ; Muslim, Nikâh, 6). Sinon, cela peut être considéré comme une injustice et une insulte de la part de l'homme et peut causer de l'hostilité entre les parties. (Shafiî, al-Umm, VI, 106-109 ; Ibn Qudama, al-Mughni, IX, 567 ; Ibn Âbidin, Raddu'l-Muhtar, V, 221).

Bien qu'il s'agit d'un comportement risqué au sens religieux et un péché, le mariage conclu avec le prétendant qui est intervenu par après et n'a pas fait preuve de courtoisie, est valable en tant qu'acte conclu.

788. Est-il convenable d'effectuer le mariage religieux pour que les fiancés puissent se rencontrer tranquillement ?

Une des caractéristiques qui distingue le mariage de tous les autres actes est l'existence, en général, d'une période de fiançailles avant la conclusion de l'acte. Durant cette période, les parties font davantage connaissance. Par ailleurs, les parties s'offrent mutuellement des cadeaux pendant cette période de fiançailles.

A condition de respecter les limites religieuses, il est permis que les fiancés se rencontrent afin de mieux se connaître.

Mais les fiancés ne doivent pas adopter des attitudes contraires à l'Islam telles que le concubinage ou bien s'isoler de façon à susciter des rumeurs (Tirmidhi, Fitan 7 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, I, 310,311, no : 176).

De nos jours, les jeunes procèdent durant les fiançailles au mariage qualifié de « religieux » dans la société, et ceci parfois avec et parfois sans l'accord des parents, dans un soi-disant objectif de sensibilité religieuse, et au final, de tristes événements non espérés se produisent. Afin de prévenir de tels événements, il faut absolument transcrire les actes de mariage conclus et ainsi garantir son mariage. Car les jeunes ou les familles qui se prétendent religieux, dans beaucoup des cas où il n'y a pas transcription officielle, n'honore pas leur engagement qu'ils concluent entre eux, et une des parties, généralement celle de la fiancée, se trouve lésée. Ainsi, l'éminent objectif du mariage n'est non seulement pas réalisé, mais en plus les personnes se causent du tort au nom de la religion.

Quand le mariage est célébré, la vie de couple commence selon l'Islam et certains droits et responsabilités comme le mahr (don que l'époux doit faire à l'épouse), la pension alimentaire, l'héritage sont déclenchés entre les époux. De nos jours, ces droits ne peuvent être assurés que par le mariage civil officiel, ainsi, il n'est pas convenable que les fiancés concluent entre eux le « mariage religieux » avant d'avoir conclu le mariage civil.

789. Le mariage religieux célébré pendant les fiançailles est-il rompu par la séparation des fiancés ?

Le mariage est une institution sérieuse. Il sera convenable que les personnes qui veulent se marier célèbrent d'abord le mariage civil, et ensuite le « mariage religieux ».

Par ailleurs, le mariage religieux célébré conformément aux règles par les fiancés est également valide selon l'Islam. Une femme dans cette situation, étant donné qu'elle devient, en terme religieux, l'épouse de quelqu'un, elle ne pourra se marier avec personne d'autre tant que son mari ne la divorce pas.

Si, par après, la femme renonce factuellement à cette union, mais que l'homme ne la divorce pas, le mariage continue encore selon la religion. Dans ce cas, la chose à faire est d'assurer d'une façon ou d'une autre,

que l'homme la divorce, s'il n'est pas possible, il faut faire appel à des arbitres (hakim) pour réaliser la séparation. Dans un tel, cas il n'est pas juste selon l'Islam, qu'un homme insiste à ne pas divorcer sa femme dans le seul but de lui faire du mal (al-Baqara, 2/231).

C'est pourquoi, dans une telle situation, il faut tout d'abord qu'une personne influente, sage et vertueuse essaie de réconcilier les époux ; Si ce n'est pas possible, il faut essayer de convaincre l'époux à divorcer en lui expliquant que cette attitude n'aboutirait à rien, qu'il doit mettre fin à un tel mariage, que l'acte de mariage ne peut être utilisé pour causer du tort, et que ceci est contraire à l'esprit de l'Islam.

Si le mari résiste toujours au divorce, les parents de la femme et de l'homme choisissent chacun un arbitre afin de parvenir à un résultat. Si l'une des familles résiste et ne trouve pas d'arbitre, l'autre partie peut choisir un arbitre juste et impartial à sa place.

Les arbitres sélectionnés essaient d'abord de réconcilier les parties. Lorsqu'il y a exigence et nécessité (adh-dharura), ils peuvent même décider et prononcer le divorce, même sans le consentement du mari. Ainsi le mariage entre les parties prendra fin.

LE MARIAGE (NIKAH)

790. Quel est le fondement religieux du mariage ?

Dans le Noble Coran il est dit dans un verset **Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes** » (an-Nur, 24/32) ; et dans un autre verset « **Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent** » (ar-Rum, 30/21).

De même, le Prophète (s.a.w.) a encouragé les musulmans à se marier dans plusieurs hadiths : « **Mariez-vous je serai certes fier que vous soyez la communauté la plus nombreuse parmi les autres communautés le jour du jugement** » (Abdurrazzâq, al-Musannaf, VI, 173 ; Bayhaqî, as-Sunanu'l-Kubrâ, VII, 131) ; « **O jeunes, que celui d'entre vous qui en a les moyens se marie** » (al-Boukhari, Nikâh, 3 ; Muslim, Nikâh, 1) ; « **Le mariage est ma sunna et celui qui ne pratique pas ma sunna ne fait pas partie de moi. Mariez-vous, je serai certes fier que vous soyez la communauté**

la plus nombreuse parmi les autres communautés le jour du jugement » (Ibn Majah, Nikâh, 1).

Le mariage est d'une part un contrat civil, et d'autre part, il est considéré d'une certaine manière comme un rituel. Celui qui en raison de ses désirs sexuels dominants court un grand risque de tomber dans le péché, alors il lui est *wajib* de se marier. Pour ceux qui n'encourent pas le risque de tomber dans le péché, il leur est *sunna* de se marier si leurs moyens financiers le permettent. Quant à ceux qui, en raison de la vieillesse ou d'une défaillance sexuelle, ne peuvent satisfaire pleinement leur conjoint.e, bien que le mariage leur est *moubah*, certains savants ont exprimé toutefois qu'il est préférable pour ces personnes de ne pas se marier (Ibn Qudama, *al-Mughni*, IX, 343).

Il est *makrouh* de se marier pour celui qui craint de faire du mal à son épouse (Mawsili, *al-Ikhtiyar*, III, 38).

791. **Quelles sont les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier ?**

Les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier selon l'Islam sont déterminées dans les versets et hadiths et il est exprimé précisément qu'il est *halal* (licite) de se marier avec les autres.

En mentionnant les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier, le Coran ramène d'abord l'interdiction au mariage avec la belle-mère (mère adoptive) qui était une union coutumière à l'époque de *Jahiliyya* : « **Et n'épousez pas les femmes que vos pères ont épousées, exception faite pour le passé. C'est une turpitude, une abomination, et quelle mauvaise conduite !** » (*an-Nisa*, 4/22) Et dans le verset suivant, sont énumérées les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier en raison des liens de parenté par la filiation, le lait ou par le mariage : « **Vous sont interdites vos mères, filles, sœurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une sœur, mères qui vous ont allaités, sœurs de lait, mères de vos femmes, belles-filles sous votre tutelle et issues des femmes avec qui vous avez consommé le mariage; si le mariage n'a pas été consommé, ceci n'est pas un péché de votre part; les femmes de vos fils nés de vos reins; de même que deux sœurs réunies - exception faite pour le passé. Car vraiment Allah est Pardonneur et Miséricordieux** » (*an-Nisa*, 4/23) Puis il a été mentionné qu'il est également interdit d'épouser une femme déjà mariée : « **Et, parmi les femmes, les dames (qui ont un mari), sauf si elles sont vos esclaves en toute**

propriété. Prescription d'Allah sur vous » (an-Nisa, 4/24) Par ailleurs, il est précisé dans le Coran, qu'une femme ne peut pas se marier dans le délai de viduité ('idda) (al-Baqara, 2/235), et que malgré le principe du mariage monogame, la polygamie est limitée à quatre femmes pour les hommes qui veulent se marier avec plus d'une, et qu'il était impossible d'être marié à plus de quatre femmes en même temps (an-Nisa, 4/3). En outre, il est interdit, pour les hommes et pour les femmes, de se marier avec des polythéistes (al-Mumtahanah, 60/10) mais les hommes musulmans sont permis de se marier avec des femmes chastes des Gens du Livre (Ahl al-Kitab) (al-Ma'idah, 5/5).

L'expression figurant dans le 23ème verset de la sourate an-Nisa « **Vous sont interdites (...) de sœurs réunies** », a été expliqué par le hadith « on ne réunit pas comme épouses une femme et sa tante paternelle ou maternelle » (Boukhari, Nikâh 27; Muslim, Nikâh 37-38) ; et l'expression suivante figurant dans le même verset « **Vous sont interdites (...) mères qui vous ont allaités, sœurs de lait** » est expliqué avec le hadith : « **Est interdit par la parenté de lait ce qui est interdit par la consanguinité** » (Boukhari, Nikâh 20 ; Muslim, Rada 1; Ibn Majah, Nikâh 34) et ainsi la portée des jugements du verset est élargie.

792. **Quels sont les proches parents avec lesquels une personne ne peut pas se marier?**

Dans l'Islam, les proches parents avec lesquels il n'est pas permis de se marier sont cités par des versets et hadiths et il est précisément exprimé qu'il est halal de se marier avec le reste. Les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier sont les suivantes : La mère, la grand-mère maternelle et paternelle, la fille, les enfants de la fille et du fils c'est-à-dire les petits-enfants, la sœur, les filles des sœurs et des frères, la tante paternelle, la tante maternelle, la mère de sa femme, la fille par un autre mari de la femme, l'épouse du fils, et tant que leur mariage se poursuit la sœur, la tante paternelle et la tante maternelle de la femme (on ne peut pas se marier avec elles sans avoir divorcé de sa femme), les adorateurs d'idoles (statues), les adorateurs du feu, les adorateurs d'étoiles, la nourrice, la sœur de lait, la tante paternelle de lait, la tante maternelle de lait et les femmes qui sont mariées à quelqu'un d'autre (an-Nisa, 4/23-24 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 43). Il est permis de se marier avec les femmes hormis celles énumérées ci-dessus, s'il n'y a aucun autre empêchement. Dans la sourate an-Nisa, après avoir cité les femmes avec lesquelles il est interdit de se marier, il est dit ; « **A part cela, il vous est permis de les**

rechercher, en vous servant de vos biens et en concluant mariage » (an-Nisa, 4/24).

Mise à part ceux cités, il n'y a aucune preuve interdisant le mariage avec les proches de la famille. Le hadith rapporté par certains livres « **N'épousez pas votre proche parent ; l'enfant naîtra maigre** » (Ibn Hajar, at-Talkhîsu'l-Habîr, III, 309) ne figure pas dans les sources authentiques. La parole rapportée à ce sujet « **Vous donnez naissance à des enfants faibles. Alors épousez des femmes étrangères** » appartient au calife Omar et non au Prophète (s.a.w.) (Ibn Hajar, at-Talkhîsu'l-Habîr, III, 309). Le Prophète (s.a.w.) était marié à Zaynab bint Jahsh, la fille de sa tante paternelle (al-Ahzab, 33/36-38), et il a marié sa propre fille Fatima au fils de son oncle, Ali.

793. Est-il possible de se marier avec les Gens du Livre (ahl al-Kitab) ?

Les limites et conditions du contrat de mariage qui donne la légitimité juridique à l'institution de la famille qui assure des fonctions sociales importantes comme la préservation, le développement et la continuité des valeurs et de la vie religieuse et leurs transmission aux générations futures, prennent lieu d'une façon détaillée dans le Noble Coran et la sunna. Il est expliqué d'une façon précise avec qui on peut se marier et avec qui on ne peut pas se marier.

Dans le Coran, certaines restrictions ont été apporté à l'union des musulmans avec les non-musulmans, et il est souligné qu'une femme ou qu'un homme musulman ne pourra pas épouser de polythéistes. Dans le 22^{ème} verset de sourate al-Baqara, le sujet est mis en lumière : « **Et n'épousez pas les femmes associatrices tant qu'elles n'auront pas la foi, et certes, une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice même si elle vous enchante. Et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi, et certes, un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur même s'il vous enchante (...)** »

Au sujet d'épouser les personnes "ahl al-Kitab" (Gens du Livre) (Chrétien et Juif) restant hors de ceux qui sont énumérés ci-dessus ; le cas de l'homme et celui de la femme sont pris séparément. En effet, par le verset suivant, on a permis à l'homme d'épouser une femme ahl al-Kitab : « ... **(Vous sont permises) les femmes vertueuses d'entre les croyantes, et les femmes vertueuses d'entre les gens qui ont reçu**

le Livre avant vous, si vous leur donnez leur mahr avec contrat de mariage, non en débauchés ni en preneurs d'amantes » (al-Ma'idah, 5/5).

Bien que ce soit le cas, il est plus approprié de prendre comme épouse les femmes musulmanes pour la paix familiale et la cohésion sociale.

794. Une femme musulmane peut-elle se marier avec un homme non musulman ?

Il est précisément expliqué dans le Coran qu'une femme musulmane ne peut pas se marier avec un homme polythéiste ou mécréant : « (...) **Et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi, et certes, un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur même s'il vous enchante** » (al-Baqara, 2/221)

Et au sujet du mariage des femmes musulmanes avec des hommes ahl al-Kitab (Gens du Livre), les savants musulmans ont déclaré qu'une femme musulmane ne pouvait pas se marier avec un homme non musulman, en se basant sur le 10ème verset de la sourate al-Mumtahanah qui fut révélé au sujet des femmes qui émigrent de la Mecque vers Médine (cf Jassâs, Ahkam al-Qur'an, V, 328-331; Kurtubi, al-Jâmi', XX, 419).

Il n'y a eu aucune divergence d'opinions déclarée jusqu'aujourd'hui entre les savants musulmans sur le sujet, au contraire il y a toujours eu consensus.

795. La transcription du mariage est-elle obligatoire ?

Un contrat de mariage conclu selon les règles religieuses est valide. Cependant, afin d'organiser l'union et de contrôler si les futurs mariés respectent les conditions de mariage ou non, depuis l'époque de Prophète (s.a.w.) jusqu'à nos jours, il est considéré moustahab que les parents soient présents, qu'un sermon/invocation soit prononcé et qu'un repas de mariage (walima) soit servie.

Bien qu'il n'y a rien dans les textes religieux à propos de la condition de transcription, qui est une condition formelle, la portée du verset (al-Baqara, 2/282) requérant la transcription des dettes à échéance et des droits, ainsi que la présence de témoins, montre qu'il sera convenable de transcrire le mariage également car il s'agit aussi d'un acte. Cette transcription ne doit pas être négligée, ceci étant important pour la protection des droits de la femme.

796. Une personne ayant célébré son mariage civil doit-elle aussi célébrer le religieux ?

Selon l'islam, le mariage consiste en la déclaration d'une femme et d'un homme (ou de leur mandataires), qui sont aptes et qualifiés à conclure un contrat de mariage (ahliyya) et exempts de toute cause interdisant l'union conjugale, à exprimer en la présence de témoins leur consentement mutuel (la demande et l'acceptation) avec des paroles qui signifient le mariage telles que 'je t'épouse, je me suis marié avec toi, je t'accepte comme épouse' sans donner lieu à l'interprétation ou au refus (Ibn Nujaym, al-Bahr, III, 82-83). Le mariage doit être célébré au su des parents et proches, et surtout pas discrètement. Un mariage civil célébré de cette façon en respectant toutes les conditions, est également valable au sens religieux. La réponse donnée sous la forme d'un « Oui » ou « Je consens » à la question posée par l'officier de l'état civil, à savoir « Consentez-vous à épouser ? » dans les mariages célébrés dans les mairies ou ailleurs ne rend pas ce contrat invalide au sens religieux. Parce que l'absolu du mariage est fixé non seulement par la transcription officielle mais aussi par la présence de l'officier et des témoins.

Après le mariage civil, les époux peuvent, s'ils le veulent, chez eux ou ailleurs, faire réciter un passage du Coran ou des invocations et ainsi célébrer un mariage religieux. L'invocation sera sans doute bénéfique pour apporter bonheur et sérénité au sein de cette nouvelle famille. C'est également approprié dans la tradition. Cependant, dans le but de protéger les droits de la femme et de l'enfant, il n'est pas convenable de nos jours, de célébrer le mariage religieux sans avoir célébré le mariage officiel. D'ailleurs, dans le Code de la Famille Ottoman, il est requis de faire transcrire le mariage auprès du juge de la ville.

797. Quel est le verdict du témoignage dans un mariage ?

Une des conditions pour que le contrat de mariage soit valide, est que le mariage soit contracté en présence de témoins. Le mariage célébré en l'absence d'au moins deux témoins n'est pas valide. Car le Prophète (s.a.w.) a précisé que l'une des plus importantes conditions du mariage était le témoignage en disant « Il n'y a de mariage (valable) qu'en présence du tuteur et de deux témoins justes » (Tirmidhi, Nikâh, 15). Il n'est pas obligatoire de faire une distinction des témoins, c'est-à-dire de désigner un témoin pour l'époux et un pour l'épouse.

Les oulémas, hormis les savants Hanafites, ont précisé que tous les deux témoins doivent être des hommes. Mais les Hanafites ont jugé suffisant le témoignage d'un homme et de deux femmes. L'exigence du témoignage lors du mariage est pour assurer la déclaration du mariage et éviter toute perversion ou souillure au mariage effectué.

D'ailleurs les témoins doivent être musulmans et avoir la pleine capacité (tamyiz, sain d'esprit, pubère). Cependant si la femme à se marier est une ahl al-Kitab (Gens du Livre), les témoins peuvent être aussi d'ahl al-Kitab (Marghinani, al-Hidaya, III, 8).

798. Un mariage contracté en l'absence du tuteur est-il valide ?

Selon l'opinion dominante dans l'école Hanafite, la femme majeure et saine d'esprit peut comme un homme majeur et sain d'esprit, se marier sans l'intermédiaire de son tuteur. Toutefois si elle s'est mariée avec un homme qui n'est pas son égal, son tuteur peut résilier ce mariage. Selon Imam Muhammad, l'approbation du tuteur est obligatoire pour que le mariage effectué soit valide (Marghinâni, Hidaya, III, 31-33 ; Aliyyu'l-Qârî, Fathu bâbi'l-'inâya, II, 30).

Selon les autres écoles, qu'elle ait été déjà mariée ou qu'elle soit vierge, une femme ne peut se marier que par son tuteur. Par ailleurs, le tuteur n'est pas dans l'obligation de prendre l'accord de la fille vierge pour la marier. Si la femme sous sa tutelle est veuve, le tuteur ne peut la marier qu'avec son accord. Ces écoles considèrent le hadith « **Il n'y a pas de mariage (valable) sans tuteur** » (Abu Daoud, Nikâh, 19 ; Tirmidhî, Nikâh 14) et les hadiths similaires comme absolus et affirment que les jeunes filles -même si elles sont consententes- ne peuvent se marier que par intermédiaire de leur tuteur (Chafii, al-Umm, VI, 35 ; Sahnûn, al-Mudawwana, II, 118 ; Ibn Hazm, al-Muhallâ, IX, 451 ; Ibn Qudama, al-Mughni, IX, 345). Les Hanafites interprètent ces hadiths dans le sens où les filles et les femmes qui n'ont pas la pleine capacité ne peuvent se marier que par l'intermédiaire de leur tuteur.

La mise au premier plan de l'institution de tutelle dans le mariage a pour but de bâtir le contrat de mariage, qui est la case départ de l'union, sur des fondements solides en faisant les recherches nécessaires, de prévoir et prévenir des erreurs qui seront impossibles de corriger par la suite, et d'assurer la cohésion et l'amitié entre les parents des deux parties.

Enfin, le mariage est une institution sérieuse. Donc il faut prendre l'accord des tuteurs pour le mariage. Bien que le mariage effectué sans

l'accord des tuteurs reste valide, selon certains savants musulmans, les parties doivent prendre en compte le hadith mentionné ci-dessus et se débrouiller pour prendre l'accord des tuteurs. S'il n'y a pas d'obstacle moral, religieux et socio-économique empêchant le mariage, les tuteurs ne doivent pas créer des difficultés en abusant leur pouvoir.

799. Quel est le verdict concernant un mariage contracté discrètement ?

Un mariage contracté en présence de témoin mais sans informer les parents ou les proches est appelé « mariage secret ». Etant donné qu'un tel mariage ne remplit pas la condition de publicité/annonce, il est contraire aux principes généraux de la religion à propos du mariage et de la vie familiale de la religion. Comme on ne peut pas dire qu'un mariage su par deux témoins seulement est public, un mariage contracté à l'insu des parents, proches et voisins reste toujours un mariage secret. D'ailleurs le Prophète (s.a.w.) a pointé l'importance de l'annonce et même de la transcription par les hadiths « **Annoncez le mariage...** » (Tirmidhi, Nikâh, 6 ; Ibn Majah, Nikâh, 20) ; « **La différence entre le (mariage) halal et le (mariage) haram est le tambour et la voix dans le mariage** » (Tirmidhi, Nikâh, 6). Abou Bakr a considéré caduc les mariages contractés discrètement (Sahnun, al-Mudawwana, II, 128,129).

800. Un mariage contracté sous menace est-il valide ?

Selon la jurisprudence islamique, le mariage consiste en un contrat établi par la déclaration d'une femme et d'un homme (ou de leur mandataires), qui sont aptes et qualifiés à conclure un contrat de mariage (ahliyya) et exempts de toute cause interdisant l'union conjugale, à exprimer en la présence de témoins leur consentement mutuel (la demande et l'acceptation).

Etant donné que le mariage s'appuie sur des principes de respect, fidélité, secours, assistance durant toute la vie, s'il est contracté sous menace sans le consentement des futurs mariés, il ne peut pas être valide selon les écoles Chafiiite, Malikite et Hanbalite. Si un des conjoints est forcé à se marier sous crainte de mort, de violences ou d'emprisonnement, un tel mariage sera nulle.

Leur argument est le hadith suivant du Prophète (s.a.w.) : « **Allah a pardonné à ma Oumma les péchés faits par erreur, par oubli et ce à quoi ils ont été contraints** » (Ibn Majah, Talaq, 16).

Le Code de la Famille Ottoman a adopté les avis des écoles Chafiite, Malikite et Hanbalite à propos des mariages et des divorces contractés (Art. 57, 105). Ainsi, le mariage effectué sous menace n'est pas valide.

801. Un mariage contracté sous la menace des parents est-il valide?

C'est une attitude juste et nécessaire que les mères et pères s'efforcent pour que leurs enfants fondent une famille heureuse. Cependant les parents doivent respecter les volontés raisonnables et le choix des jeunes. Parce que le mariage est un contrat conclu entre deux personnes de pleine conscience.

Bien qu'il est permis dans certaines écoles que les tuteurs marient de force les filles qui ne se sont jamais mariés auparavant, le mariage étant fondé sur le principe de vivre ensemble à vie et sur les principes de respect, fidélité, secours et assistance, un mariage effectué sans le consentement mutuel des parties n'est pas valide (Marghinâni, *Hidaya*, III, 31-33 ; Mawsili, *Ikhtiyar*, III, 67 ; Aliyyu'l-Qâri, *Fathu Bâbi'l-'inâya*, II, 32).

802. En quoi consiste le "mahr" ?

L'argent ou le bien qu'un homme a donné ou s'est engagé à donner à sa femme au mariage est appelé « mahr ». Il y a des versets dans le Coran qui indique l'obligation du marié à donner un mahr à sa femme, et qu'il n'est pas permis de le reprendre par force (al-Baqara, 2/237 ; an-Nisa, 4/4, 20, 24, 25 al-Ma'idah, 5/5). Selon les Hanafites, le mahr est un des résultats du mariage contracté. C'est pourquoi la mariée a droit au mahr même s'il n'a pas été déterminé lors du mariage, et même s'il a été précisé qu'un mahr ne sera pas versé pendant le mariage.

Le mahr est divisé en deux, selon sa détermination lors du mariage ou non. Si le montant du mahr est déterminé lors du mariage, il est appelé mahr moussamma. Dans le cas où le montant du mahr n'est pas déterminé lors du mariage ou bien si pour quelque raison le montant déterminé est invalide, il incombe de donner à la mariée le mahr mithil (mahr d'équivalence). Alors le montant du mahr est fixé selon ce qu'on offre (habituellement) à ses semblables qui ont le même rang qu'elle.

Le mahr est également divisé en deux selon son le temps du paiement : mahr mouajjal et mahr muwajjal (mouakkhar). Le mahr muajjal est celui payé tout de suite au mariage. La femme a le droit de ne pas aller chez son mari sans avoir pris le mahr muajjal. Quant au mahr muwajjal (mouakkhar), il est payé ultérieurement. Si une date a été

fixée pour le paiement de ce mahr, alors il faut obligatoirement payer le montant déterminé lorsque vient la date. Si aucune date n'a été fixée, le mahr devient muajjal par la finalisation du mariage et donc il devrait être payé. Autrement dit, en cas de divorce, il faut que le mari paie le mahr ; et en cas de mort, le mahr est payé de l'héritage du défunt.

Toute chose qui a une valeur matérielle ou financière peut être déterminé comme mahr. Le montant minimum du mahr est de 10 dirham selon les Hanafites (représente la valeur de deux moutons à l'époque), 3 dirham selon les Malikites.

Selon les juristes Chafiite et Hanbalite, il n'y a pas de limite minimale et maximale. Pour la limite maximale, les Hanafites et les Malikites sont du même avis que les deux autres écoles. Pendant son califat, Omar a souhaité fixer une limite supérieure pour le mahr afin de faciliter les mariages à son époque, mais il a renoncé à cette idée sur l'intervention d'une femme par le verset « (...) **que vous ayez donné à l'une un qin-târ, n'en reprenez rien (...)** » (an-Nisa, 4/20).

Le mahr est prévue afin d'inciter une femme au mariage et aussi de lui donner une certaine puissance financière.

803. Dans quelle condition la femme ne peut pas percevoir de mahr ?

Une fois le mariage contracté, s'il y a eu relation sexuelle entre les époux ou bien s'il y a eu khalwat sahih (s'isoler dans un endroit où il n'y a aucun empêchement d'avoir une relation sexuelle), l'homme est obligé de donner la totalité du mahr à sa femme (Ibnu'l-Humâm, Fath, III, 311).

Si le mariage est contracté, mais si, avant le rapport conjugal ou le khalwat sahih, le couple se sépare à cause de la femme ou bien si la femme souhaite se séparer de son mari en contrepartie du mahr (Khul'), alors son droit au mahr devient nulle (Ibn Qudama, al-Mughni, X, 62-63 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 309 ; al-Fatâwâ'l-Hindiyya, I, 334).

804. Une femme qui a fait don de son mahr à son mari, peut-elle par la suite changer d'avis ?

La femme qui, après avoir reçu son mahr, en fait don à son époux, peut renoncer à ce don avant la remise ; car l'acte de donation ne sera pas accompli par défaut de délivrance ; c'est-à-dire que le don n'a pas été réalisé. Mais si elle donne (livre) le mahr, alors elle n'a plus le droit de renoncer à cette donation (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 48, 52). Si la femme n'a pas

reçu le mahr, et que celui-ci se trouve encore en la propriété du mari, et que la femme en fait don et son mari accepte, alors elle n'a plus droit de renoncer. En effet, étant donné que la dette se trouvait dans la propriété du mari, la réception devient accomplie par l'acte de donation.

Il faut savoir aussi que le but de faire don du mahr ou d'un autre bien, est de renforcer les liens et l'amour entre les époux. Renoncer à la donation revient à rompre ce lien ; il peut causer l'inimitié et la désaffection entre époux.

805. Quel est le verdict pour le mahr d'une femme qui décède avant d'avoir reçu son mahr ?

Le mahr est un droit de la femme obtenu par le mariage (an-Nisa, 4/4, 24). Si son mari n'a pas donné le mahr à son épouse de son vivant, il doit le donner à ses héritiers après sa mort (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 91). Ainsi, quand une femme décède, tout son patrimoine, y compris le mahr qu'elle n'avait pas reçu, est transmis à ses héritiers, après avoir déduit les frais d'ensevelissement, de funérailles et les dettes, et aussi après avoir réalisé ses derniers souhaits. Le mari aussi reçoit, comme les autres héritiers, sa part de l'héritage de sa femme au prorata.

806. Une femme peut-elle demander comme mahr quelque chose de non matérielle ?

Tout ce dont la vente et l'utilisation sont permises dans l'Islam, peut être donné comme mahr. Y compris les biens mobiliers et immobiliers, les bijoux, les biens standards (qui ont une équivalence sur le marché) et même le droit de jouissance d'un bien mobilier ou immobilier (Qasani, Badâ'î, II, 279).

Pouvoir donner ou non comme mahr une chose qui n'a pas de valeur économique et qui est seulement de l'ordre d'une recommandation religieuse (action faisant gagnant des mérites (thawab)), ou bien enseigner le Coran et les prescriptions religieuses comme mahr, est un sujet de débat entre les savants. Alors que les Hanafites n'autorisent pas cela en partant du principe que le mahr doit avoir une valeur financière (Ibnu'l-Humâm, Fath, III, 308), certaines autres écoles ont déclaré que les choses telles que l'enseignement du Coran et du fiqh peuvent être considérées comme mahr (Shawkânî, as-Seylu'l-Jarrâr, II, 277 ; Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islamî, VII, 260-264).

Les mêmes désaccords sont valables au sujet du souhait d'une femme que son futur mari l'emmène au Hajj comme mahr. Mais il faut préférer,

à ce sujet, l'avis selon lequel il est permis, car le Hajj donne lieu à des charges financiers et l'objectif dans ce souhait n'étant pas que l'homme sert la femme mais qu'il endosse les frais du Hajj.

Par ailleurs, le souhait pour la dot de la femme à se marier que son interlocuteur « fasse sa prière, qu'il jeûne, qu'il arrête ses mauvaises habitudes comme fumer et boire de l'alcool » - étant déjà des missions qu'une personne doit exécuter – ne peut pas être la dot.

807. Est-il permis de se marier entre deux fêtes ?

Dans certaines régions, en sous-entendant la fête du Ramadan est celle du Sacrifice, il est dit « On ne peut pas célébrer de mariage entre deux fêtes ». Cette expression n'a aucun fondement religieux. Le Prophète (s.a.w.) s'est marié avec Aïcha bint Abu Bakr au mois de Chawwal, entre les deux fêtes (Muslim, Nikâh, 73). Il est possible de se marier tous les jours de l'année et toutes les heures d'un jour, quand les conditions et circonstances sont réunies. C'est-à-dire, il n'y a aucun temps et heure précis pour le mariage. C'est pourquoi il n'y a aucun inconvénient à célébrer un mariage entre deux fêtes selon l'Islam.

808. Une personne, dont son époux se a disparu et pour qui, il n'est pas su si elle est en vie ou décédée, peut-elle se marier avec quelqu'un d'autre ?

La personne disparue, pour laquelle nous n'avons plus aucune nouvelle et que nous ignorons où elle se trouve ou même si elle est en vie, est appelée « mafqud ».

Les savants ont avancés des avis différents, au sujet du droit de divorce de l'épouse du mafqud. Pour donner le verdict « mort de droit », les Hanafites ont adopté l'avis « qu'il fallait attendre la mort des personnes de son âge, ou le délai maximum qu'il pourrait vivre » ; d'ailleurs ils n'ont pas considéré ce cas comme un « motif permettant la fin de l'union marital » par le tribunal sur la demande de la femme (Sarakhsi, al-Mabsût, XI, 35-36).

Selon l'école Hanbalite, lorsque le délai moyen de vie du « mafqud » est atteint (Harashî, Sharhu Mukhtasar, IV, 149-151) ; selon l'avis répandu chez les Chafiiites, « lorsqu'il est convenu qu'il ne sera plus en vie » (Chafii, al-Umm, VI, 608-609 ; Shirbîni, Mughni'l-Muhtâj, III, 520-521).

Selon les Malikites, sur la demande de l'épouse, le juge entame les recherches nécessaires. Dans le cas où on perd tout espoir d'obtenir

information, on attend « quatre ans » ; à la fin de ce délai, le juge prononce le divorce et la femme peut se remarier après le délai de viduité (Sahnûn, al-Mudawwana, III, 742-743 ; Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islamî, V, 784-785). Selon le Code de la Famille Ottoman promulgué en 1917, ce sujet est pris en main dans la perspective de cet avis. Cette résolution est plus conforme à la Maslaha. Ainsi, la femme qui n'a plus de nouvelles de son mari depuis quatre ans ou plus, peut s'adresser selon cette opinion au tribunal afin de divorcer. Dans le cas où le tribunal prononce le divorce, elle peut se marier avec quelqu'un d'autre après avoir attendu le délai de viduité suite au décès (COF (Code Ottoman de la Famille), art. 126, 127).

809. Le père est-il responsable de marier son enfant ?

Les savants musulmans sont unanimes à ce que les pensions alimentaires des garçons appartiennent à leurs pères jusqu'au moment où ils travailleront et gagneront leur propre argent, cependant il y a différentes opinions sur l'obligation pour un père de marier son fils. Les savants Hanafite et Chafite disent qu'il n'est pas nécessaire pour un père de marier son enfant, les savants Hanbalite affirment que « la pension alimentaire de l'enfant appartenant au père, ce dernier doit marier son enfant » (Mâwardî, al-Hâwî, IX, 183-184 ; Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 380).

Si l'on considère le sujet du point de vue de la nécessité (wajib) en matière religieuse, c'est le cas, cependant il sera sans doute une belle attitude de la part d'un père aisé de marier son enfant n'ayant pas les moyens de se marier avec son propre argent. D'ailleurs dans un hadith rapporté par le Prophète (s.a.w.), il est dit « **Le père doit à l'égard de son enfant trois devoirs ; lui choisir un bon nom, lui enseigner le Livre [Noble Coran] dès qu'il atteint l'âge de raison, le marier dès qu'il atteint l'âge de la puberté** » (Suyûtî, al-Jâmiu's-saghîr, II, 538). D'autre part, Allah dit « **O vous qui avez cru ! Préservez vos personnes et vos familles, d'un Feu dont le combustible sera les gens et les pierres** » (at-Tahrim, 66/6)

Ainsi, le fait de marier son fils pour éviter que celui-ci tombe dans le péché, doit être considéré dans le cadre des responsabilités à accomplir par un père, cités dans le verset ci-dessus.

810. Le mariage d'une personne qui ne connaît pas les principales obligations (fardh) de l'Islam est-il invalide?

Selon l'Islam, le mariage consiste en un contrat établi par la déclaration d'une femme et d'un homme (ou de leur mandataires), qui sont aptes et qualifiés à conclure un contrat de mariage (ahliyya) et exempts de toute cause interdisant l'union conjugale, à exprimer en la présence de témoins leur consentement mutuel. Le mariage contracté tout en respectant les piliers (rukn) et conditions déterminés par l'Islam est valide (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 39).

Les principaux fardh (obligation) de l'Islam sont connus comme étant les six piliers de la foi, les cinq piliers de l'Islam, les obligations du ghusl, des ablutions, de la prière et de l'ablution sèche (tayammoum). Chaque Musulman doit apprendre les connaissances nécessaires afin de pratiquer correctement sa religion. Toutefois, connaître les principales obligations de l'Islam n'étant pas une des conditions de validité du mariage, le mariage de ceux qui ne connaissent pas ces obligations est aussi valide.

811. Est-il possible de se marier pendant les menstrues ?

Etre purifié de l'impureté rituelle, qui sont les règles, l'état de janaba et sans ablution, n'est pas une condition de validité du mariage. Il est possible de contracter un mariage pendant les menstrues.

812. Comment s'effectue le mariage d'une femme ahl al-kitab (Gens du Livre) ? Est-il autorisé que les témoins soient des ahl al-Kitab ?

Le mariage contracté avec une femme ahl al-kitap (Gens du Livre) est comme celui contracté avec une femme musulmane, dans la forme, le jugement et l'exécution. La différence avec le mariage où les deux parties sont musulmanes est qu'il soit permis dans ce type de mariage que les témoins soient des ahl al-kitab selon l'école Hanafite. Il n'y a aucune autre différence dans les règles du mariage pour la femme ahl al-Kitab (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 33).

813. Quel est le verdict concernant le renouvellement du mariage les nuits du vendredi dans certaines mosquées?

Selon la juridiction religieuse, pour qu'une femme soit divorcée ou que son mariage prenne fin, il faut que se produise un des cas mettant fin à l'union conjugale, tel que la répudiation du mari, qui détient le

pouvoir de divorcer, ou le divorce prononcé par le tribunal, le divorce par consentement mutuel, al-Li'ân, îlâ, ou la prononciation par l'un des conjoints d'une parole causant l'apostasie (Mawsili, al-Ikhtiyâr, III, 137-250). Tant que de telles situations n'ont pas lieu, le mariage contracté selon les règles étant valide à vie, il n'y a pas lieu de le renouveler, et de telles pratiques réalisées collectivement dans certaines mosquées les nuits du vendredi n'ont aucun fondement religieux.

814. **Le mariage d'une personne qui ne se rend pas à la prière du vendredi pendant trois vendredi consécutifs est-il rompu ?**

La prière du vendredi est prescrite obligatoire à tous les hommes musulmans sains d'esprit, pubères, en bonne santé, libres et non-mousafir. Les femmes, ceux dont la liberté est limitée, les mousafirs (voyageurs) et ceux qui ont une excuse les empêchant de participer à l'assemblée, ne sont pas tenus de faire la prière du vendredi.

Les hadiths contenant des expressions de menace envers ceux qui ne se rendent pas à la prière du vendredi, visent à accentuer l'importance de cette prière et à informer que ceux qui l'abandonnent sans excuse, méritent le châtement. Dans une partie de ces hadiths, le Messager d'Allah (s.a.w.) a dit : « **Que les gens ne laissent jamais la prière de vendredi, sinon, Allâh mettra un sceau sur leurs cœurs, puis ils seront inscrits parmi les distraits** » (Muslim, Jumu'ah, 40) ; « **Celui qui abandonne la prière de vendredi trois fois par négligence, Allâh mettra un sceau sur son cœur** » (Abû Daoûd, Salât, 212)

Ainsi, un musulman qui délaisse sans excuse la prière du vendredi commet un péché grave. Toutefois, tant qu'il ne dénie pas son caractère obligatoire ou qu'il ne la prend pas à la légère, son mariage n'est pas rompu par le fait de ne pas se rendre trois vendredi de suite à la prière.

815. **Comment expliquer les multiples mariages du Prophète (s.a.w.) ?**

Il est certes que le Prophète (s.a.w.) avait un cas spécial au sujet des mariages multiples. Le fait qu'il était marié à neuf femmes en même temps vers la fin de sa vie, est interprété par certains comme un penchant pour les désirs mondains. Or, quand on regarde ses mariages, il est clairement vu que ce n'est pas le cas. D'ailleurs, le Prophète (s.a.w.) a contracté son premier mariage à 25 ans avec Khadija bint Khuwaylid (r.a.) qui était une femme veuve et plus âgée que lui et ce mariage a duré

pendant 25 ans. Malgré toutes les propositions, il ne s'est pas marié avec une autre femme à cette époque active de sa vie.

Les principales raisons des multiples mariages du Prophète (s.a.w.) sont :

a) La religion qu'il avait apporté concernait tout autant les femmes que les hommes. Pour les messages à l'égard des femmes, les épouses du Prophète (s.a.w.) remplissaient la mission de formation et d'enseignement. Les dévouements de Khadija bint Khuwaylid (r.a.) et son soutien apporté au Prophète (s.a.w.) lors de la première étape de sa mission, sont connus par tout le monde.

Aïcha bint Abu Bakr qui a vécu longtemps après la mort du Prophète (s.a.w.), était en quelque sorte une enseignante pour les musulmans aux sujets de la transmission (riwaya) de hadiths, de la moralité et de la vie personnelle du Prophète (s.a.w.) et des verdicts concernant les cas particuliers et spécifiques aux femmes. Chacune de ses autres femmes a contribué, dans des formes différentes, à l'enseignement de la sunna du Prophète (s.a.w.) dans leur propre entourage.

b) Le Prophète (s.a.w.) avait des raisons spéciales de se marier avec chacune de ses femmes. Parmi ces raisons ; prendre sous sa protection et gratifier les croyantes qui sont restées veuves et sans soutien à la suite de la mort de leur mari et qui persévèrent dans la fidélité à l'Islam comme Sawda, Zaynab et Hind ; être pionnier de fait pour changer les fausses compréhensions telles que le fait de considérer l'enfant adoptif comme son propre enfant comme dans le cas du mariage avec Zaynab, la femme qu'avait répudié Zayd, son enfant adoptif d'autrefois ; assurer l'intégration de la communauté islamique en fondant un lien de parenté avec les notables parmi les compagnons, les fortes tribus arabes et avec les populations voisines, comme cela a été le cas pour ses mariages avec Hafsa, Umm Habiba et Safiyya.

816. **Que signifie le mariage Mut'a, quel est le verdict à son propos ?**

Le fait qu'un homme et une femme, n'ayant aucun empêchement au sens religieux pour se marier, se mettent d'accord afin de vivre une vie maritale pour un certain délai en échange d'une somme donnée par l'homme, est appelé le mariage Mut'a.

Dans la période avant l'Islam, le mariage mut'a se pratiquait de temps en temps. Le Prophète (s.a.w.) ne s'était pas tout de suite opposé à ce mariage en raison du principe de gradation (mise en place

de l'organisation judiciaire en l'étalant dans le temps). Mais ce mariage pouvant nuire à la structure familiale et sociale, a été ultérieurement interdit (Tirmidhi, Nikâh, 28).

Abd Allâh ibn Abbas a exprimé que le mariage mut'a a été interdit par la révélation des versets suivants : « **et qui préservent leurs sexes [de tout rapport], si ce n'est qu'avec leurs épouses ou les esclaves qu'ils possèdent, car là vraiment, on ne peut les blâmer ; alors que ceux qui cherchent au-delà de ces limites sont des transgresseurs** » (al-Mu'minun, 23/5-7) (Tirmidhi, Nikâh, 28).

Ali ibn Abi Talib (ra.) a aussi annoncé que le Prophète (s.a.w.) a interdit le mariage mut'a lors de Bataille de Khaybar (Boukhari, Maghâzi, 39 ; Muslim, Nikâh 29; Tirmidhi, Nikâh, 28; Nasai, Nikâh, 71).

En s'appuyant sur les versets en question et les riwaya (transmission), les savants d'ahl as-Sunna ont convenu que le mariage mut'a était haram (interdit), et il y a eu consensus (ijma) à ce sujet.

En prenant en considération l'objectif et le sens que portent dans l'Islam le mariage et la famille pour l'individu et la société, il est vu que cette opinion adoptée par les savants d'ahl as-Sunna est également cohérente et convenable aux valeurs de notre époque.

817. Quel est le verdict concernant le fait de s'amuser pendant un mariage ?

L'Islam, en tant que religion, est conforme à la nature humaine, que ce soit en terme de foi et pratique ou de vie sociale et principes moraux, en tant qu'individu ou société. Il est évident que l'Islam, religion de fitra (nature originelle), va donner de l'importance à la satisfaction des besoins et désirs humains découlant de sa nature. En ce sens, il considère comme moubah aussi bien la satisfaction des besoins et désirs physiques/corporels que ceux spirituels-moraux et esthétiques.

Vient à l'esprit s'il est risqué de s'amuser ou de faire des fêtes avec de la musique. Il est vu aussi qu'il n'y a pas, dans le Coran et la Sunna, des preuves suffisamment évidentes pour justifier que la musique est haram (interdit) et que ceux qui écoutent de la musique aura péché. D'ailleurs le Messenger d'Allah (s.a.w.), a conseillé de frapper le duff afin d'annoncer le mariage (Tirmidhi, Nikâh, 6). Et aussi, il a averti les personnes qui grondaient deux petites filles qui frappaient le duff et chantaient à côté de Aïcha, en leur disant « **Laisse-les ! Aujourd'hui c'est la fête** » (Muslim, Îydayn, 4).

Aïcha raconte : « **Le Messenger de Dieu entra chez moi et trouva deux femmes esclaves en train de chanter sur la bataille de Bu'ath. Il s'allongea sur la couche et tourna le visage. Mais en arrivant, Abu Bakr me rudoya et s'écria : 'Les chants du Diable chez le Prophète !' Et le Messenger de Dieu, se retourna vers lui et lui dit : 'Laisse les (chanter) !' Toutefois après qu'il s'était endormi, je leur fis signe et elles sortirent** » (Boukhari, *Îydayn*, 2) Selon une autre riwaya (transmission), Aïcha (*r.a.*) a dit : « Cela se passait en un jour de Fête. Des hommes noirs étaient en train de jouer avec des boucliers et des lances. Et soit que c'était moi qui fit la demande, soit que c'était le Prophète qui me dit tout seul,

- Tu veux voir ?

- Oui, répondis-je. Sur ce, il me mit derrière lui, ma joue contre la sienne, et dit : 'Alors il me fit placer derrière lui, ma joue frôlant la sienne, et il dit :

- Allez-y, ô Banu Arfida ! Mais une fois je m'en étais lassée (du spectacle), il me dit :

- Cela te suffit ?

- Oui, répondis-je.

- Eh bien ! tu n'as qu'à partir (Boukhari, *Îydayn* 2 ; Muslim, *Îydayn*, 4)

D'après Umar ibn Sa'd (*r.a.*) : « Je suis rentré chez Qourtha Ibn Ka'b (qu'Allah l'agrée) et Abou Mas'oud (qu'Allah l'agrée) et il cita un troisième et il y avait des petites filles qui tapaient sur le tambour et chantaient. J'ai dit : 'Vous acceptez cela alors que vous êtes des compagnons de Badr du Messenger d'Allah ?!' Ils ont dit : 'Assied-toi, écoute avec nous si tu veux, sinon va-t-en, certes il nous a été permis cela lors des mariages' » (Nasai, *Nikâh*, 80)

En considérant tout cela, les savants ont déclaré que les gens peuvent, dans les mariages et les fêtes, s'amuser et jouer en chantant des chansons et en frappant les tambourins sans commettre des interdictions et sans dire des mots interdits (Cf Kattâni, *at-Tarâtîbu'l-idâriyya*, II, 79-80). Mais les attitudes telles que la démonstration des choses haram, faire passer les haram comme des choses bonnes, susciter les désirs sexuels et ne pas respecter les règles d'intimité (mahram) ne sont pas permises.

L'ALLAITEMENT (RADÂ)

818. Quel est la preuve concernant la prohibition liée au lait ? Quelles sont les conditions de la parenté constituée par le lait ?

Dans le Coran, le mariage avec les mères de lait et sœurs de lait est interdit (an-Nisa, 4/23). Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **L'allaitement interdit ce que les liens de sang interdisent** » (Boukhari, Shahâdât, 7 ; Muslim, Radâ, 1, 9 ; Abu Daoud, Nikâh, 6)

Selon la majorité des savants du Fiqh, le lait que tète l'enfant jusqu'à deux ans, soit peu soit beaucoup, est suffisant pour constituer la parenté liée au lait. Donc le mariage d'une femme et d'un homme qui ont tété, jusqu'à leur deux ans, même une seule fois le lait de la même femme, n'est pas autorisé. (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 137; Qasani, Badâi', IV, 8).

Les Chafiïtes et les Hanbalites disent que pour la constitution de la parenté liée au lait il est conditionnel que le bébé tète jusqu'à ses deux ans au moins cinq fois séparément de façon à ce qu'il soit rassasié par lui-même et lâche le sein de lui-même (Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 309 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtâj III, 546).

819. La parenté par le lait est-elle effective si l'enfant a tété un sein vide ?

Pour la constitution de lien parenté liée au lait, il faut que le lait de la femme allaitant atteigne l'estomac du bébé. Les savants de fiqh ont avancés des opinions différentes au sujet de la quantité du lait tété nécessaire pour la constitution de lien de parenté liée au lait. Alors que les Hanafïtes et les Malikites estime qu'une goutte de lait parvenant à l'estomac de l'enfant pendant la période d'allaitement est suffisante pour la constitution de lien de parenté liée au lait, les Chafiïtes et les Hanbalites ont fixé la mesure à cinq tétés pleines (Marghinânî, al-Hidaya, III, 138 ; Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 309).

Par conséquent, le lien de parenté liée au lait n'est pas réalisé par le fait de téter un sein vide.

820. Deux enfants allaités par une même femme lors de différents accouchements deviennent-ils des frères/sœurs de lait ?

Dans le Coran, les femmes allaitant des bébés sont appelées « mère de lait », et les enfants tétant le lait de la même femme sont appelés « frères/sœur de lait » et il est informé qu'une parenté liée au lait a lieu entre ces deux (an-Nisa, 4/23). Alors soit lors du même accouchement

soit lors d'accouchements différents, les enfants qui tètent du lait d'une femme pendant la période d'allaitement deviennent frères/sœurs de lait.

821. La parenté par le lait est-elle effective avec du lait acheté dans une banque de lait ? Le mélange des laits dans la banque de lait impacte-t-il le verdict?

La parenté liée au lait, est établi non seulement par la tétée du bébé, mais aussi en donnant au bébé le lait tiré du sein de la femme. C'est pourquoi la parenté liée au lait est constituée si le lait acheté dans une banque de lait est donné à un enfant durant la période de tétée. C'est pourquoi il est important que les identités de celles qui donnent du lait et ceux qui tètent du lait soient transcrits de ne pas donner lieu à une confusion dans la parenté liée au lait et de ne pas causer un mariage interdit selon la religion. Il faut être très méticuleux à ce sujet. Le verdict ne change pas en cas de mélange de laits de différentes femmes. Dans ce cas, la parenté de lait entre les femmes donnant du lait et les enfants buvant du lait est totalement établi. (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 377).

822. Le lait d'une femme mélangé à du lait de vache, de mouton ou bien de chèvre et donné à boire à un enfant engendre-t-il la parenté lié au lait?

Pour que la parenté par le lait soit constituée en cas de mélange de lait humain au lait de vache etc., il faut que le lait humain soit supérieur en quantité à l'autre liquide. Dans ce cas il faut regarder ; si le lait humain est plus en quantité, le lien de parenté est constitué en buvant ce lait et la restriction du mariage établie (Marghinâni, al-Hidaya, III, 145).

823. La parenté par le lait est-elle effective par le lait injecté dans l'œil ou l'oreille ?

Pour la constitution du lien de parenté par le lait, il faut que le lait de la femme parvienne à l'estomac du bébé. La raison de ceci est la contribution du lait tété à l'alimentation et au développement de l'enfant. Le lait injecté dans l'œil ou l'oreille n'a aucun effet sur l'alimentation et le développement. Donc le lien de parenté par le lait n'est pas établi en raison du lait injecté dans l'œil ou l'oreille (Marghinâni, al-Hidaya, I, 245 ; Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 313; al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 377).

824. Qu'en est-il de l'interdit (mahram) dans la parenté par le lait ?

Les personnes étant liées par la parenté par le lait sont mahram (interdites) l'une pour l'autre, c'est-à-dire leur mariage entre eux est éternellement illicite. Il n'y a aucune différence entre le lien de parenté par le lait et le lien de parenté par le sang en termes des interdits de mariage. C'est pourquoi les règles valables pour le parent du sang sur les questions du regard, du toucher, de se trouver ensemble, de voyager ensemble etc. sont valables pour le parent de lait (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 113).

825. Une personne peut-elle se marier avec l'enfant de l'autre femme de son père de lait?

Il est interdit de se marier avec les mères de lait et les frères et sœurs de lait (an-Nisa, 4/23). Le Prophète (s.a.w.) a dit « **L'allaitement interdit ce que les liens de sang interdisent** » (Boukhari, Shahâdât, 7 ; Muslim, Radâ, 1, 9 ; Abu Daoud, Nikâh, 6). Par conséquent, étant donné qu'une personne ne peut pas se marier avec l'enfant de son propre père (donc son frère ou sa sœur), elle ne peut pas se marier non plus avec l'enfant de son père de lait d'une autre femme, car celui-ci est son frère/sœur de lait (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 242).

826. Une personne peut-elle se marier avec le frère-la soeur de lait de son frère-sa sœur ?

Etant donné que la parenté de lait s'établit seulement par l'acte de téter, entre celle qui allaite et celui qui tète, cette parenté de lait reste limité à la mère de lait et à certains de ses parents ; et à celui qui a tété et ses propres enfants. Il n'y a aucune interdiction de mariage entre les parents en dehors de ceux-ci (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 130). Donc une personne peut se marier avec le frère-la sœur de lait de son frère-sa sœur.

827. Quelle sera la situation d'un couple pour lequel il est su par la suite qu'ils sont frère et soeur de lait?

Afin de considérer la tétée et l'allaitement comme un empêchement au mariage, il faut que la tétée soit clairement fixée. Selon la majorité des savants du Fiqh, le lait que tète l'enfant jusqu'à deux ans, soit peu soit beaucoup, est suffisant pour constituer la parenté liée au lait. Donc, il n'est pas permis au mariage d'une femme et d'un homme qui ont tété, jusqu'à deux ans, même une fois le lait de la même femme (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 137; Qasani, Badâi', IV, 8). Les Chafiites et les Hanbalites disent que

pour la constitution de la parenté liée au lait il faut que le bébé ait tété jusqu'à deux ans au moins cinq fois séparément, de manière à être rassasié et à lâcher le sein par lui-même (Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 309 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtâj, III, 546)

Si le mari admet qu'il est le frère du lait de sa femme et s'il insiste sur sa déclaration ou bien s'il est constaté qu'ils sont frères et sœurs de lait par le témoignage de deux hommes ou d'un homme et de deux femmes justes, alors le couple se sépare.

Dans ce cas s'il y a eu rapport sexuel, la femme a droit au mahr déterminé et au mahr mithil (mahrd'équivalence) le plus inférieur. S'il n'y avait pas eu de rapports sexuels, elle ne peut rien prendre comme mahr (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 380-381).

Selon les Chafiites, l'existence de la parenté liée au lait peut être prouvée par le témoignage de quatre femmes majeures. Toujours selon l'opinion forte de cette école, être témoin de la tétée n'est pas suffisant pour établir l'interdiction de mariage. Les témoins doivent dire le temps d'allaitement, le nombre d'allaitement et si le lait est parvenu à l'estomac de l'enfant qui tète (Châfiî, al-Umm, VI, 94 ; Nawawi, al-Majmu, XX, 260).

Ainsi, le couple pour lequel la probabilité d'être frère-sœur de lait est apparue après le mariage, peut continuer leur vie de couple selon ce point de vue si les conditions avancées par l'école Chafiite ne sont pas établies.

828. Est-il permis de payer une mère de lait ? Quelles sont les responsabilités de la famille de l'enfant envers la mère de lait ?

L'allaitement est important pour le développement de l'enfant. En ce sens, l'allaitement a été établi comme une mission à la charge de la mère et du père dans la jurisprudence islamique. La mère peut allaiter son enfant elle-même ou elle peut le donner à une mère de lait pour l'allaitement. Cependant, afin que l'enfant se familiarise avec ses parents et tant qu'il n'y a pas de situation exigeante du point de vue de la santé mentale, les mères ne doivent pas s'abstenir d'allaiter leur enfant. Si la mère de lait demande un prix contre l'allaitement de l'enfant, ce prix doit être payé par le père (al-Baqara, 2/233, at-Talâk, 65/6).

En plus des droits et obligations juridiques, la dimension spirituelle est aussi importante. La mère et le père doivent accorder l'intérêt nécessaire à la mère de lait qui a joué un rôle vital pour le développement de

leur enfant, et ils doivent éduquer leur enfant de manière à être attentionné à ce sujet.

829. Quels sont les devoirs d'une personne envers sa mère de lait ?

Une des principes fondamentaux de l'éthique de l'Islam est la fidélité. La personne la plus importante envers laquelle un musulman doit être fidèle après sa mère et son père est sa mère de lait.

L'attitude du Prophète (s.a.w.) envers ses mères qui l'ont allaité constitue un exemple pour les musulmans. Le Prophète (s.a.w.) était toujours fidèle envers Thuwaybah, sa première mère de lait qui était l'esclave de son oncle Abu Lahab. Il a dit à toute occasion qu'elle l'avait allaité (Boukhari, Nikâh, 20). Le Prophète (s.a.w.) a toujours parlé de Halimah, sa mère de lait, avec laquelle il a passé trois ans de son enfance, en bien, et il s'est toujours comporté avec fidélité envers elle et sa famille (Abu Daoud, Adab, 128).

830. Y a-t-il un inconvénient dans le fait qu'une femme non musulmane allaite l'enfant d'un(e) musulman(e) ?

Dans le Coran quand on parle des femmes avec lesquelles il est interdit de se marier, « les mères de lait » sont absolument mentionnés, mais on a mis aucune règle religieuse pour celle qui allaite. Cependant certains savants n'ont pas tolérés d'avoir une mère de lait non musulmane de peur qu'elles pourront nourrir les enfants qu'elles allaitent avec des aliments illicites (Sahnûn, al-Mudawwana, II, 303).

LE DIVORCE (TALAQ)

831. Est-il possible de céder le droit du divorce à l'épouse ou à une autre personne ?

Dans l'Islam, le droit de divorce est donné en principe au mari. Il est possible que le mari, ayant la responsabilité du divorce, cède cette responsabilité à sa femme ou à quelqu'un d'autre pendant la conclusion de l'acte du mariage ou après. Ceci est appelé « tafwiidh al-talaq (la délégation du droit de divorce) ». La délégation (tafwiidh) peut se faire aussi bien lors de la conclusion de l'acte du mariage que par après, durant la vie conjugale. Si cela devrait se réaliser au moment du mariage, l'épouse devra prononcer la condition durant la conclusion de l'acte. Elle obtiendra le droit au divorce si elle dit, par exemple, pendant la conclusion

de l'acte de mariage : « je t'épouse à condition que le droit au divorce me soit délégué » et si son mari accepte cette condition. C'est-à-dire la proposition de délégation du droit de divorce doit être formulée au préalable par la femme puis accepté par l'homme. La femme qui obtient le droit de divorce de cette façon peut divorcer quand elle souhaite (al-Fatâwa'l-Hindiyya, I, 423 vd. ; Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IV, 551, 552, 573).

La délégation du droit de divorce peut avoir lieu au cours de la vie maritale également. L'homme peut déléguer le droit de divorce à sa femme en disant par exemple, « Tu as le libre-choix. Tu peux me choisir moi ou le divorce. Si tu veux, tu peux prononcer le divorce, la décision de continuer le mariage appartient à toi ». Si la femme n'utilise pas, sur le champ, le droit de divorce qui lui est donné par ces mots, elle perdra ce droit. Cependant si le droit de divorce est délégué par une expression générale comme « Tu peux prononcer le divorce quand tu veux », la femme peut bénéficier de ce droit à tout moment, sans aucune restriction de temps et lieu (Ibnu'l-Humam, Fath, IV, 68-71). La femme n'est pas obligée d'utiliser le droit de divorce, qu'elle l'ait obtenu lors de la conclusion de l'acte de mariage ou par après durant la vie conjugale. L'épouse peut ne pas accepter ce pouvoir délégué par son mari, tout comme elle peut le rendre ultérieurement par son consentement. La femme qui rend ce pouvoir à son mari perdra le droit de divorce qu'elle avait obtenu par voie de délégation (Bilmen, Qâmus, II, 259).

Selon l'imam Chafii, la délégation (tafwiidh) est comme une procuration. Tant que la femme ne divorce pas, l'homme peut la répudier quand il souhaite (Ramli, Nihâyatu'l-Muhtaj, VI, 440).

832. Faut-il lors du divorce présenter un témoin ?

Dans le Coran il est dit : « **Puis quand elles atteignent le terme prescrit, retenez-les de façon convenable, ou séparez-vous d'elles de façon convenable; et prenez deux hommes intègres parmi vous comme témoins. Et acquittez-vous du témoignage envers Allah. Voilà ce à quoi est exhorté celui qui croit en Allah et au Jour dernier. Et quiconque craint Allah, Il Lui donnera une issue favorable** » (at-at-Talaq, 65/2).

Il y a des opinions différentes à propos de savoir si le témoignage dans ce verset vise le divorce ou le retour après une répudiation radj'i (répudiation révocable). Selon les Hanafites, il est mandoub d'avoir des témoins dans les deux cas, et selon l'imam Chafii, il est mandoub d'avoir

des témoins pour le divorce, mais wajib (nécessaire) pour le retour (Jassâs, Ahkâmu'l-Qur'an, V, 35-351; Râzî, Mafâtihu'l-ghayb, XXX, 34).

C'est pourquoi, avoir des témoins lors du divorce n'est pas une condition de validité du divorce. Cependant les savants sont unanimes à penser que ce commandement a pour objet de préserver les droits et prévenir les différends.

833. Combien de répudiation sont nécessaires pour que le divorce ait lieu ?

Selon l'Islam, il y a trois liens entre le couple marié. Par conséquent, le mari peut continuer son mariage avec sa femme s'il l'a répudié au maximum deux fois. Avec la troisième répudiation, le lien conjugal est totalement rompu.

Selon la majorité des savants, y compris des Hanafites et Chafiïtes, la formulation de « trois répudiations » en même temps sont considérés comme « trois talaq », ainsi il est considéré que le mari a totalement répudié sa femme (Chafii, al-Umm, VI, 473 ; Sahnûn, al-Mudawwana, II, 3 ; Qudûrî, al-Mukhtasar, III, 37-38 ; Ibn Rushd, Bidaya, II, 61).

Parmi les compagnons et Tabi'un, il y a ceux qui considèrent cette répudiation comme trois et d'autres comme une seule répudiation. Ceux qui défendent qu'un tel divorce est une seule répudiation, montrent comme argument cette déclaration d'Ibn Abbas « **Le divorce à l'époque du Messager d'Allah (s.a.w.) et à l'époque d'Abou Bakr (r.a.) et pendant deux années de califat de Omar (r.a.), le divorce à trois reprises successives par une seule prononciation était considéré comme une seule répudiation** » (Muslim, Talaq, 15 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, V, 61) et le hadith du Prophète (s.a.w.) rapporté par Ibn Abbas : « **Abû Rakâna répudia son épouse par trois fois, il en fut triste alors le Prophète (s.a.w.) la lui rendit en disant : 'Ce n'est qu'une seule (répudiation)'** » (Cf. Abu Daoud, Talaq 10 ; Tirmidhi, Talaq 2 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, IV, 215).

Selon cette deuxième opinion « trois répudiations » prononcées dans un même lieu/milieu est compté comme « une répudiation ». Le Haut Conseil des Affaires Religieuses a aussi adopté cette opinion.

Dans ce cas, si la répudiation est radj'i, le mariage peut se poursuivre, sans conclure un nouvel acte de mariage dans la période de viduité, et si c'est une répudiation bâ'in ou bien si le délai de viduité est achevé, il faut conclure un nouvel acte de mariage avec le consentement des deux parties pour poursuivre la vie maritale.

834. Le divorce est-il effectif par des propos insinuant le divorce ?

Selon la jurisprudence islamique, il y a deux façons de formulation de divorce. L'une est constituée par des mots comme « je t'ai répudié, tu es répudié », employée seulement dans le but de divorcer, n'ayant aucun autre sens possible. Elles sont appelées paroles évidentes/claires. L'autre façon constitue à employer des mots pouvant signifier non seulement le divorce mais aussi autre chose. De telles expressions sont appelées des paroles allusives.

Les expressions allusives pour le divorce sont par exemple « Va chez ton père », « Va-t-en », « Tu n'es plus ma femme », « Je ne suis plus ton mari ». Pour que de telles paroles provoquent le divorce, il faut que le mari les ait prononcés dans l'intention de divorcer. Quand on souhaite le divorce et emploi de telles expressions allusives, une répudiation bâ'in aura eu lieu (la répudiation qui ne donne pas au mari le droit de faire durer le mariage unilatéralement et qui nécessite un nouvel acte de mariage) (Marghinani, al-Hidaya, III, 166). Selon les Chafiites, les répudiations réalisées par des tels mots allusifs sont considérés radj'i (la répudiation qui donne au mari le droit de poursuivre le mariage unilatéralement) (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 439).

835. Le divorce est-il effectif si la femme dit “je souhaite le divorce”, et que l'époux répond par “d'accord” ?

Le divorce est réalisé par la décision définitive de la personne et par le fait qu'elle exprime cette décision de telle façon à ne donner lieu à aucune interprétation. Les paroles « divorçons-nous, séparons-nous, je veux me séparer » ne sont que des souhaits. Si l'homme répond par « d'accord » à de tels souhaits exprimés par la femme, le divorce n'a pas lieu. Par ailleurs, il n'est pas correct d'évoquer le divorce à tort et à travers.

836. Si les propos utilisés pour le divorce traversent l'esprit mais ne sont pas prononcés, le divorce a-t-il lieu ?

Le divorce a lieu par l'emploi d'un des mots utilisés pour la répudiation par la personne détenant ce droit. Pour qu'il y ait divorce, il faut que l'intention traversant l'esprit soit exprimée verbalement. Dans un hadith rapporté du Prophète (s.a.w.), il est dit : « **Certes, Allah pardonne à ma communauté ce qui lui vient à l'esprit aussi longtemps qu'elle ne l'aura pas exprimé ou mis en pratique** » (Boukhari, Itq, 6 ; Aymân,

15). Donc le divorce n'aura pas lieu seulement par l'intention qui traverse l'esprit ou sans rien dire.

837. Quel est le verdict de lier le divorce à l'action d'un tiers ?

Il est possible de lier le divorce à la réalisation d'une chose en utilisant les conditionnels comme « si, quand, lorsque ». Ceci est appelé *ta'liq at-talaq* (répudiation conditionnelle). Elle peut être liée à l'action propre du mari, à celle de sa femme ou bien celle d'un tiers ou à la réalisation d'un fait. Par exemple, si une personne dit à sa femme « tu es répudié si tu vas chez untel », « tu es répudié si tu parle à untel ». Si la répudiation est ainsi liée à une condition, selon la majorité des savants du *fiqh*, une répudiation sera réalisée si la condition prend lieu (Marghinānī, *al-Hidaya*, III, 228 ; Shirbini, *Mughni'l-Muhtaj*, III, 411 ; Ibn Qudama, *al-Mughni*, X, 452, 462). Selon certains savants, si l'intention du mari n'est pas de divorcer mais d'empêcher sa femme de faire la chose en question, le divorce ne prend pas lieu dans ce cas. Une expiation (*kaffara*) de serment incombe alors à l'homme (Ibn Taymiyya, *Majmû'u'l-fatâwâ*, XXXIII, 127, 128).

838. Dans le divorce conditionnel, est-il possible de renoncer à la condition à laquelle le divorce est lié avant la réalisation de la condition ?

L'expression du souhait de divorce par le mari peut se faire sans condition et sans restriction, mais elle peut être également reliée à une condition (condition *ta'liqî*) ou un délai. Dans le divorce conditionnel, il n'est pas possible de renoncer à la condition à laquelle le divorce avait été lié, avant la réalisation de la condition (Qasani, *Badâi'*, III, 139; Zaylai, *Tabyîn*, II, 226). Dans le cas où le divorce est lié à une condition, les verdicts du divorce entrent en vigueur au moment où la condition est réalisée. Jusqu'à la réalisation de cette condition, le mariage se poursuit avec toutes ses conclusions. Mais quand le divorce est lié à une condition, si le divorce est produit par une autre raison, et que cette condition se produit après l'expiration du délai de viduité (*'idda*), alors cette condition n'aura plus effet.

Il arrive aussi que le divorce conditionnel est employé à la place du serment dans le but de renforcer la signification du propos tenu. Alors ceci est, selon la majorité des savants, également un divorce conditionnel ; le divorce est effectif quand la condition est réalisée. Mais selon les compagnons comme Aïcha (r.a.), Ali (r.a) et certains savants comme

Ikrimah, Abou Shurayh, Ibh Taymiyyah et Ibn Qayyim, si le mari n'a pas l'intention de divorcer et qu'il s'agit seulement d'un serment formulé dans le but de faire ou d'empêcher une chose à lui-même ou à sa femme, alors ceci n'est pas un divorce conditionnel ; c'est pourquoi même si la condition est réalisée, le divorce n'a pas lieu. Il faut seulement payer l'expiation (kaffara) de serment comme ce dernier n'est pas réalisé (Ibn Qayyim, l'lâm, V, 518-525 ; as-Sâ'is wa M. Shaltût, Muqaranatu'l-mazahib fi'l-fiqh, p. 108). C'est aussi l'avis adopté par le Haut Conseil des Affaires Religieuses.

839. Quel est le verdict concernant le fait de mentir en déclarant avoir répudié son épouse alors que ce n'est pas le cas ?

Quand il est demandé à une personne si elle a divorcé de son épouse, elle répond volontairement par un propos mensonger en disant avoir répudié son épouse alors que ce n'est pas le cas, alors, tant qu'elle n'avait pas l'intention de divorce à ce moment là, son épouse n'est pas considérée comme répudiée selon les écoles Hanafite et Chafiite (Ibn Nujaym, al-Bahr, III, 264 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 379).

Cependant, il faut être bien prudent en tenant des propos sur des sujets comme le mariage et le divorce, et ne pas oublier le hadith du Prophète (s.a.w.) : **« Il y a 3 types de choses qui sont prises en compte même lorsqu'elles sont dites pour plaisanter : Le mariage, le divorce et la reprise »** (Abu Daoud, Talaq, 10).

840. Alors que l'intention n'est pas le divorce, quel est le verdict concernant dans le cas où les propos de divorce sont prononcés en vue de menacer l'épouse ?

Il n'est pas correct de ramener à l'ordre du jour le sujet de divorce à tort et à travers. Etant donné que cela produit des conséquences graves, le Prophète (s.a.w.) conseille d'agir plus attentivement à ce sujet (Abu Daoud, Talaq, 10). Si une personne dit qu'elle va répudier son épouse en guise de menace, le divorce n'est pas réalisé par ces paroles. En faisant cela, il formule en fait un serment lié à l'avenir. Cependant, s'il emploie des phrases telles que « je te répudie », « tu es répudié », quelque soit son intention, le divorce prendra effet. Parce que ces phrases expriment précisément la répudiation. L'intention n'est pas prise en compte dans les répudiations formulées avec des expressions ouvertes (Qasani, Badâi, III, 101).

841. Si un homme dit à sa femme “Tu es pour moi comme ma mère, ma soeur”, s’agit-il d’un divorce ?

Si un homme dit à son épouse « Tu es pour moi comme ma mère, ma sœur » dans l’intention de divorce, alors il aura répudié sa femme par un talaq bâ’in (répudiation bâ’in). Cependant, s’il n’y a pas eu auparavant deux répudiations, alors les époux peuvent s’ils le veulent, se remettre ensemble avec un nouvel acte de mariage. Dans ce cas, leur mariage se poursuit avec deux liens de mariage, s’il n’y a pas eu auparavant de répudiation.

Si l’homme avait l’intention de zihar par ces mots, il doit alors payer l’expiation de zihar.

Zihar est le fait qu’un homme considère sa femme comme sa mère ou comme une autre femme de sa famille avec lesquelles il ne peut contracter légalement un mariage telles que sa sœur, sa tante, etc., ou qu’il la fasse ressembler à un organe à laquelle il est interdit de regarder tel que son dos, son ventre, ses cuisses.

D’autre part, si un époux dit à sa femme dans le but d’exprimer son amour et son respect « tu es comme ma mère, ma sœur », bien que ce soit makrouh, il ne doit aucune expiation pour ceci (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 229 ; Jazîrî, al-Mazâhibü’l-arba’a, IV, 438).

Dans le cas où il dit ces mots par habitude, sans avoir aucune intention, alors rien ne lui incombe (Mawsili, al-Ikhtiyar, III, 230).

842. Quel est le verdict pour le divorce avant la première relation ?

Le divorce réalisé après le mariage, avant la première relation sexuelle, est valide. Dans ce cas, une répudiation bâ’in aura eu lieu (Marghinânî, al-Hidaya, III, 195). Si l’époux qui divorce veut retourner à sa femme qu’il a répudiée, il ne peut le faire qu’avec un nouveau mariage. Si le couple ainsi divorcé, était resté, quand ils étaient mariés, en tête à tête dans un milieu où personne ne pouvait entrer sans leur permission (al-khalwat al-sahiha), l’homme doit verser le mahr dans sa totalité à sa femme (an-Nisa, 4/20-21). Et la femme doit attendre le délai de viduité pour un mariage (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 149). Pourtant s’il y a eu divorce avant le khalwat al-sahiha, alors si le mahr n’avait pas été déterminé, et même si la responsabilité du mahr ne lui incombe pas l’homme doit offrir un cadeau à la femme, conformément à ses moyens et à la coutume. Mais si un mahr avait été déterminé, l’homme est tenu de verser la moitié de ce mahr (al-Baqara, 2/236-237 ; al-Ahzab, 33/49 ; Sarakhsi, al-Mabsût, VI, 63).

843. Si l'épouse avec laquelle il n'y a pas encore eu de relation sexuelle, a été répudiée par la triple formule de répudiation simultanément, cela compte pour combien de répudiation ?

Dans le Coran, il est dit à propos de la répudiation de la femme avec laquelle il n'y a pas encore eu de relations sexuelles : « **O vous qui croyez! Quand vous vous mariez avec des croyantes et qu'ensuite vous divorcez d'avec elles avant de les avoir touchées, vous ne pouvez leur imposer un délai d'attente. Donnez-leur jouissance [d'un bien] et libérez-les [par un divorce] sans préjudice** » (al-Ahzab, 33/49). La personne qui répudie par la triple formule de répudiation sa femme avec laquelle il n'a eu aucune relation sexuelle (zifaf), l'a répudié par un talaq bâ'in.

Quand on dit « Tu es répudié trois fois » il y a un différend au sujet de savoir s'il y a trois répudiations dans les faits. La majorité pense que les trois répudiations ont eu lieu. Mais certains savants considèrent les trois répudiations comme une seule répudiation, n'importe s'il y a eu relation sexuelle ou non. Le Haut Conseil des Affaires Religieuses a également adopté cet avis.

Comme un délai d'attente ('idda) n'est pas nécessaire pour le divorce en question, alors un retour non plus n'est pas possible et ce divorce vaut un talaq bâ'in. Les conjoints peuvent, s'ils le veulent, poursuivre leur mariage en faisant de nouveau un acte de mariage en gardant leur deux droits de divorce qui restent (Ibn Rushd, Bidaya, II, 86, 87 ; Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IV, 509).

844. La répudiation prononcée sous l'emprise de la colère est-elle valide ?

Etant donné que les actions des personnes qui ont la pleine capacité, pubères, sain d'esprit sont effectifs, les répudiations/divorces effectués sous l'emprise d'une colère en étant conscient, sont valides. Cependant, la répudiation des personnes qui perdent leur contrôle, en plein crise de nerfs, de manière à perdre la conscience, n'est pas valide (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IV, 452- 453). Perdre la conscience désigne l'état où la personne ne se souvient plus de ce qu'elle a fait une fois sa colère passée.

D'ailleurs le Prophète (s.a.w.) a informé que les divorces réalisés en colère extrême et sous pression ne seront pas valides (Abu Daoud, Talaq, 8 ; Ibn Majah, Talaq, 16).

845. **La répudiation prononcée en état d'ivresse est-elle valide ?**

Le mariage est une institution sérieuse nécessitant la responsabilité. Le mariage et en particulier le sujet de divorce ne doivent pas être pris à la légère. Le Prophète (s.a.w.) a dit dans son hadith : « **Il y a 3 types de choses qui sont prises en compte même lorsqu'elles sont dites pour plaisanter : Le mariage, le divorce et la reprise** » (Abu Daoud, Talaq, 9 ; Tirmidhi, Talaq, 9 ; Ibn Majah, Talaq, 13)

Selon les Hanafites et les Chafiites, la répudiation prononcée par une personne en état d'ivresse par la prise de substances halal (permis) n'étant pas effectif, la répudiation de celui qui est en état d'ivresse par la prise de substances haram (illicite) est effectif (Chafii, al-Umm, VI, 641-642 ; Marghinani, al-Hidaya, III, 163 ; Ibn Qudama, al-Mughni, X, 346-347). Par contre selon un autre groupe de savants dont Tahawi et Karhî parmi les Hanafites et Muzanî parmi les Chafiites, les paroles et les actions d'une personne en état d'ivresse à un degré où elle ne sait pas ce qu'elle fait et dit, et ne peut pas distinguer le bien du mal, n'est pas juridiquement effectif. Donc la répudiation prononcée par une personne dans cet état n'est pas effectif (Ibn Rushd, Bidaya, II, 82 ; Ibnu'l-Humâm, Fath, III, 470 ; Shawkânî, Naylu'l-awtâr, VIII, 189 vd. ; Ibn Qudama, al-Mughni, X, 347-348).

Le Code de la Famille Ottoman promulgué en 1917 a fixé par la loi, l'avis selon lequel la répudiation en état d'ivresse n'est pas valide (COF, art. 104). Le Haut Conseil des Affaires Religieuses a également adopté cet avis.

846. **La répudiation prononcée sous pression et menace (al-ikrah) est-elle valide ?**

Le divorce sous pression et menace est valable selon l'école Hanafite (Sarakhsi, al-Mabsût, XXIV, 40) et non valable selon les autres écoles (Ibn Qudama, al-Mughni, X, 350, Mâwardî, al-Hâwî, X, 231). Le Code de la Famille Ottoman a également adopté l'avis selon lequel la répudiation prononcée par une personne sous pression et menace n'est pas valide (COF, art. 57, 105). De nos jours, la fatwa est donnée selon ce dernier avis.

847. **Peut-on répudier une femme pendant son cycle menstruel ?**

Bien que répudier son épouse pendant son cycle menstruel est jugé contraire à la sunna selon les quatre écoles, cette répudiation reste tout de même valide (Sarakhsi, al-Mabsût, VI, 16 ; Ibn Qudama, X, 327 ; Ibn Rushd, Bidayatu'l-mujtahid, II, 64). Cependant, étant donné que le divorce doit être réalisé selon les règles prévues par la religion et comme l'une de ses règles consiste

à ce que la répudiation soit prononcée en période de pureté (hors cycle menstruel) où il n'y a pas eu de rapports charnels, il y a des savants qui défendent que les répudiations prononcées durant le cycle menstruel ne sont pas effectifs (Ibn Teymiyya, Majmûu Fatâwâ, XXXIII, 81 et suiv.). La fatwa à ce sujet est donnée selon l'opinion de la majorité.

848. Peut-on répudier une femme en son absence ?

La répudiation est la rupture du mariage par l'homme en employant des mots clairs ou allusifs désignant la répudiation. Il n'est pas requis que la femme et le mari se trouvent dans le même endroit pour que le divorce soit effectif. Il est possible que l'homme répudie sa femme en son absence. D'ailleurs le Messager d'Allah (s.a.w.) a validé le divorce d'un homme qui a répudié sa femme en son absence (Muslim, Talaq, 36 ; Abu Daoud, Talaq, 40).

Donc, si le mari informe qu'il a répudié sa femme en son absence ou si une personne fiable informe la femme que son mari l'a répudié en son absence, alors le divorce sera effectif (Ibn Nujaym, al-Bahr, IV, 62).

849. La répudiation d'un schizophrène est-elle valide ? Une femme peut-elle se divorcer d'un époux pareil ?

Le divorce a lieu par la décision définitive d'une personne saine d'esprit et par l'expression claire de cette décision ne laissant place à aucune interprétation. Les répudiations qui ne se réalisent pas comme cela, ne sont pas effectifs. Le divorce d'un malade schizophrène, qui a du mal à saisir les faits, qui vit dans son imagination, qui n'a pas conscience de ses actions et des résultats qu'elles vont causer, n'est pas valide. L'épouse d'un tel malade peut demander le divorce au tribunal. Une personne divorcée par décision du tribunal est également considérée comme divorcée dans la religion (Sarakhsi, al-Mabsût, V, 97; Ibnu'l-Hümâm, Fath, IV, 273-274 ; Ibn Qudama, al-Mughni, X, 55-56, 62).

850. Comment une femme n'étant pas marié civilement peut divorcer ?

Afin d'assurer le droit des parties, il est important de légaliser le mariage. Cependant, il y a également des mariages célébrés sous le nom de mariage religieux parmi les gens. Dans le cas où une union familiale fondée de cette façon ne peut pas se poursuivre pour n'importe quelle raison, la séparation peut être à l'ordre du jour. Dans un tel cas, il vaut

mieux parvenir à une décision commune des parties. A cet égard, il n'est pas correct selon la religion que l'homme insiste à ne pas divorcer dans le seul but de faire du mal à son épouse (al-Baqara, 2/231). Dans le cas où les conjoints ne peuvent pas prendre une décision commune et que l'homme insiste à ne pas divorcer, étant donné que l'affaire ne peut être portée au tribunal par défaut de mariage civil, les parents de la femme et de l'homme choisissent un arbitre pour chacune des parties afin de conclure le sujet (an-Nisa, 4/35).

Si l'un des parents ne veut pas déterminer d'arbitre, les proches peuvent choisir un arbitre juste et impartial. Les savants ont émis différents avis à propos du pouvoir attribué aux arbitres. Selon Imam Abû Hanîfa et Imam Chafii, la mission des arbitres est la médiation, ils ne peuvent pas déboucher à une solution hors de la volonté des parties (Chafii, al-Umm, V, 494-495 ; Jassâs, Ahkâmu'l-Qur'an, III, 154 ; Cf. Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 344-345).

Selon l'opinion d'Imam Mâlik, les arbitres peuvent juger à la continuation ou à la conclusion du mariage selon le cas (Jassâs, Ahkâmu'l-Qur'an, III, 152 ; Ibn Rushd, Bidaya, II, 99). Le Code de la Famille Ottoman a fixé cet avis comme loi (COF, art. 130).

A ce sujet, la fatwa suivante est donnée : si le mari n'accepte pas de répudier, la séparation du couple peut être réalisée par l'intermédiaire des arbitres.

851. Si le mari ne remplit pas les exigences du mariage, la femme peut-elle demander le divorce ?

L'Islam attache une grande importance à l'institution de famille et à sa préservation. Mais si le désaccord entre les conjoints arrive à un niveau avancé et le mariage devient insupportable, le divorce devient la seule issue mais doit être le dernier recours. Dans le Noble Coran il est conseillé de faire des sacrifices pour faire continuer le mariage, même en cas de désagrément ou de froideur, il est conseillé que les parties règlent leur problème par la communication, et quand le désaccord arrive à un point extrême, il est conseillé de trouver des arbitres des deux familles afin de parvenir à une solution entre les conjoints (an-Nisa, 4/34-35). Cependant si toutes les voies de réconciliation sont fermées et s'il est impossible de faire durer la vie conjugale, le divorce est considéré licite comme étant la voie la plus raisonnable.

Une femme mariée peut demander le divorce au tribunal afin de terminer le mariage, dans le cas où son mari ne remplit pas les exigences du mariage ou s'il se comporte de mauvaise façon envers elle. Si, après avoir auditionné les parties, le juge prononce le divorce des conjoints, a lieu alors par cette décision du tribunal un talak bâ'in selon les verdicts religieux

852. **La mésestente est-elle une raison valable pour le divorce ?**

Le Coran explique ce qu'il convient de faire premièrement dans les cas où il y a maltraitance ou mésestente (nouchouz et chiqaq) lorsque, par exemple, les époux se détestent mutuellement, se comportent injustement, n'observent pas les responsabilités du mariage, et aussi lorsque le mari use de la violence contre sa femme ou la force à commettre un acte interdit : **«... si vous craignez le désaccord entre les deux (époux), envoyez alors un arbitre de sa famille à lui, et un arbitre de sa famille à elle. Si les deux veulent la réconciliation, Allah rétablira l'entente entre eux... »** (an-Nisa, 4/35).

Dans le verset, il est recommandé en cas de mésestente de poursuivre le mariage en réconciliant les époux par l'intermédiaire des arbitres. Cependant, en cas d'échec, les Malikites ont déclaré que la femme pouvait demander le divorce à un juge et aussi que les arbitres avaient le droit de divorcer les époux, à titre payant ou gratuit, sans qu'il y ait nécessité de procuration (Ibn Rushd, Bidaya, II, 99). Selon les Hanafites et Chafiïtes, le pouvoir de divorce des arbitres n'est possible que si le mari leur donne une procuration (Chafii, al-Umm. V. 494-495 : Jassâs, Ahkâmû'l-Qur'an, III, 154 : voir Shirbînî, Mughni'l-Muhtaj, III, 344-345).

Le Code de la Famille Ottoman promulgué en 1917 a adopté l'avis de l'école Malikite et a fixé ce sujet légalement comme ceci : Lorsqu'il est fait appel au tribunal en cas de mésestente entre les époux, le tribunal nomme un arbitre pour chacune des deux parties. Si les arbitres ne peuvent pas rétablir l'entente entre les époux et que le défaut est constaté chez le mari, le juge sépare les époux. Si le défaut est constaté chez la femme, le juge prononce le divorce payant (Khul') sur le montant du mahr. Une nouvelle commission d'arbitrage est désignée si les arbitres ne parviennent pas à prendre une décision commune. Les décisions prises par les arbitres sont définitives et le jugement sera considéré comme un talaq bâ'in (COF, art. 130).

853. Alors qu'une personne est au courant de son infertilité et le cache de son/sa futur.e conjoint.e, cela représente-t-il une raison de divorce ?

S'il est su qu'une femme ou un homme n'aura pas d'enfant à la suite d'examens médicaux, il ne convient pas de cacher cette information de son/sa futur.e conjoint.e. Un des objectifs principaux du mariage étant la procréation, il est donc permis pour cette raison, que le/la conjoint.e demande le divorce au tribunal.

854. L'impossibilité d'avoir un enfant est-ce une raison pour le divorce ?

Notre religion donne de l'importance à la famille et au maintien de la vie familiale qui est un moyen de mener une vie sereine pour l'individu et la société. Un des objectifs principaux du mariage est la procréation. Si après avoir essayé tous les moyens possibles, le couple n'arrive pas à avoir d'enfants, il faut se soumettre à Dieu. Dans le Coran, il est indiqué que rien n'est en dehors de la souveraineté d'Allah et que le fait d'avoir ou non des enfants ne devraient pas être une raison de fierté ou d'humilité (ash-Shuraa, 42/49-50). Puisque l'être humain ne peut pas savoir ce qui est bon ou mauvais pour lui, il ne doit pas considérer la chose qu'il veut comme indispensable pour sa vie et son bonheur et doit se plier à la volonté divine (al-Baqara, 2/216). Au lieu d'assombrir sa vie pour une chose qui ne se réalise pas indépendamment de sa capacité et volonté, il est plus raisonnable pour l'être humain, de vivre le bonheur par différentes manières en partageant ce qu'il possède et attendre la récompense d'Allah ; Ceci est, pour sa vie d'ici-bas et d'au-delà, à la fois plus raisonnable et plus favorable. L'un des objectifs du mariage étant la procréation, les savants musulmans ont donné la permission aux hommes et femmes qui sont dans une telle situation, de divorcer (Sarakhsi, al-Mabsut, V, 94-95), toutefois il relève d'un devoir de conscience du croyant.e envers son époux. se d'accepter la situation et de n'en pas faire une raison de divorce.

855. Les époux qui se divorcent par décision du tribunal, sont-ils aussi divorcés religieusement ?

Les époux divorcés par décision du tribunal sont considérés conformément aux dispositions religieuses comme divorcés par un talaq bâ'in (as-Saïdî, Hâshiyatu'l-adawî, II, 41). En l'occurrence, si une femme divorçant devant

un tribunal a l'intention d'épouser un autre homme, elle doit observer la période de viduité ('idda) (Shayhîzâda, Majma'u'l-anhur, II, 142).

Après cette période, elle peut épouser quelqu'un d'autre ou se remarier avec son ex-mari, s'il le souhaite aussi. Dans ce cas, s'il n'y a pas eu d'autre divorce précédemment, l'union maritale se poursuit avec deux liens de mariage.

856. Après le divorce religieux, la décision du tribunal représente-t-elle un divorce supplémentaire ?

Le divorce prononcé par le tribunal après le divorce effectué dans le cadre de la religion est considéré comme une confirmation et une transcription du précédent divorce, pas un divorce séparé. Néanmoins, le divorce prononcé par le tribunal à la suite d'une demande basée sur une autre raison signifie un niveau divorce. Le divorce prononcé par le tribunal à la fin de la période de viduité ('idda) qui est liée à un talaq dans le cadre de la religion, consiste une transcription du divorce précédent, car il n'y a plus de lien entre les époux à ce moment-là.

857. Constitue-t-il un divorce supplémentaire qu'une personne raconte à d'autres, à différents moments et dans différents lieux, qu'elle s'est divorcée ?

La déclaration d'une personne qui affirme avoir divorcé son épouse à d'autres personnes ne signifie pas un divorce séparé. Cela signifie informer le divorce.

858. Quel est l'effet sur le mariage de prononcer des paroles de mécréance (alfadhi al koufr) ?

Le lien marital d'une personne qui prononce délibérément des paroles de mécréance prend fin.

Renier ou prendre à la légère l'un des principes absolus de la religion cause l'apostasie. Par exemple, injurier Dieu, le Prophète et les valeurs sacrées de la religion, renier la prière et le jeûne est de l'apostasie.

Selon l'école Hanafite, si l'un des époux apostasie, le mariage prend fin de fait. Même si la personne se repentit, elle ne peut pas continuer le mariage sans conclure un nouvel acte de mariage. Selon l'opinion dominante de l'école Chafite, si l'apostasié se repentit et adhère à sa religion (Islam) pendant la période de viduité ('idda), le lien marital se poursuit

sans avoir besoin d'un nouvel acte de mariage (Chafii, al-Umm, I, 297 ; Shayhizâde, Majma'u'l-anhur, I, 546).

859. Injurier Allah, le Coran ou la religion par habitude nuit-il au mariage ?

Prononcer les paroles de mécréance par habitude et non par mécréance ou injure est un grand péché. Cependant, le mariage ne prend pas fin parce que ces mots prononcés inconsciemment ne cause pas l'apostasie. En effet, l'objectif n'est pas d'insulter les valeurs religieuses ou les sous-estimer. Néanmoins, il faut se repentir et essayer de ne plus commettre une telle erreur (Cf. Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, VI, 368).

860. Que les époux ne se voient plus depuis une longue période a-t-il un impact sur leur mariage ?

Le lien marital prend fin soit par le divorce, soit par la résiliation de l'acte de mariage soit la mort. À moins que l'un d'eux n'ait pas lieu, la séparation de longue durée ne nuit pas au mariage. Toutefois, il faut se conformer aux exigences du droit de la famille et faire tout son possible mutuellement pour empêcher le divorce ou la résiliation du contrat.

861. Pour ceux qui poursuivent leur mariage religieux et se divorcent officiellement afin de récupérer le salaire d'un proche décédé, les revenus perçus sont-ils licites (halal) ?

Le mariage est un acte conclu par des personnes qui formeront une union conjugale en conformité avec l'ordre de Dieu. Tout d'abord, la résiliation d'un acte aussi important en raison de certaines craintes matérielles, est, avant tout, incorrect d'un point de vue éthique. En outre, même pour un divorce dans des circonstances normales, le Prophète a dit : « **La chose la plus détestée auprès d'Allah, mais qui est permise, est le divorce** » (Abu Daoud, Talaq, 3).

Continuer le mariage religieux et se divorcer officiellement pour percevoir le salaire d'un proche décédé, qui est, selon la loi, versé aux veuves, est considéré haram (illicite) car c'est une fraude. Les revenus perçus ainsi par voie frauduleuse revient à s'approprier les biens publics. Pour cette raison, le salaire perçu suite à un divorce frauduleux n'est pas halal.

862. Est-il autorisé de divorcer pour obtenir des profits matériels ?

La famille et le mariage sont des institutions sérieuses. Il n'est pas correct pour une personne de se divorcer pour obtenir des profits matériels. Ainsi, contracter un mariage blanc en vue de bénéficier des avantages que confèrent la loi aux époux, en matière d'acquisition de la nationalité ou de la carte de séjour, ou bien se divorcer officiellement et non dans les faits, afin de récupérer la pension de retraite du père décédé, sont des exemples d'abus du mariage.

Les revenus perçus avec des déclarations fausses et mensongères sont des revenus injustes. Et les revenus obtenus par des voies injustes sont illicites (haram).

Les époux qui divorcent par la décision du tribunal sont divorcés par un talaq bâ'in conformément aux dispositions religieuses (as-Saïdî, Hāshiyatu'l-adawî, II, 41). S'ils souhaitent poursuivre leur mariage, s'il n'y a pas eu de divorce précédemment, ils peuvent continuer par un nouvel acte de mariage leur vie maritale avec deux liens de mariage.

863. Y a-t-il un inconvénient à poursuivre le mariage si l'on désiste du divorce avant que ne soit prononcée la décision finale du tribunal ?

Pour qu'un divorce ait lieu, il faut que l'époux prononce une parole qui exprime le divorce conformément aux circonstances. Si un homme est en justice afin de divorcer de son épouse sans avoir prononcé un mot exprimant l'avoir répudiée, puis renonce au divorce en cours de procès sans avoir prononcé une parole exprimant la répudiation, il n'y aura pas de divorce religieux s'il en informe le tribunal. En conséquence, il n'y a pas d'inconvénient à poursuivre la vie conjugale dans ce cas.

864. Que veut dire 'idda (période de viduité) ?

'Idda, au sens lexical, signifie « compter, quantité, nombre ». En tant que terme du fiqh, il désigne la période que doit observer une femme qui veut contracter un nouveau mariage après que son mariage a pris fin quelque soit la raison. Cette attente comporte des sagesse tel qu'empêcher les conflits de filiation en mettant en évidence s'il y a grossesse, donner une occasion aux époux de réfléchir et se réconcilier, permettre à la femme de se préparer mentalement à une nouvelle vie et ne pas détruire le lien conjugal immédiatement.

Si le mariage prend fin par divorce ou par résiliation, et que la femme n'est pas enceinte, elle doit attendre trois périodes de menstruation. « Et

les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues » (al-Baqara, 2/228).

Pour celles qui n'ont pas leurs règles pour n'importe quelle raison, elles doivent attendre une période de trois mois. « **Si vous avez des doutes à propos (de la période d'attente) de vos femmes qui n'espèrent plus avoir de règles, leur délai est de trois mois** » (at-Talaq, 65/4).

Si le mariage prend fin par la mort de l'homme et que la femme n'est pas enceinte, la période de viduité est de quatre mois et dix jours. « **Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses : celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours** » (al-Baqara, 2/234).

Quelque soit la raison pour laquelle le mariage a pris fin, la période de viduité d'une femme enceinte est jusqu'à ce qu'elle accouche ; la période prend fin avec l'accouchement : « **Et quant à celles qui sont enceintes, leur période d'attente se terminera à leur accouchement** » (at-Talaq, 65/4)

Le début de la période de viduité n'est pas le moment où les parties se sont séparées dans les faits, mais le moment où le divorce est prononcé ou le décès est survenu.

La sagesse de l'interdiction pour une femme de se marier à quelqu'un d'autre en période de viduité, est la probabilité qu'elle garde encore les effets de l'ancien mariage, la protection des droits de l'ex-mari et pour éviter les conflits de filiation.

865. Est-il valable de divorcer à nouveau une femme, qui après avoir été divorcé par un talaq bâ'in est en période de viduité ('idda) ?

Selon les Hanafites, si l'on prononce à une femme qui, après être répudiée par un talaq bâ'in est en période de viduité ('idda), des nouvelles paroles de répudiation, alors les deuxièmes et troisièmes répudiations ont également lieu (Zaylai, Tabyîn, II, 219). En effet, étant donné qu'en période de viduité, le mariage d'une femme avec un autre homme n'est pas halal, et que les devoirs tels que la pension alimentaire et l'hébergement continuent, la femme est toujours sujet à la répudiation (Bilman, Qâmus, II, 201).

Selon la majorité, la parole de « répudiation » prononcée à la femme qui est en période de viduité n'est pas valide. Le lien conjugal étant rompu par le talaq bâ'in, il n'y a pas sujet à la répudiation (Ibn Qudama, al-Mughni, X, 278; Zuhaylî, al-Fiqhu'l-Islâmî VII, 370-371). C'est également l'avis adopté par le Haut Conseil des Affaires Religieuses.

866. Une femme qui a été répudiée avec un ou deux talaq et qui a fini la période de viduité ('idda), peut-elle se remarier avec une autre personne ?

Une femme qui a été répudiée avec un ou deux talaq observe un délai de viduité de trois cycles menstruels selon les Hanafites et trois périodes de pureté selon les Chafiites. En effet, le Coran dit : « **Et les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues** » (al-Baqara, 2/ 228).

En cas de répudiation radj'i (divorce prononcé par une parole ouverte qui donne au mari le droit de poursuivre unilatéralement le mariage), le mari peut retourner à son épouse verbalement ou réellement pendant la période de viduité. Si le mari ne revient pas durant cette période, le talaq devient un talaq bâ'in. Tout comme dans un talaq bâ'in, peuvent continuer leur mariage en recontractant un acte de mariage, ou bien la femme peut épouser quelqu'un d'autre après avoir observé le délai de viduité. Il n'est pas nécessaire que les trois talaq soient réalisés pour qu'une femme puisse épouser un autre homme.

867. Les époux qui ont divorcé peuvent-ils se remarier ?

Le divorce religieux est limité à trois fois. Après le premier et le deuxième divorce, les époux ont la possibilité de se réunir (al-Baqara, 2/229). Un mari peut retourner, au cours de la période de viduité ('idda), à sa femme qu'il a répudié par un talaq radj'i (qui a un retour), sans qu'un nouvel acte de mariage soit nécessaire ; si ladite période est terminée, un nouveau acte de mariage est nécessaire. Alors que dans le talaq bâ'in, même s'il retourne durant la période de viduité, un nouvel acte de mariage est obligatoire. Après la troisième répudiation, la séparation définitive a lieu. Dans ce cas, il n'a pas la possibilité de se réunir avec sa première femme à moins que celle-ci ait épousé un autre homme par un vrai mariage et que ce mariage se termine par un divorce ou par un décès (al-Baqara, 2/230).

868. Une femme répudiée par un talaq bâ'in peut-elle se marier avec un autre homme ?

Une femme répudiée par un talaq bâ'in (c'est-à-dire le talaq qui ne donne pas au mari le droit de poursuivre unilatéralement le mariage) peut, si ce n'est pas le troisième et dernier talaq, re-épouser son mari par un nouvel acte de mariage, que ce soit pendant ou après la période

de viduité (Ibn Rushd, *Bidayatu'l-Mujtahid*, II, 86-87), ou bien elle peut épouser un autre homme après avoir observé la période de viduité (Marghinani, *al-Hidaya*, III, 266; Aynî, *al-Binâya*, V, 251-252).

869. En cas de divorce, qui garde les cadeaux reçus au mariage ?

Les cadeaux que se font mutuellement les époux pendant la cérémonie du mariage, ou bien ceux offerts par les proches parents tels que la mère, le père, la grand-mère, la sœur, le frère, l'oncle, la tante, etc. sont considérés comme des dons, et il ne convient pas de les demander ultérieurement. Hormis ces personnes, les autres ayant offert des cadeaux peuvent les redemander bien que cela soit considéré makrouh.

Les cadeaux appartiennent à l'époux pour lequel ils ont été apportés. Si on ne sait pas à qui le cadeau est apporté, il faut demander à celui qui a offert, et agir en fonction. Si cela n'est pas possible, on agit selon les us et coutumes locales (*al-Fatâwa'l-Hindiyya*, IV, 427, 428). Si les bijoux offerts par le mari ou par ses parents à la mariée, sont considérés en tant que mahr dans les coutumes alors ils sont comptés dans le mahr et ne peuvent être repris en aucun cas.

LA PENSION ALIMENTAIRE, LA PRESTATION COMPENSATOIRE ET AUTRES SUJETS

870. Quels sont les droits financiers d'une femme divorcée ?

La femme divorcée a droit de prendre tout le mahr s'il y a eu *khalwat al-sahiha* ou relation sexuelle entre les époux. De plus, si le mari a répudié sa femme sans sa demande, il lui est *wajib* (nécessaire) de lui offrir un cadeau selon l'école Chafiite et *moustahab* selon l'école Hanafite (Ibn Âbidin, *Raddu'l-Muhtar*, IV, 245; *Zakariyyâ al-Ansârî*, *Asna'l-matâlib*, III, 319).

Si le mahr n'a pas été déterminé au mariage ou par après, la femme a droit au mahr d'équivalence en fonction du mahr qu'a pris une femme de sa famille paternelle, notamment sa sœur, qu'on estime son équivalente du point de vue de l'éducation, de la beauté, du statut social. Ceci est appelé *mahr mithl*. De plus, l'homme doit payer une pension alimentaire et assurer l'hébergement de sa femme répudiée pendant la période de viduité (*at-Talaq*, 65/1, 6).

Si le divorce a lieu sans avoir eu de relation sexuelle ou sans qu'il y ait eu *khalwat al-sahiha*, la femme a droit à la moitié du mahr déterminé (*al-Baqara*, 2/237) ; s'il n'y a pas de mahr déterminé, elle a droit à un cadeau

(al-Baqara, 2/236). Le montant du mout'a n'a pas été fixé dans le Coran et la Sunna, c'est pourquoi il est basé sur les moyens de l'homme et selon les us et coutumes (al-Baqara, 2/236 ; Muwatta, Talaq, 46). Toutefois, en se basant sur les textes religieux et sur les pratiques, les juristes musulmans ont déclaré que le mout'a ne devrait pas dépasser la moitié du mahr mithl (Ibn Mâza, al-Muhît, III, 112). En conséquence, si le tribunal fixe une prestation compensatoire supérieure à la moitié du mahr mithl ou considérée comme exorbitant, la femme doit rendre le montant excédentaire à son ex-mari parce que cela est un gain injuste. Cependant, il est également affirmé qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce que le mout'a représente plus de la moitié du mahr mithl si les parties se sont mis d'accord sur un certain montant (Ramli, Nihâyatul-Muhtâj, VI, 365 ; Ibn Âbidîn, Raddul-Mukhtâr, IV, 246).

871. Est-il permis de percevoir la prestation compensatoire fixée par le tribunal ?

Il est permis de percevoir la prestation compensatoire fixée par le tribunal sur la base des preuves réelles et des déclarations correctes, à la suite d'un procès intenté sur l'injustice d'une des parties concernant un contrat de travail conclu conformément à la réglementation en vigueur et qui ne contredit pas les règles absolues de l'Islam.

872. Est-il permis de percevoir l'indemnité pour les années d'ancienneté ?

Dans le droit musulman, il existe un principe de liberté contractuelle entre l'employé et l'employeur. En conséquence, les parties peuvent librement signer un contrat de travail à condition qu'il ne contredise pas les valeurs religieuses et la réglementation légale, particulièrement l'équité et la justice. L'État peut ajouter des dispositions supplémentaires ou des dispositions-cadres au contrat de travail entre l'employé et l'employeur en tenant compte de certains avantages. Pour les sujets où il n'existe pas de disposition claire dans le contrat, la réglementation juridique et les coutumes générales sont pris en considération.

Aujourd'hui, il est clairement écrit dans les contrats de travail ou su par tout le monde que l'employeur doit payer une « indemnité selon l'ancienneté » comme une obligation légale en cas de licenciement d'un employé sans faute ou lors du départ en retraite.

Il est donc permis de percevoir, dans le cadre de la justice, l'indemnité pour les années d'ancienneté pour l'employé qui a été licencié

injustement et non pas à cause d'une violation du code de déontologie et de la charte de bonne conduite. La prestation compensatoire perçue par le travailleur retraité peut également être considérée en plus des trois raisons mentionnées ci-dessus, comme une prestation pour le travail fourni de longue durée.

873. La femme peut-elle prendre l'argent de son mari sans son consentement pour satisfaire ses besoins individuels ?

L'Islam a donné un certain nombre de droits et habilités au mari mais l'a également chargé de devoirs et responsabilités. Parmi ceux-là, on trouve la satisfaction des besoins fondamentaux de son épouse dans une quantité raisonnable et normale (an-Nisa, 4/34 ; at-Talaq, 65/6 ; al-Baqara, 2/233). C'est une responsabilité qui découle de l'acte de mariage et que la femme soit riche ou pauvre, musulmane ou non musulmane ne change pas le résultat.

Hind, la femme d'Abu Sufyan, est venue voir le Messager d'Allah et lui a dit : « Messager d'Allah, Abû Sufyân est un homme avare qui ne me donne pas assez pour subvenir à mes besoins et ceux de mes enfants : me sera-t-il fait reproche si je me sers dans ses biens sans qu'il le sache ? ». Le Prophète (s.a.w.) a répondu : « **Prends ce qui te suffit ainsi qu'à tes enfants, de manière raisonnable** » (Nasai, Kadâ, 34). En conséquence, si un mari néglige de satisfaire aux besoins individuels de sa femme, celle-ci peut prendre l'argent de son mari du montant qu'elle a besoin.

874. La pension alimentaire (nafaqa) que perçoit une femme pour qui la décision de divorce ne s'est pas prononcée depuis une longue durée, est-elle halal ?

Selon l'Islam, un mari est responsable de verser la pension alimentaire de sa femme pendant la période du mariage et pendant la période de viduité ('idda) en cas de divorce (al-Baqara, 2/233 ; an-Nisa, 4/34 ; at-Talaq, 65/7 ; Boukhari, "Nafaqât", 1-4 ; Qasani, Badâi', IV, 15-16). Si un procès de divorce a été intenté devant le tribunal, sans divorce religieux, et que la femme n'a pas quitté la maison, les époux sont considérés comme mariés tant que le procès continue et le mari est responsable de verser la pension alimentaire de sa femme. Cette responsabilité continue jusqu'à la fin de la période de viduité qui commence par la prononciation du divorce par le tribunal. Néanmoins, si le divorce religieux a eu lieu, selon le droit musulman, la responsabilité du mari de verser une pension alimentaire

à sa femme, prend fin lorsque la période de viduité est écoulée, même si le procès de divorce continue.

875. Qui obtient le droit de garde des enfants après le divorce ?

Le droit de garde des enfants est d'abord accordé à la mère étant donné que la mère prendra en charge les enfants de la meilleure façon possible, depuis leur naissance jusqu'à un certain âge. C'est ce qu'il se doit faire lorsqu'on prend aussi en considération la tendresse, la compassion et l'habileté naturelle (fitra) de la mère pour ces choses (Ibn Hazm, al-Muhallâ, X, 323 ; Marghinani, al-Hidâya, III, 366 ; Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 412-413 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 592).

Une femme est venue voir le Messager d'Allah (s.a.w.) et s'est plaint : « Messager de Dieu, mon fils que voici, je l'ai porté dans mon ventre, je l'ai allaité et je lui ai donné refuge dans mon giron. Or son père a divorcé de moi et il veut maintenant me le prendre ». Le Prophète lui a dit : « **C'est à toi que revient le droit (de garde) tant que tu ne te remaries pas** » (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, II, 182 ; Abu Daoud, Talaq, 35).

Abu Bakr (r.a.) a également dit à un père : « **Le câlin, les bras et l'odeur de la mère sont meilleurs pour l'enfant, que de rester avec toi. Quand l'enfant grandit, il portera son choix** » (Abdurrazzâk, al-Mûsânnaf, VII, 154).

La personne à qui est confiée garde de l'enfant doit être sain d'esprit, adulte, capable de garder les enfants et fiable au sujet de protéger la vie, la santé, la moralité de l'enfant. En dehors de ces qualités requises communément chez la femme et l'homme, il y a également des conditions recherchées séparément chez la femme et l'homme. Parmi ces conditions spécifiques se trouvent le fait d'être musulman pour l'homme, d'être mahram (interdit de mariage) si l'enfant de garde est une fille ; que la femme ne soit pas mariée à quelqu'un qui n'est pas mahram à l'enfant (Sahnûn, al-Mudawwana, II, 258 vd. ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 593-594 ; Shawkani, Nayl al-Awtaar, VII, 397 etc. ; Bilman, Qâmus, II, 432).

La période de la garde de l'enfant (hadana) est proportionnelle aux exigences de l'enfant. Les juristes ont déterminé cette période en prenant comme mesure la capacité de l'enfant à manger et s'habiller tout seul. Ainsi, la période de hadana prend fin dans les sept-neuf ans pour un garçon, neuf-onze ans pour une fille.

Selon les Malikites, cette période s'étend jusqu'à l'âge de l'adolescence pour les garçons et jusqu'au mariage pour les filles (Sahnûn, al-Mudawwana, II, 258-259).

Alors que selon la majorité des juristes, la garde de l'enfant est transférée au père à la fin de cette période, les Chafiiites et Hanbalites ont déclaré que la décision appartenait à l'enfant, et qu'il resterait à côté de sa mère ou son père, selon son choix (Ibn Qudama, al-Mughni, XI, 414-415 ; Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, III, 598). Le fait que le Prophète (s.a.w.) a laissé la décision de choisir entre le père et la mère à un garçon dont ses parents avaient divorcé (Abu Daoud, Talaq, 35 ; Tirmidhi, Ahkam 21 ; Nasai, Talaq, 52) et les propos d'Abu Bakr cités ci-dessus confirme cette dernière opinion.

876. À qui incombe la pension alimentaire des enfants après le divorce ?

La pension alimentaire/la satisfaction des besoins essentiels des enfants et de leur mère incombe au père (al-Baqara, 2/233 ; at-Talaq, 65/6). Le montant est déterminé selon les revenus du père (at-Talaq, 65/7). Si le père est pauvre au point de ne pas pouvoir payer la pension alimentaire de l'enfant et si le frère du père ou la mère a les moyens de le satisfaire, alors le père emprunte de l'argent à son frère ou à la mère de l'enfant et verse la pension alimentaire. Les filles sont considérées comme des petits enfants même si elles sont grandes et leur pension alimentaire appartient au père jusqu'à ce qu'elles se marient et ensuite cela incombe au mari. Quant aux garçons, le père fournit leur pension alimentaire jusqu'à ce qu'ils puissent gagner leur vie, puis la responsabilité prend fin. Toutefois, si l'enfant a une excuse/un handicap et n'a pas la possibilité de gagner sa vie même en âge avancé, c'est au père qu'incombe la responsabilité de la pension alimentaire (Sarakhsi, al-Mabsut, V, 222-223).

877. Un homme est-il responsable quant à la prise en charge de sa sœur célibataire ?

Le Tout-Puissant Allah recommande d'apporter soutien et bonté au proche parent. Il est dit dans le Coran : « **Et donne au proche parent ce qui lui est dû ainsi qu'au pauvre et au voyageur (en détresse)** » (al-Isra, 17/26) ; « **Agissez avec bonté envers (vos) père et mère, les proches** » (an-Nisa, 4/36). Le Messager d'Allah (s.a.w.) a également exprimé dans ses hadiths que le musulman a une responsabilité envers ses parents du plus proche au plus éloigné. Lorsqu'un compagnon a dit : «

Ô Messager d'Allah ! À qui dois-je faire du bien ? », Le Prophète (s.a.w.) a répondu : « **A ta mère, ton père, ta sœur, ton frère et ensuite les proches en fonction de leur proximité parentale. C'est une tâche à accomplir. Ce sont les parents avec lesquels tu doit maintenir tes relations** » (Abu Daoud, Adab, 28). En conséquence, une personne a la responsabilité de verser une pension alimentaire à sa parenté de sang avec laquelle elle n'est pas autorisée à se marier, lorsque ces proches sont dans le besoin (Sarakhsi, al-Mabsut, V, 223). Pour cette raison, un homme est responsable de sa sœur indigente.

L'ADOPTION D'ENFANT

878. Quel est le jugement concernant le fait d'être une famille d'accueil ?

L'adoption d'enfant qui a été maintenue pendant un certain temps dans les premières années de l'Islam en conformité avec l'ancienne tradition, a été abolie avec le verset révélé lors de la période médinoise : « **Il n'a point fait de vos enfants adoptifs vos propres enfant** » (al-Ahzab, 33/4) ; et par le verset suivant, il a été ordonné d'appeler ces enfants par le nom de leur père et non par celui qui les a adopté. Pour cette raison, selon notre religion, « l'institution d'adoption d'enfant qui a des conséquences juridiques » n'a pas été acceptée bien qu'il est recommandé de prendre en charge les enfants nécessiteux et orphelins.

En conséquence, la filiation d'un enfant adopté n'est pas attribué à l'adoptant, les interdictions (mahram) ne sont pas en vigueur entre eux, et il n'y a pas non plus de liens d'héritage.

Néanmoins, l'adoption d'enfant a continué d'exister sous le nom de « famille d'accueil ».

Le fait que l'Islam abolit l'adoption ne signifie pas que les orphelins et les enfants délaissés ne sont pas pris en considération. Parce que, selon l'Islam, c'est un grand mérite et un devoir de l'humanité de prendre la charge des enfants indigents et de les nourrir.

Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Celui qui prend soin d'un orphelin et moi serons au Paradis comme ces deux doigts** » et il montra l'index et le majeur en les séparant légèrement (Boukhari, Adab, 24 ; Mouslim, Zuhd, 42 ; Abu Daoud, Adab, 130 ; Tirmidhi, Birr, 14).

À cet égard, les enfants qui ont besoin d'amour, d'affection et de protection devraient être protégés par les familles ou dans les foyers ;

il faut les gagner à la société en leur donnant une bonne éducation et leur permettre d'acquérir un métier. Cependant, personne n'a le droit d'empêcher l'enfant de poursuivre ses relations avec les membres de sa propre famille, de lui faire oublier ses propres parents et il ne convient pas de l'ajouter parmi les héritiers de droit et d'agir comme si c'est son propre enfant en terme des interdictions (mahram).

Au lieu de cela, l'Islam conseille de les protéger, de les prendre en charge, de répondre à leurs besoins et de les considérer comme un.e frère-sœur en religion, et non comme le propre-enfant du point de vue des droits et des règles halal-haram.

879. Y-a-t-il un inconvénient d'un point de vue de la religion à prendre l'argent que verse l'état pour les enfants placés en famille d'accueil ?

Il n'y a pas d'inconvénient à prendre l'argent versé par l'État pour les enfants placés en famille d'accueil si l'argent est dépensé pour l'enfant ou mis de côté en son nom. Cependant, il est également autorisé à utiliser cet argent versé pour l'enfant, si la famille d'accueil est pauvre. En effet, il est commandé dans le Coran : **« Et éprouvez (la capacité) des orphelins jusqu'à ce qu'ils atteignent (l'aptitude) au mariage ; et si vous ressentez en eux une bonne conduite, remettez- leur leurs biens. Ne les utilisez pas (dans votre intérêt) avec gaspillage et dissipation, avant qu'ils ne grandissent. Quiconque est aisé, qu'il s'abstienne d'en prendre lui-même. S'il est pauvre, alors qu'il en utilise raisonnablement : et lorsque vous leur remettez leurs biens, prenez des témoins à leur rencontre. Mais Allah suffit pour observer et compter »** (an-Nisa, 4/6).

Dans notre religion, il n'est pas permis de couper les liens familiaux de l'enfant avec ses propres parents, car cela visera à détruire son monde émotionnel (al-Ahzâb, 33/4-5 ; Ibn Majah, Hudûd, 36). C'est pourquoi, l'enfant doit être considéré comme un dépôt (amanah) d'Allah et des efforts doivent être déployés pour protéger ce dépôt et l'enfant adopté par faute de moyens, ne devrait pas être privé de l'affection de ses propres parents.



HERITAGE ET TESTAMENT





HERITAGE ET TESTAMENT

TESTAMENT

880. En quoi consiste le testament et quel en est le verdict ?

Le testament consiste à léguer, à laisser un bien à une personne par voie de donation après le décès. Une personne peut léguer pour après sa mort que le tiers de ses biens et droits, les deux tiers restants sont protégés pour le compte de ses héritiers. Le Prophète (s.a.w.) a dit à un compagnon qui voulait léguer la moitié de son patrimoine, de ne le faire qu'au tiers et il a indiqué que même cette part sera beaucoup (Boukhâri, Wasâyâ 3). Léguer moins d'un tiers de sa propriété est moustahab. Si les héritiers légaux sont pauvres il est plus vertueux de ne rien léguer. Le leg en faveur d'un des héritiers ou bien dépassant le tiers de la Taraka, n'est valable que sur la permission des autres héritiers (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 376-377). En effet, le testament en faveur de l'héritier n'est pas permis. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Allah a donné à tout ayant droit ce qui lui est dû, un testament en faveur d'un héritier ne peut donc avoir lieu** » (Tirmidhî, Wasâyâ, 5 ; Abu Daoud, Wasâyâ, 6).

Suite à ces dispositions générales :

Il est wajib (nécessaire) de demander par testament le paiement des dettes contractées auprès des gens et le paiement des obligations financières comme la fitya du jeûne, la zakat, l'expiation considérés dans le cadre du droit d'Allah. Il est moustahab de léguer de son patrimoine aux parents pauvres qui n'ont pas part à l'héritage. Il est moubah de léguer de son patrimoine aux étrangers ou aux parents qui sont riches.

Il est makrouh de léguer à celui qui occupe son temps dans le péché et les choses mondaines (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, X, 336).

881. Est-il permis de transmettre l'ensemble ou une partie de son patrimoine à un seul ou à certains de ses enfants en faisant une discrimination entre ses enfants ?

En principe, de son vivant, une personne a le droit de disposer de son patrimoine comme elle le souhaite. Juridiquement, elle peut céder une partie ou la totalité de son patrimoine à un étranger, ou même à l'un ou à certains de ses enfants. Cette action est valable juridiquement parlant. Cependant, il y a des avis différents entre les savants musulmans au sujet de son verdict religieux. Les débats existants découlent de la compréhension et interprétation différentes du hadith concerné.

Nu'mân ibn Bachir, un compagnon du Prophète, a voulu donner une partie de son patrimoine à un de ses fils et a demandé au Prophète d'en être témoin. Le Prophète lui demanda s'il avait donné aussi quelque chose à ses autres enfants, et quand il apprit que ce n'était pas le cas, il ne se porta pas témoin et lui demanda de trouver quelqu'un d'autre, (dans des transmissions (riwaya) différentes) il refusa la demande de Nu'mân en disant « reprends-le », « sois équitable envers tes enfants », « ne me porte pas témoin d'une telle injustice » (Boukhari, Hiba, 10-12 ; Mouslim, Hibat, 9-19)

Selon un avis solide chez les Hanafites, Chafiïtes et Malikites, il est moustahab que le père soit équitable envers ses enfants lorsqu'il fait don de son vivant, et il est makrouh qu'il fasse une discrimination (Qasani, Badâi, VI, 127; Ibn Nujaym, al-Bahr, VII, 288 ; Haradhi, Sharhu Mukhtasar, VII, 82 ; Zakariyya al-Ansari, Asna'l-matâlib, II, 483). Selon Ahmad ibn Hanbal, certains Malikites et selon une transmission de l'Imam Abu Yusuf des Hanafites, il est wajib (nécessaire) que le père soit équitable dans la donation à ses enfants, et interdit qu'il procède à une quelconque discrimination (Ibn Qudama, al-Mughni, VI, 256-257 ; Ibn Juzay, al-Qawânin, 546).

Dans le cas où le père fait une donation à tous ses enfants, il fait également un sujet de débat de savoir si le père doit donner une part égale à tous ses enfants sans faire de distinction entre les filles et les garçons, ou bien s'il doit donner deux parts aux garçons et une part aux filles comme il se fait dans l'héritage. L'opinion majoritaire sur le sujet est qu'il donne part égale à tous ses enfants (Qasani, Badâi'u's-Sanâi, VI, 127 ; Ibn Qudama, al-Mughni, VI, 259).

Que ce soit fardh ou moustahab, faire une donation en part égale à ses enfants est plus conforme à l'esprit de la religion. De plus, faire une discrimination entre les enfants causera de l'antipathie envers les parents

et aussi entre frère-sœur, qui pourra même aller jusqu'à l'hostilité. C'est pourquoi, tant qu'il n'y a pas d'excuse valable, les pères sont tenus d'agir avec équité dans une donation aux enfants.

Toutefois dans le cas où un ou plusieurs des enfants se trouvent dans une situation plus nécessiteuse que les autres telle qu'avoir une maladie incurable, un handicap, une dette importante, une famille nombreuse dont les besoins sont difficilement satisfait, il est alors permis de leur donner un peu plus, proportionnellement à leurs besoins (Shayhîzâda, Majma'u'l-enhur, II, 610). Il sera toujours plus convenable, si possible, d'obtenir le consentement des autres enfants.

882. Si le père a fait une donation uniquement à l'un de ses fils en privant les autres, le fils est-il responsable de cette donation, que doit-il faire ?

Etant donné qu'une personne a le droit de disposer de son patrimoine comme elle le souhaite de son vivant, elle n'est pas tenue de chercher le consentement des autres en faisant une donation à un de ses enfants. Toutefois, un des devoirs principaux des parents vis-à-vis de leurs enfants, est de les traiter équitablement sans faire aucune discrimination entre eux. Un tel traitement est non seulement un devoir, mais c'est aussi le droit de l'enfant. Que les enfants soient des filles ou des garçons, grands ou petits ne changent pas la situation.

Qu'un père fasse une discrimination entre ses enfants en donnant l'ensemble ou une partie de ses biens à certains de ses enfants, peu importe si ce sont des filles ou des garçons, sans le consentement des autres, n'est pas un acte approprié au sens religieux. Dans tous les cas, le fils qui a reçu la donation du père n'est pas responsable de la discrimination de son père. Sans en être obligé, il sera toutefois convenable que ce fils partage avec ses frères-sœurs conformément à leur part dans l'héritage, le patrimoine donné par le père.

883. Une personne qui a des enfants peut-elle léguer son patrimoine à ses petits-enfants ?

Si une personne a des enfants, ses petits-enfants ne peuvent pas hériter d'elle (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 450-451). Une personne peut léguer jusqu'à un tiers de son patrimoine à ceux qui ne sont pas ses héritiers légaux (Boukhari, Wasaya, 3). En ce sens il n'y a aucun obstacle à ce que la personne laisse son patrimoine à ses petits-enfants, qui ne peuvent pas hériter. De

plus, si la mère ou le père, reliant ces petits-enfants au grand-père, est déjà mort, il est même *wajib* ou *moustahab* selon différents savants, que le grand-père lègue son patrimoine à ces petits-enfants (Cf. Ibn Hazm, *Muhalla*, IX, 314-315 ; Ibn Qudama, *Mughni*, VIII, 391-392). De nos jours, le leg fait dans cette situation est plutôt considéré comme *wajib* (Abu Zahra, *Sharhu Kânûni'l-Wasiyya*, p. 198-200).

884. Faut-il exécuter un testament qui risque de nuire aux relations familiales ?

La religion nous ordonne de nous occuper de nos proches, de visiter ceux qui sont loin et secourir ceux qui sont dans le besoin (Boukhâri, *Adab*, 10-11). En ce sens, un testament qui rompra les liens familiaux tel que « Tu n'iras pas chez ton oncle après ma mort » sera invalide et il n'est pas permis d'essayer de l'appliquer.

885. Faut-il exécuter le testament d'une personne qui a souhaité être enterré dans la tombe de son mari?

Dans des circonstances normales, on ne peut enterrer qu'un seul mort dans une tombe. Avant que le mort déjà enterré ne soit entièrement pourri et devenu terre, il n'est pas permis, s'il n'y a pas nécessité, d'ouvrir la tombe et d'enterrer un deuxième mort dans cette tombe. Après la pétrification du corps, on peut enterrer un autre mort dans la même tombe. Il n'est pas obligé que ces morts soient mari-femme ou parents. S'il y a certains os etc. non pourri dans la tombe qui a été ouverte en pensant que le corps déjà enterré avait pourri, ces premiers sont mis de côté et après avoir fait séparation avec la terre, le deuxième mort peut être enterré (Mawsili, *al-Ikhtiyar*, I, 320).

Par ailleurs, ce n'est pas une obligation d'exécuter le testament de celui qui demande à être enterré dans un endroit précis. Cependant, il n'y a non plus aucun inconvénient à l'exécuter (Ibn Âbidîn, *Raddu'l-Muhtar*, III, 122; X, 348).

886. Est-il obligatoire d'exécuter le testament d'une personne qui a souhaité que l'on récite pour son âme le Coran du début à la fin ?

La récitation du Coran est une adoration. Le mérite (*thawab*) de l'adoration faite pour être proche d'Allah appartient à la personne qui l'effectue. C'est pourquoi, il n'est pas permis de se faire payer pour cela.

En effet, le Prophète (s.a.w.) a dit : « Récitez le Coran, mais n'en faites pas un moyen de bénéfice » (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XXIV, 288, 295).

Afin d'exécuter le testament d'une personne qui a demandé à ce que soit récité pour son âme le Coran du début à la fin, il n'est pas permis de faire réciter le Coran moyennant une somme à quelqu'un, et même s'il est récité à titre gratuit, un tel testament n'est pas obligé d'être exécuté (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IX, 75, 76).

887. Une personne qui décède après avoir demandé à son enfant de partir au hajj à sa place puisqu'il n'a pas pu accomplir le rituel et meurt ainsi ; la fratrie peut-elle partager comme héritage l'argent qu'il a laissé pour le hajj ? Ou bien faut-il mettre l'argent de côté et accomplir la responsabilité du hajj?

Le testament d'une personne qui a demandé à quelqu'un de partir au hajj à sa place, est exécuté après sa mort. L'argent qu'elle a laissé pour ce faire ne peut pas être inclus dans le taraka et réparti entre les héritiers.

Si cette personne donne une procuration à un de ses enfants pour partir au hajj à sa place, et si cet enfant mandaté n'a pas pu accomplir ce devoir quand son père était en vie, alors il l'accomplira après sa mort avec l'argent mis de côté pour cette mission.

888. Est-il permis de dépenser dans un autre objectif l'argent laissé comme patrimoine pour un but déterminé ?

Les demandes formulées (testament) à propos des dettes envers Allah comme le hajj, la fitya du jeûne, la zakat (aumône), la zakat al-fitr, l'expiation doivent être exécutées par les héritiers. Le patrimoine laissé dans cet objectif ne peut pas être dépensé pour autre chose.

Si le testament est fait pour des choses n'étant pas légitime au sens religieux, ce testament ne sera pas valide. Les biens laissés pour l'exécution d'affaire illicite seront partagés aux héritiers en même temps que les autres biens, mais si les héritiers le souhaitent, ils peuvent donner cet argent comme charité ou bienfaisance (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, X, 336-337).

Etant donné que les conditions émises par le testateur sont acceptées comme les conditions du législateur, si une somme a été attribuée pour une œuvre de bienfaisance précise, alors cette somme doit être dépensée pour cet acte précis. Mais s'il n'est pas possible de le faire, alors on dépense cet argent de la façon la plus proche à l'objectif du testataire (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, X, 376 vd.).

889. **Est-il permis qu'une personne formule un testament de manière à laisser son patrimoine à son épouse pendant qu'elle est en vie, puis que ce patrimoine soit légué à une fondation après la mort de celle-ci ?**

Le testament consiste à léguer, à laisser un bien à une personne par voie de donation après le décès. Comme il est compris aussi par la définition, le testament est une disposition liée à la mort. Une personne ne peut léguer pour après sa mort que le tiers de ses biens et droits, les deux tiers restants sont protégés pour le compte de ses successeurs (Boukhâri, Wasâyâ 3). Si une personne a légué plus d'un tiers de ses biens, la validité de ce testament est liée à l'accord des héritiers. S'ils acceptent, le testament est exécuté, s'ils n'acceptent pas la partie correspondant à un tiers de la taraka est exécutée et la partie restante annulée.

De même, le testament fait en faveur d'un des héritiers n'est valable que par l'accord des autres héritiers. En effet, le Prophète (s.a.w.) a dit : **« Allah a donné à tout ayant droit ce qui lui est dû, un testament en faveur d'un héritier ne peut donc avoir lieu »** (Tirmidhi, Wasâyâ 5 ; Abu Daoud, Wasâyâ, 6).

Ainsi, le testament fait en faveur du conjoint.e n'est pas valide, car il/elle est déjà héritier.e. La totalité des biens donnés mais non délivrés avant la mort, appartient aux héritiers en vie après la mort du testateur selon la religion. S'il s'agit d'un testament en faveur d'une fondation, il sera exécuté après avoir soustrait du patrimoine du défunt les dépenses funéraires et le remboursement des dettes contractées par celui-ci, et sous réserve de ne pas dépasser le tiers de la taraka. Le patrimoine restant est donné aux héritiers.

890. **Une personne peut-elle léguer la totalité de son patrimoine à l'enfant dont elle a pris la charge (enfant adopté) ?**

Dans l'Islam, il n'y a pas d'adoption au sens juridique (al-Ahزاب, 33/4-5). Cependant, une personne peut prendre en charge des enfants sans défense, ceci est encouragé par la religion. Si la filiation de ces enfants est connue, les enfants sont affiliés à leur père. La personne qui a pris en charge l'enfant peut donner son patrimoine à qui il veut, y compris les enfants qu'il a pris en charge (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 533). Toutefois, dans de telles situations, il est conseillé d'éviter toute hostilité en privant les héritiers de l'héritage.

891. Est-il permis qu'une personne alloue la totalité de son patrimoine à une fondation ?

Chaque personne a le droit de propriété et de jouissance sur son patrimoine, elle peut en faire usage comme elle veut. Elle peut faire don de ses biens aux pauvres ou aux organismes caritatifs. Pour que la donation soit valide, le donateur doit être sain d'esprit et pubère et la donation éternelle.

Le Prophète (s.a.w.) a fait don aux musulmans de ses parts sur les terres de Fadak et Khaybar (Boukhâri, Wasâyâ, 1 ; Farâiz, 3).

D'après Ibn Omar : « Ayant saisi un terrain à Khaybar, Omar est entré demander conseil à son propos chez le Prophète (s.a.w.) en lui disant : 'Ô Messager d'Allah, je viens de saisir un Khaybar un terrain qui est pour moi le meilleur des biens que j'ai déjà gagnés. Donc que m'ordonnes-tu de faire à son propos ?'. Et le Prophète (s.a.w.) lui a répondu : 'Tu peux, si tu le veux, en faire un legs pieux (un bien de mainmorte et le donner comme aumône)'. Alors, Omar a donné (son terrain) en aumône en ordonnant de ne pas le vendre, de ne pas l'acheter, de ne pas le léguer en héritage, de ne pas le donner pour cadeau. (En se conduisant de la sorte), Omar a donné l'aumône aux pauvres, aux proches, au rachat d'un esclave..., aux œuvres consacrées à la cause d'Allah, aux voyageurs (passants) et aux hôtes. En outre, rien ne peut être retenu contre celui auquel un terrain a été confié, lorsqu'il en tire amicalement une nourriture à manger, à faire manger à condition de ne pas en prendre un profit d'argent » (Muslim, Wasiya, 4). Par ailleurs, Othman acheta le puits de Ruma à Médine pour l'allouer aux musulmans (Tirmidhi, Manaqib, 19 ; Nasai, Jihâd, 44). Cependant, il est convenable que la personne fasse attention à ne pas léser ses héritiers quand elle fait une donation.

892. La famille a-t-elle le droit d'intervenir au droit de jouissance sur les biens d'une personne ?

Une personne qui a la pleine capacité de jouissance peut disposer de ses biens comme elle le souhaite, tant qu'elle n'est pas prodigue ; elle peut de son vivant, vendre, faire don ou léguer par testament moins d'un tiers de ses biens. Son/sa conjoint.e et ses enfants n'ont pas le droit d'intervenir (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 533). Cependant il est conseillé par le Prophète (s.a.w.) d'être prévoyant dans ses dispositions pour que ses enfants ne se retrouvent pas dans une situation besogneuse : « **Que tu laisses**

tes héritiers riches vaut mieux de les laisser pauvres et réduits à tendre les mains aux gens » (Boukhari, Wasâyâ, 2, 3, Farâiz, 6 ; Muslim, Wasâyâ, 5)

893. Si, de son vivant, une personne fait don de ses biens à un organisme caritatif, ses enfants peuvent-ils annuler cette donation après son décès ?

Une donation revient à se dépouiller de son vivant d'un bien au profit d'une autre personne, sans condition ou contrepartie. La donation est un acte conclu entre deux parties, qui s'établit sur la déclaration de volonté de ces dernières, et s'accomplit par la livraison-la réception du bien donné. Pour que la donation soit valide, il est essentiel que le bien faisant l'objet de l'acte soit présent au moment de la donation, qu'il soit connu et précis, qu'il appartienne au donateur et que les parties consentent (Ibn Rushd, Bidaya, II, 327 ; Marghinani, al-Hidaya, VI, 241).

Il n'est pas autorisé en règle de renoncer à l'acte de donation dûment réalisé et dont la délivrance a été accomplie. Le Prophète (s.a.w.) a blâmé cette attitude (Boukhâri, Hiba, 12). Mais les Hanafites ont déclaré qu'il était possible de renoncer à la donation par le consentement du bénéficiaire ou bien par la décision du juge (Marghinani, al-Hidaya, VI, 260).

Par conséquent, une personne a le droit de renoncer à la donation qu'il a faite de son vivant. Mais ses enfants n'ont pas le droit d'annuler cette donation après sa mort.

HERITAGE

894. Y a-t-il une responsabilité en cas de non exécution du droit musulman des successions ?

Un musulman doit se conformer aux commandements d'Allah Tout-Puissant ; sans cela il sera moralement responsable. Les commandements liés à l'héritage en font partie. C'est pourquoi, les héritiers doivent agréer ce qui leur est dû, et ne pas violer le droit des autres. D'ailleurs, dans le Noble Coran, après avoir expliqué les verdicts à propos de l'héritage, il est dit par la suite : **« Tels sont les ordres d'Allah. Et quiconque obéit à Allah et à Son messager, Il le fera entrer dans les Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement. Et voilà la grande réussite. Et quiconque désobéit à Allah et à Son messager, et transgresse Ses ordres, Il le fera entrer au Feu pour y demeurer éternellement. Et celui-là aura un**

châtiment avilissant » (an-Nisa, 4/13-14). Toutefois les héritiers ont également le droit, si tout le monde est consentant, de partager le patrimoine entre eux comme ils le veulent, sous réserve de ne pas renier les versets et ne pas les trouver injustes. Dans ce cas, ils ne se seront pas comportés comme s'étant opposé aux verdicts sur le patrimoine énoncés par Allah.

895. **Y a-t-il un inconvénient à retarder le partage de l'héritage ?**

Etant donné que le patrimoine et les droits laissés par le défunt seront, après les opérations nécessaires, tout de suite transférés aux héritiers (an-Nisa, 4/11-12 ; Boukhâri, Wasâyâ 3), il faut que le patrimoine soit partagé de suite entre les héritiers ou bien que les revenus soient divisés entre les ayants-droits au prorata de leur parts. Sans cela, les droits des autres ayants-droits seront violés. En effet, les ayants-droits ont le droit de jouissance sur la part qui leur correspond et aussi le droit de toucher le revenu correspondant.

896. **Quelle est la part de la mère-du père dans le patrimoine d'une personne décédée ?**

La mère hérite de son enfant décédé, n'importe la situation (an-Nisa, 4/11 ; Mawsili, al-Ikhtiyâr, IV, 450). Mais la part qui lui est attribuée est définie en fonction de la part des autres héritiers. Il est recommandé dans un verset : « **Quant aux père et mère du défunt, à chacun d'eux le sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant. S'il n'a pas d'enfant et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers. Mais s'il a des frères, à la mère alors le sixième, après exécution du testament qu'il aurait fait ou paiement d'une dette** » (an-Nisa, 4/11).

Selon le droit musulman des successions, trois cas de figures se présentent pour la mère dans la succession :

1- La mère reçoit le sixième si le défunt a un fils ou une fille, si ces derniers ont des enfants ou si le défunt a des frères-sœurs.

2- A défaut du cas 1 ci-dessus, la mère reçoit le tiers.

3- S'il y a d'un côté le père, si elle se trouve avec l'époux.se du défunt, la mère prend le tiers du reste après que l'époux.se a pris sa part.

Il y a également trois cas de figure pour le père :

1- Le père reçoit le sixième si le défunt a un fils ou un petit-fils.

2- Si le défunt a une fille, ou une petite-fille, ou la fille de sa petite-fille..., le père reçoit le sixième avec en surplus ce qui reste de la part de ceux déterminés dans le Coran (ashab al-fara'idh).

3- A défaut d'héritiers correspondant aux cas 1 et 2, le père devient asaba. S'il n'y a pas d'autres héritiers, il reçoit la totalité de la taraka et s'il y en a, il prend ce qu'il reste en plus des héritiers.

897. Qu'en est-il pour la femme dans l'héritage ?

L'Islam respecte l'équilibre fardeau-privilege en général dans les jugements économiques déterminés. Le droit des successions en fait partie. Au mariage, l'homme est tenu de donner un mahr à son épouse ; la pension alimentaire de la femme incombe à son père et à ses frères avant le mariage, et à son mari durant le mariage. De cette perspective, il est compris que les femmes ne subissent aucune injustice au sujet de l'héritage.

La part de la femme dans la succession varie en fonction de son degré de parenté avec le défunt :

a) Si elle est la fille du défunt : elle prendra la moitié de la part de ses frères si elle en a (cas 1). Si elle est fille unique et n'a aucun frère, elle touchera la moitié du patrimoine (cas 2). Si elles sont plus d'une fille, elles prendront deux tiers du patrimoine (cas 3) (an-Nisa, 4/11). Elles partageront équitablement les deux tiers entre-elles.

b) Si elle est la petite-fille par le fils du défunt : si le défunt n'a pas d'enfant et si elle est unique, elle prendra la moitié du patrimoine. Si elles sont plus d'une, elles toucheront les deux tiers du patrimoine. Si elles ont des frères, ils partageront le patrimoine au prorata de deux contre un. Si le défunt a une fille propre, elle (la petite-fille du défunt) aura un sixième du patrimoine, mais si le défunt a un fils, elle n'aura pas de part dans l'héritage.

c) Si elle est la sœur germaine du défunt : il y a cinq cas de figures possible dans ce cas. Les trois premiers cas sont comme ceux de la fille du défunt (voir le point a ci-haut). Si le défunt a une fille, elle prendra le reste après que la fille du défunt a pris sa part (cas 4). Si le défunt a un père, un fils ou deux filles, alors la sœur ne prend rien de l'héritage (cas 5) (an-Nisa, 4/176).

d) Si elle est la sœur consanguine du défunt : Elle prendra la part des sœurs germaines si le défunt n'avaient pas de sœurs germaines.

e) Si elle est la sœur utérine du défunt : Si elle est la seule sœur utérine, elle aura droit à un sixième, s'il y a d'autres frères ou sœurs, ils prendront part égal d'un tiers de l'héritage (an-Nisa, 4/12) ; si le défunt a

des enfants, un père ou un grand-père, elle ne peut pas prendre part à l'héritage.

f) Si elle est la mère du défunt : Si le défunt a des enfants ou s'il a plus d'un frère/sœur, elle aura un sixième, sinon elle aura un tiers, si le défunt a un.e conjoint.e ou un père, elle prendra un tiers du reste après avoir donné la part de l'époux.se (an-Nisa, 4/11). Si le défunt a un.e conjoint.e et un grand-père, elle aura le tiers de la totalité de l'héritage.

g) Si elle est la grand-mère du défunt : Si le défunt n'a pas de mère, alors elle prendra un sixième (Daraqutni, Sunan, V, 160 ; Abdurrazzak, al-Musannaf, X, 273). Si le défunt a un père, la grand-mère paternel n'a pas de part dans l'héritage, et si le défunt a une mère, alors aucune des grand-mères n'a de part dans l'héritage.

h) Si elle est l'épouse du défunt : Elle prendra un huitième si le défunt a des enfants, et un quart s'il n'a pas d'enfants (an-Nisa, 4/12 ; Jurjâni ; Sharhu's-Sirâjīya, p. 34).

898. Si une personne décédée a des enfants et une femme, la fratrie du défunt a-t-elle un droit sur l'héritage ?

Quand le défunt a des proches de premier degré, ses proches du second degré ne peuvent pas hériter (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 453). En effet, le verset « **ceux qui sont liés par la parenté ont priorité les uns envers les autres, d'après le Livre d'Allah** » (al-Anfal, 8/75) montre que le parent proche sur la lignée de l'ascendance ou descendance privera le parent éloigné dans l'héritage. Mais si le défunt n'a pas de fils, de petit-fils ou de père, son frère aura une part dans l'héritage en tant qu'asaba (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 446).

899. Un orphelin de grand-père (enfant dont le père est décédé avant le grand-père) héritera-t-il de son grand-père à sa mort ?

Le terme « orphelin de grand-père », est utilisé pour désigner, selon le droit musulman des successions, le petit-enfant du défunt, c'est-à-dire la fille ou le fils de ses enfants morts avant lui avec les autres fils du défunt. En s'appuyant sur la règle « Le parent proche exclut le parent loin » du droit musulman des successions, si les enfants du défunt sont vivants ses petits-enfants ne peuvent pas hériter.

Toutefois, certains juristes musulmans jugent nécessaire le testament du grand-père en faveur du petit-enfant en soulignant qu'il ne faut pas léser les enfants dont le père est décédé alors que leur grand-père est

toujours vivant. Ainsi, le grand-père doit léguer à ses petits-enfants d'un montant égal à la part de son enfant décédé dans l'héritage, ou d'un montant ne dépassant pas le tiers de la totalité du patrimoine. Comme il est rapporté d'après Daoud-u Zâhirî, Masrûk, Katada, Tawous et Tabarî, le testament en faveur du parent proche non héritier, est wajib (nécessaire) (Ibn Hazm, Muhallâ, IX, 314 ; Ibn Qudama, Mughnî, VIII, 391-392).

Certains savants contemporains ont considéré ce testament comme un wajib (nécessaire) sur la base du verset « **On vous a prescrit, quand la mort est proche de l'un de vous et s'il laisse des biens, de faire un testament en règle en faveur de ses père et mère et de ses plus proches. C'est un devoir pour les pieux** » (al-Baqara, 2/180) qui a été révélé avant les versets d'héritage et considéré par une grande partie des savants (faqih) comme étant mansoukh (abrogé). Ces savants ont dit que dans le cas où le grand-père meurt avant d'établir un tel testament, il sera considéré comme s'il l'a fait (Abû Zahra, Sharhu Kanuni'l-Wasiyya, 198-200). Dans le droit tunisien des successions, ce verdict prend lieu comme un texte de loi. Dans le Coran, il est conseillé aux héritiers de donner, pendant le partage de l'héritage, quelque chose de l'héritage même aux personnes qui ne sont pas héritiers (an-Nisa, 4/8). C'est pourquoi, ne pas négliger les orphelins de grand-père dans le partage de l'héritage est conforme à ce conseil du Coran.

900. Lorsque des biens immobiliers sont laissés en héritage, faut-il les distribuer de façon équitable entre les enfants (entre les filles et les garçons) ?

Dans le droit musulman des successions, la totalité des biens appartenant au testateur (mourith, celui qui laisse un héritage), est partagé entre les garçons et filles au prorata de deux pour un (an-Nisa, 4/11). Il n'y a aucune différence si le patrimoine légué est mobilier ou immobilier. Sur les terrains dont la propriété appartient à l'Etat et non au testateur, l'Etat a le droit de jouissance conformément aux intérêts publics. Ainsi, dans l'empire ottoman, par la 'Loi des Terrains et des Transferts', a été légalisé le fait que le droit de jouissance des terrains dont la propriété appartenait à l'état (mirî), revenait aux enfants filles et garçons équitablement du défunt (Bilman, Qâmus, V, 399). Puis dans la République de Turquie, les terrains travaillés par les habitants ont gagné la propriété privée, ainsi ces terrains sont devenus la pleine propriété de la personne. C'est

pourquoi les jugements du droit musulman des successions sont également valables pour ces terrains.

901. Suite à quelles procédures les biens et les droits (taraka) du défunt sont-ils transmis à ses héritiers ?

Après avoir déduit les dépenses funéraires, remboursé les dettes selon un certain ordre et à condition que son testament ne dépasse pas le tiers de son patrimoine (Mouslim, Farâiz, 14 ; Nasai, Janâiz, 67), les biens et les droits de la personne décédée sont transmis de suite à ses héritiers (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 429).

902. L'un des successeurs peut-il renoncer à l'héritage au profit d'un autre ?

La personne peut renoncer à sa part dans l'héritage au profit d'un ou de la totalité des autres successeurs. Mais s'il va renoncer au profit de certains des héritiers, il faut que sa part soit préalablement séparée, puis que cette part soit octroyée aux héritiers en faveur desquels il a renoncé. S'il va renoncer à l'héritage au profit de la totalité des héritiers, une telle opération n'est pas nécessaire. Il peut informer cette renonciation verbalement, mais il sera plus convenable qu'il la déclare également par écrit.

903. Une personne peut-elle donner sa part de l'héritage à autrui ?

Une personne peut donner une partie ou la totalité de sa part de l'héritage à un autre héritier ou à un étranger. Car ce bien est son droit. Par ailleurs, les héritiers peuvent partager l'héritage comme ils le souhaitent par consentement mutuel. Ils peuvent renoncer à leur droit en partie ou en totalité au profit des autres héritiers, sans aucune contrainte ou menace physique ou morale (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 523).

904. Peut-on déshériter les héritiers réservataires ?

La personne n'a pas le droit et la compétence de déshériter ses héritiers réservataires. Cependant, en cas de circonstances empêchant d'hériter tel que l'assassinat du testateur par l'héritier, ou avoir des convictions différentes, alors l'héritier sera privé de l'héritage (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 502-504).

Si les enfants se sont mal comportés avec leurs parents, s'ils se sont révoltés, les ont blessés, fait du mal ou insultés, ou s'ils n'ont pas rempli leur responsabilité et devoir, ils en seront tenus responsables au sens

religieux. Mais ces fautes ou manquements ne constituent pas une raison, au sens religieux, pour les priver de l'héritage. Parce que les responsabilités sont individuelles dans l'Islam. Tout le monde va rendre des comptes à Allah (an-Najm, 53/38-41).

Dans une famille, chacun des parents et des enfants doit être conscient de ses responsabilités, et ils doivent tous ensemble arranger et organiser leur vie familiale convenablement à un musulman.

Donc la mère et le père, pour n'importe quelle raison, n'ont pas le pouvoir de rejeter leurs enfants afin de les priver du patrimoine et il n'est pas permis de léguer un testament afin de leur priver du patrimoine.

905. Une personne adoptée a-t-elle un droit dans l'héritage de son père biologique ?

Dans notre religion, l'institution de l'adoption qui éradique la filiation originale pour une transcription de filiation à autrui, et qui dans ce cadre, produit des conséquences juridiques, n'est pas acceptée (al-Ahzab, 33/4-5 ; Ibn Mâjjah, Hudûd, 36). Toutefois il est possible que les orphelins soient pris en charge par des bienfaisants sous le nom d'enfant adoptif et sans produire aucun effet juridique. Il n'y a aucune relation successorale, unilatérale ou bilatérale, entre l'adoptant et l'adopté. Comme il n'y pas de relation successorale entre eux, les adoptants peuvent faire à leur enfant adoptif autant de dons qu'ils souhaitent de leur vivant, et ils peuvent également léguer un tiers de leurs biens via testament (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 533).

La personne adoptée par une autre, a également droit dans l'héritage de son vrai père, étant donné qu'elle fait toujours partie de sa filiation.

906. Une fortune gagnée avec de l'argent illicite (haram) devient-elle licite (halal) aux héritiers ?

Si la totalité du patrimoine laissé se constitue de biens obtenus par des voies illégitimes comme l'usurpation, le vol etc., ces biens doivent être rendus à leur propriétaires s'ils sont connus et à leurs héritiers s'ils sont décédés. Si les propriétaires ne sont pas connus, ils doivent être octroyés aux pauvres ou aux organismes de bienfaisance. Parce que selon l'Islam le patrimoine obtenu par voie illicite doit être rendu à son titulaire, s'il n'est pas possible il doit être octroyé aux pauvres.

Quant à l'argent et aux biens gagnés par des voies illicites ; même s'il est permis aux héritiers de bénéficier du patrimoine en question dans le cas où ils sont pauvres, cela n'est pas autorisé pour les héritiers qui ne sont pas pauvres. Cet argent doit être donné aux pauvres ou aux organismes de bienfaisance.

Le patrimoine laissé par une personne n'est pas totalement illicite (haram), mais plutôt dans un état où le haram et le halal sont mélangés. Et s'il n'est pas possible pour les héritiers de les distinguer l'un de l'autre, il leur est permis de partager ce patrimoine.

Cependant, il sera plus pieux pour les personnes aisées de donner cet argent aux pauvres ou aux organismes de bienfaisance (Alauddin, al-Hadiyyatu'l-Alâiyya, 197).

907. La pension de retraite est-elle considérée comme un bien d'héritage ?

Le mot Taraka désigne les biens laissés par le défunt et sur lequel se trouve le droit d'autrui (Ibn Âbidin, Raddu'l-Muhtar, X, 493). C'est pourquoi les droits et intérêts qui ne sont pas considérés comme un bien, sont comptés hors taraka. Le salaire étant un droit lié à la personne en rapport avec sa mission n'est pas considéré dans le cadre de l'héritage. Le droit de recevoir la pension de retraite appartient à celui auquel la loi reconnaît de toucher cette pension. Il faut agir selon les dispositions de la législation en vigueur à ce sujet.

908. Si un père partage de son vivant son patrimoine entre ses héritiers, ces derniers sont-ils dans l'obligation de se conformer à ce partage après sa mort ?

Une personne a le droit de son vivant de disposer comme elle veut de son patrimoine ; elle peut vendre une partie de son patrimoine, en faire don à ses enfants ou autrui, l'allouer (waqf) ou en faire aumône.

Donc si une personne, a fait de son vivant don de la totalité de son patrimoine ou bien d'une partie, et si le bénéficiaire a accepté et réceptionné ce patrimoine, alors ce patrimoine appartient au bénéficiaire. On ne peut plus exécuter les droits de succession sur ce patrimoine. Cependant si le père a fait la répartition et sans avoir délivré les biens aux personnes concernées, il a demandé par testament à ce que les biens soient partagés selon sa répartition, alors il n'y a pas obligation de se conformer à ce testament (Tirmidhi, Wasâyâ, 5 ; Abu Daoud, Wasâyâ, 6). Les héritiers

partageront le patrimoine, comme ils le veulent, soit selon le testament, soit selon les règles de succession. Dans ce cas, l'opposition de même un seul héritier sera pris en compte.

909. Est-ce que la fratrie d'une personne qui a adopté son neveu et dont ce dernier figure officiellement comme son seul héritier, peut recevoir des parts de ses biens après sa mort ?

Dans notre religion, il n'y a pas une institution d'adoption qui produit certains effets juridiques. Selon le Noble Coran, les enfants adoptifs ne sont pas comme les propres enfants (al-Ahzab, 33/4), donc il n'y a pas de droit de succession entre l'enfant adoptif et l'adoptant (Qurtubî, al-Jâmi', XVII, 57). C'est pourquoi quand une personne qui a adopté un enfant décède, ses vrais héritiers sont sa fratrie selon la religion. Cependant les parties peuvent laisser des biens l'un à l'autre via donation ou bien via testament sous réserve de ne pas dépasser un tiers du patrimoine (Boukhâri, Wasâyâ 3).

910. Si une personne décède après s'être mariée mais avant la relation sexuelle, son époux se est-il/elle compté.e parmi les héritiers ?

Le mariage donne droit à l'héritage (an-Nisa, 4/12; cf. Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 430). Donc, en cas de décès d'un des époux, l'autre devient un héritier du défunt. La relation sexuelle ou le khalwat n'a aucun effet sur ceci.

911. Une personne peut-elle hériter de celui dont elle a causé la mort par un accident de la route ?

Afin de prévenir la possibilité de tuer le testateur dans le but d'obtenir tout de suite l'héritage, le meurtrier est privé de l'héritage. Le Prophète (s.a.w.) a dit « Le meurtrier n'hérite rien » (Abu Daoud, Diyât, 20 ; Tirmidhi, Farâiz, 17 ; Ibn Mâjjah, Farâiz, 8 ; Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, I, 49)

Mais il y a des avis différents à propos du type de meurtre qui privera de l'héritage. Selon les Hanafites, les homicides qui nécessitent qisas (talion) et kaffara (expiation) – les homicides volontaires ou semblable à volontaire, les homicides involontaire ou jugé comme erreur - empêchent d'être héritier ; causer la mort de quelqu'un n'est pas inclus dans ce cadre (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 504).

Selon les écoles Chafiite et Hanbalite, tuer directement ou causer la mort de quelqu'un sont des obstacles à l'héritage. Et selon l'école Malikite, si l'homicide est volontaire alors il sera obstacle à l'héritage. Mais l'homicide involontaire (erreur) n'est pas un obstacle à la succession (Ibn

Qudama, al-Mughni, IX, 150 etc. ; Shirbinî, Mughni'l-Muhtâj, III, 36 ; Zuhaylî, al-Fiqhu'l-Islâmî, VIII, 260-262).

Donc selon l'école Malikite, la personne causant la mort involontairement, par un accident routier etc., sans aucune intention de meurtre, ne peut pas être privée de l'héritage. Cet avis peut être adopté dans les conditions de nos jours.

912. Un musulman peut-il hériter d'un non-musulman ? La différence de religion est-elle un obstacle pour l'héritage ?

La plupart des savants ont affirmé à partir des hadiths suivants du Prophète (s.a.w.) « **Le musulman n'hérite pas du mécréant et le mécréant n'hérite pas du musulman** » (Boukhâri, Farâidh, 26) et « **Il n'ya pas d'héritage entre les gens de confessions différentes** » (Abu Daoud, Farâidh 10 ; Tirmidhi, Farâidh, 16), que la différence de religion est un obstacle à l'héritage. Les compagnons comme Muadh b. Jabal, Muawiya b. Abu Sufyan et certains savants postérieurs prennent en considération ces hadiths avec d'autres informations, et affirment qu'un non-musulman ne peut pas devenir héritier d'un parent musulman mais qu'un musulman pouvait hériter d'un parent non-musulman. Selon cet avis adopté aussi de nos jours, un musulman peut prendre l'héritage laissé par sa mère et son père non-musulman (Cf. Ibn Hajar, Fathu'l-Bârî, XII, 50 ; Azîmâbâdî, Awnu'l-Ma'bûd, VIII, 87 ; Mardîni, ar-Rahâbiyya, p. 38).

913. Une femme mariée peut-elle dépenser à son gré l'héritage qui lui est resté de sa famille sans avertir son mari ?

Une femme a le droit d'utiliser ses propres biens selon son souhait. Par conséquent, même si elle est mariée une femme peut dépenser son argent/ses biens comme elle veut, elle peut en faire don aux organismes de bienfaisance ou le donner à son époux. Elle n'a pas l'obligation d'aider son mari pour subvenir aux besoins de la famille, même si elle est dans une situation économique favorable. Toutefois, il sera convenable si le mari et la femme se consultent l'un l'autre sur tous les points afin de prévenir tout problème familial.

914. À quel moment transmet-on la part de l'héritage d'un enfant qui se trouvait en bas-âge à la mort de son père ?

Dans le droit musulman des successions, la part des héritiers leur est attribuée peu importe leur âge. La part des mineurs est protégée par leur wali-wasi (représentants légaux) jusqu'à ce qu'ils deviennent majeurs.

Dans le Noble Coran, ce sujet est expliqué comme suit : « **Et donnez leurs biens aux orphelins ; n'y substituez pas le mauvais au bon. Ne mangez pas leurs biens avec vôtres : c'est grand péché vraiment !** » (an-Nisa, 4/2) et « **Et éprouvez les orphelins. Lorsqu'ils atteignent la puberté et que vous sentez chez eux une bonne conduite, alors remettez-leur leurs biens. Ne mangez pas ceux-ci en gaspillage et dissipation au point qu'ils le trouvent exorbitant....** » (an-Nisa, 4/6).

915. La hausse de valeur des biens d'une personne après sa mort est-elle incluse à l'héritage ?

Toute les augmentations que subies le patrimoine d'une personne après sa mort est incluse à l'héritage. Si un ou plusieurs des héritiers ont contribué à cette augmentation, ils auront en plus une somme proportionnellement à leur contribution.

916. Une personne qui s'est remariée après la mort de son époux, se, peut-elle déshériter son/sa second.e conjoint.e des biens acquis lors du premier mariage ?

Les époux ont droit d'héritier de tous les biens acquis avant ou après le mariage. Selon le droit musulman, personne n'a le droit de priver son héritier de son patrimoine. Mais chacun a droit de son vivant de jouir de son patrimoine comme il le souhaite : Chacun peut vendre, faire don à ses enfants ou aux autres ou allouer pour des œuvres de bienfaisance ces biens. Cependant, il ne sera pas convenable de jouir de son patrimoine de manière à léser ses enfants.

Par conséquent, une personne n'a pas le droit de déshériter son/sa second conjoint.e des biens acquis dans son premier mariage. Elle peut en faire ce qu'elle veut de son vivant.

917. **Lorsque le père décède après avoir marié une partie de ses enfants, les enfants célibataires ont-ils le droit de financer les dépenses de leur mariage avec l'héritage, en plus de leur propre part dans l'héritage ?**

Les savants musulmans ont émis des avis différents au sujet de l'obligation du père à marier ses enfants. Les savants Hanafite et Chafiite estiment qu'il n'est pas *wajib* (nécessaire) pour un père de marier son enfant, les savants Hanbalite ont affirmé que si la pension alimentaire de l'enfant incombe au père, alors celui-ci doit marier son enfant (Mawardi, *al-Hawi*, IX, 183-184 ; Ibn Qudama, *Mughni*, XI, 380).

Par ailleurs, il est certes plus agréable qu'un père ayant une bonne situation économique aide son fils, qui n'en a pas vraiment les moyens, pour son mariage. D'ailleurs, le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Le père doit à l'égard de son enfant trois devoirs : Lui choisir un bon nom, Lui enseigner le Livre (Noble Coran) dès qu'il atteint l'âge de raison, le marier dès qu'il atteint l'âge de la puberté** » (Suyûfî, *al-Jâmiu's-Saghîr*, II, 538).

Les frères et sœurs sont associés dans l'héritage laissé par leur père. Même s'il n'est pas obligatoire selon la religion de financer les dépenses de mariage du frère-sœur célibataire, il sera moralement plus convenable de mettre de côté les frais de mariage des célibataires avant de partager l'héritage et puis ensuite diviser la quantité restante selon le droit des successions.

918. **Les enfants peuvent-ils hériter de la belle-mère (seconde-épouse du père) ?**

Les beaux-enfants ne sont pas les vrais enfants de la belle-mère bien qu'ils soient inscrits comme cela à l'état civil. Ainsi, selon le droit musulman des successions, ils ne peuvent pas hériter de leur belle-mère. Mais les héritiers réservataires peuvent, s'ils le souhaitent, donner quelque chose de leur propre part à leur beau-frère/belle-sœur comme aux autres. D'ailleurs il est dit dans la sourate an-Nisa : « **Et lorsque les proches parents, les orphelins, les pauvres assistent au partage, faites-leur-en part, alors, en chose qui se mange, et parlez-leur parole convenablement.** » (an-Nisa, 4/8).

919. Une femme peut-elle faire la demande suivante dans son testament “Que mon mari ne soit pas héritier de mon patrimoine si jamais il se remarie après mon décès” ?

Les époux sont héritiers l'un de l'autre (an-Nisa, 4/12). Tant qu'il n'y a pas d'empêchement à héritage comme la différence de religion, l'homicide etc., personne ne peut priver un héritier de l'héritage. Ainsi, la demande d'une femme de déshériter son mari s'il épouse quelqu'un d'autre à sa mort, n'est pas valable. On n'exécute pas un tel testament.

920. Est-il possible de faire une faveur dans le partage des biens de la succession, à l'enfant qui a contribué à gagner ou à préserver les biens en question ?

Afin de prévenir les conflits dans le futur, il faut veiller à préciser avec détail et précision la contribution et les efforts de chacun dans l'argent gagné dans la famille. Dans le cas où ces précautions ne sont pas prises, ou bien s'il est difficile de faire un compte des contributions de chacun, les biens gagnés par l'effort commun de la famille sont séparés, dans la mesure du possible, avec justesse en se basant sur le temps dépensé, les risques pris et le pouvoir de représentation de chacun. Sur ce sujet, on se réfère aux documents et registres officiels mais aussi aux témoignages et informations fournis par les proches qui connaissent la famille.

Dans le cas où la contribution des parties n'a pas été clairement identifiée ou bien n'a pas pu être identifiée postérieurement non plus, les biens et le gain obtenus dans les grandes familles où vivent ensemble les parents et les enfants, appartiennent au père en tant que chef de famille. Que certains des enfants ont contribué à ce gain et d'autres non, ne change pas le résultat. C'est pourquoi, en cas de décès du père, le patrimoine qu'il a laissé comme héritage est partagé entre les héritiers selon le droit des successions, sans considérer si l'héritier a une contribution dans le gain de ce patrimoine.

Le verdict juridique étant ainsi, il sera convenable que les autres héritiers prennent en compte les efforts de leur frère-sœur ayant apporté une contribution pour le gain et la préservation du patrimoine et agissent en fonction de cela.

921. Si le défunt a acquis ses biens avec la contribution de son époux.se, dans ce cas quels sont les droits de l'époux.se en vie ?

Afin de prévenir des conflits dans le futur, il faut veiller à préciser avec détail et précision la contribution et les efforts de chacun dans l'argent gagné dans une famille. Dans le cas où ses précautions ne sont pas prises, ou bien s'il est difficile de faire un compte des contributions de chacun, les biens gagnés par l'effort commun après le mariage sont séparés, dans la mesure du possible, avec justesse en se basant sur le temps dépensé, les risques pris et le pouvoir de représentation de chacun. Sur ce sujet, on se réfère aux documents et registres officiels mais aussi aux témoignages et informations fournis par les proches qui connaissent la famille. S'il n'est pas possible de faire cela et si l'effort fourni et le risque pris s'avère être à niveau égal, les biens sont partagés équitablement. Dans les cas où le responsable principal du travail était le mari, les gains et les biens obtenus dans la famille sont considérés comme appartenant au mari en tant que chef de famille. Les efforts et la contribution de l'épouse sont considérés comme soutien et donation pour la famille.

Comme dans les autres cas où le droit du serviteur est pris en compte, dans cette situation aussi il faut se rappeler des principes religieux tels que la piété, l'au-delà, la justice et l'équité, l'altruisme et la droiture et s'efforcer de se comporter dans cette perspective.

922. Comment sont remboursées les dettes du défunt ?

Les dettes sont séparées en deux : celles envers Allah et celles envers les gens. Si une personne est sur le point de mourir tout en ayant des dettes de jeûne et si elle est incapable de rattraper ces jeûnes, il s'agit d'une dette envers Allah. Elle doit demander à son wali de payer la dette de jeûne en donnant une fidya (Marghinânî, al-Hidaya, II, 270). Si elle demande également que soit payées ses dettes de zakat ou expiation ses héritiers doivent exécuter son testament avec un tiers de la taraka. Si elle ne fait pas un tel testament, les héritiers peuvent s'ils le veulent payer sa dette (Zaylai, Tabyîn, VI, 230).

Quant aux dettes envers les gens, le Prophète (s.a.w.) a exprimé dans ses hadiths l'importance de payer les dettes (Nasai, Buyu', 98). Le Prophète (s.a.w.) a qualifié de péché qu'un homme meurt endetté sans laisser un patrimoine pour la payer et se présente ainsi devant Allah (Abu Daoud, Buyu', 9) ; il a déclaré que l'âme du défunt restera attaché à cause de ses

dettes jusqu'à leur remboursement (Ibn Mâjah, Sadakât, 12) ; afin d'assurer le paiement des dettes du défunt, il n'a pas dirigé la prière funéraire de celui qui avait des dettes avant le remboursement (Moulim, Farâiz, 14 ; Nasai, Janâiz, 67). Car dans la religion, il est ordonné de respecter les droits des serviteurs ; il est précisé que la violation d'un droit d'une personne ne sera pardonnée par quiconque tant que la personne lésée ne pardonne pas. Dans son sermon d'adieu, le Messager d'Allah a dit : « **Ô peuple ! Votre sang et vos biens sont sacrés, jusqu'à ce que vous alliez à la rencontre de votre Seigneur** » (Boukhari, Hajj, 132). C'est pourquoi, si la personne décédée a des dettes, elles sont payées à partir de la totalité de son patrimoine restant après avoir soustrait les dépenses funéraires. La priorité des dettes sur les héritiers est fixé par le verset suivant du Coran : « **- après exécution du testament qu'il aurait fait ou paiement d'une dette** » (an-Nisa, 4/11) (Mawsili, al-Ikhtiyar, IV, 427-428). Si la taraka n'est pas suffisante pour la totalité des dettes, la totalité de la taraka est partagée entre les créanciers au prorata des dettes.

FONDATION

923. **Que faut-il effectuer d'un point de vue religieux pour les biens immobiliers appartenant à une fondation (waqf) et ne figurant pas dans les registres officiels ?**

Il n'est pas conditionnel d'avoir une waqfiyya¹ ou une transcription officielle pour justifier qu'un bien appartient à une fondation (waqf). Si par le témoignage de personnes fiables, il est assuré qu'un bien/endroit a été dédié en guise de fondation, ceci est accepté par la religion. Cependant, il ne faut pas négliger de le faire inscrire dans les registres officiels afin d'empêcher la détérioration de ces biens par des personnes tierces qui se prétendent titulaire. Il n'est pas permis d'utiliser un lieu de fondation dans une intention autre que celle fixée par la fondation, d'en faire don ou bien de le vendre à autrui, mise à part un échange convenable (échange du bien immobilier de fondation avec un autre bien immobilier de même valeur ou d'une valeur supérieure). Au sujet du détournement d'un bien de fondation, il n'y a aucune différence au niveau religieux en terme de responsabilité, qu'il s'agisse d'une personne

¹ Waqfiyya : acte qui détermine les droits des descendants et désigne l'administrateur d'une fondation pieuse

physique ou d'une institution publique. Par conséquent, les personnes ou les autorités compétentes publiques ou privées qui ont destitué un bien de son caractère de fondation, et ceux qui ont eu une négligence et omission à ce sujet ou ceux qui ont fermé les yeux sur cette pratique, sont tout autant responsable au sens religieux. En outre, un bien de fondation ne perd pas sa qualité de fondation à la suite de transactions qui ne respectent pas les conditions d'échange.

Ainsi, les biens immobiliers alloués aux mosquées ou étant attribués à la disposition du public, et qui, en défaut de pas avoir été transcrit préalablement comme fondation, ont été enregistrés ultérieurement comme la propriété de l'état, ne perdent pas leur qualité de fondation. C'est pourquoi les biens immobiliers en question doivent être assignés de nouveau à ce pourquoi ils avaient été alloués. La responsabilité incombe à l'état (public) mais aussi aux personnes étant au courant qu'il s'agit d'une fondation, d'entamer les procédures nécessaires.

Si, malgré les tentatives, la qualité de fondation ne peut être à nouveau assignée et si ce bien immobilier devient la propriété de personnes physiques ou morales par divers moyens, alors, ceux qui ont fait perdre le caractère de fondation du bien seront responsables religieusement. Dans ce cas, les personnes acquérant le bien de fondation par achat ou héritage, doivent faire le nécessaire dans la mesure du possible pour redonner à ce bien son identité réelle.



LA VIE COMMERCIALE





LA VIE COMMERCIALE

LE COMMERCE

924. Y a-t-il une limite dans la marge commerciale ?

L'Islam n'a pas prévu de limite absolue de bénéfice dans les contrats d'achat et de vente ; ceci a été laissé aux conditions du marché. Lorsqu'on avait demandé au Messager d'Allah (s.a.w.) d'intervenir à l'augmentation des prix, il avait dit : « **C'est Allah qui fixe les prix, qui retient et étend et c'est Lui Le Pourvoyeur. Certes, je souhaite rencontrer mon Seigneur sans aucune injustice portant atteinte à la vie et aux biens de quiconque** » (Abu Daoud, Ijara, 15 ; Tirmidhi, Büyû', 73)

D'ailleurs, le Prophète (s.a.w.) n'a pas critiqué Hakim b. Hizam mais il a au contraire prié pour cet évènement : Le Prophète lui remit un dinar pour acheter une bête à sacrifier ou un mouton. Il vendit le mouton à deux dinars puis en racheta un à un dinar (et dans une autre transmission, il acheta deux moutons et en vendit un à un dinar) (Abu Daoud, Buyû', 28 ; Tirmidhi, Buyû', 34).

C'est pourquoi les savants ont déclaré que la limite du bénéfice varie d'une chose à l'autre, et donc qu'on ne peut pas fixer un plafond définitif (Qasani, Badâi', V, 129). Cependant, dans des cas où il y a des abus sur le marché, où les accapareurs qui interviennent sur le marché et lèsent le peuple, notamment où il y a des extrêmes augmentations de prix sur les biens considérés comme les besoins fondamentaux des gens, l'autorité publique est compétente d'intervenir (de taxer) sur les prix (Marghinani, al-Hidaya, VII, 226). Lorsque des prix extrêmes sont constatés, on se base sur les déterminations du jour du marché des experts.

925. Est-il permis de vendre aux non-musulmans des produits prohibés (haram) par l'Islam ?

Dans notre religion, la vente des produits qui sont interdits (haram) de consommer ou utiliser tels que les boissons alcooliques, le porc, le sang coulé, la bête morte et les idoles (al-Ma'idah, 5/3, 90 ; al-An'am, 6/145) est également interdite (Ahmad b. Hanbal, al-Musnad, XXII, 378). Le Prophète (s.a.w.) a énoncé à ce sujet en tant que principe général : « **Si Allah a interdit à un peuple de consommer une chose, Il a interdit de consommer son prix** » (Abu Daoud, Buyû', 66).

Par conséquent, les savants musulmans ont exprimé qu'il n'est pas permis à un musulman de vendre des produits illicites à une personne musulmane ou non. Car le commerce est une opération juridique bilatérale. Ainsi le verdict ne change pas par le fait que le produit est illicite pour une des parties et non pour l'autre. La licéité du commerce pour un musulman est liée à la licéité de l'utilisation produit faisant l'objet du commerce (Ibn Mâza, al-Muhîr, VI, 349).

D'ailleurs, le Prophète (s.a.w.) n'a pas indiqué à ses compagnons de vendre aux non-musulmans les éléments illicites qu'ils possédaient pour en tirer un bénéfice, il leur a demandé de les détruire. Dans ce contexte, le Prophète (s.a.w.) a dit : « Dieu, ainsi que son Messager, interdit les boissons enivrantes, la bête crevée, le porc et les idoles ». On lui demanda : « O Messager de Dieu ! Que dis-tu des graisses des bêtes crevées ? Nous nous en servons pour enduire les navires, oindre les peaux et pour les lampes ». Le Prophète répondit : « Non, cela est illicite » (Boukhari, Buyû', 112). Dans une autre riwaya (transmission), une personne a présenté au Messager d'Allah une petite peau d'eau de vin. Le Messager d'Allah lui dit : « Sais-tu qu'Allah l'a interdit ? » Il a dit : « Non ». Il a ensuite chuchoté à un autre homme. Le Messager d'Allah lui a demandé ce qu'il avait murmuré. Il a dit : « Je lui ai conseillé de vendre cela », sur quoi le Prophète a dit : « En vérité, celui qui a interdit sa consommation en a également interdit la vente ». Sur ce, l'homme a ouvert la peau d'eau jusqu'à ce que ce qu'elle contenait soit renversé (Mousslim, Musaqah, 12).

En conséquence, la vente des produits prohibés par l'Islam par des verdicts absolus n'est pas autorisée même aux non-musulmans. Si une telle chose était permise, le Messager d'Allah aura autorisé la vente aux non-musulmans des produits illicites qui ont selon eux, une certaine valeur économique, mais qui sont illicites pour les musulmans.

926. Est-il obligatoire de transcrire les transactions et accords effectués ?

L'Islam donne de l'importance aussi bien à l'élaboration des actes et contrats de façon claire et précise, de manière à ne laisser place à aucune discussion, mais aussi au fait d'avoir des preuves nettes pour la résolution des litiges probables. Une des raisons la plus importante des conflits rencontrés aujourd'hui dans les opérations commerciales est le non-respect des parties des clauses nécessaires selon la religion, et aussi le fait qu'ils ne parviennent pas à prouver les conditions qu'ils avaient avancées. L'Islam a conseillé d'écrire les opérations commerciales et d'endettement. Dans le Noble Coran, l'importance de transcrire les opérations commerciales est souligné par ce verset : « **Oh les croyants ! Quand vous vous endettez d'une dette à échange déterminée, écrivez-la... c'est plus équitable auprès de Dieu, plus correct pour le témoignage, et plus près de vous épargner le doute** » (al-Baqara, 2/282). Et dans le verset suivant, il est précisé que la confiance est une chose très importante et qu'il ne faut pas procéder à l'abus aussi bien dans les autres domaines que dans celui du commerce : « **Et si l'un à l'autre vous vous en confiez, que celui à qui on a fait confiance restitue bien son dépôt, et qu'il craigne Dieu son Seigneur** » (al-Baqara, 2/283).

L'ordre de transcrire un acte dans les endettements figurant dans le 282ème verset de la sourate al-Baqara, est considéré comme un conseil et non comme une obligation par la plupart des savants (Qurtubi, al-Jâmi', IV, 431). Mais de nos jours où le sentiment de confiance, la droiture et l'honnêteté sont détériorés, il est important de transcrire les opérations et actes commerciales et d'utiliser les moyens qui pourront faire acte de document juridique en cas de litige. A cet égard, bien que ce n'est pas une obligation religieuse, il sera plus convenable que les parties passent à l'écrit les actes et opérations commerciales en se conformant au conseil de Coran.

927. Est-il permis de déterminer différent prix pour un même bien selon les échéances de paiement ?

Il est permis de présenter un bien à la vente avec plusieurs prix selon des échéances. Par exemple, si un bien est présenté à la vente pour 1000 euro au prix comptant, 1500 euro pour une échéance de six mois et 2000 euro pour une échéance d'un an ; et si le client accepte en choisissant une de ces options, alors ce commerce sera valable. En effet, dans

cette pratique le vendeur offre un prix lors du marchandage selon différentes options de paiement, au comptant ou à échéance, et l'acheteur accepte en choisissant une des options. Ainsi, le prix du bien est définitivement déterminé par les parties lors de la conclusion de l'acte. Mais si l'acheteur dit « J'achète » sans choisir une des options et part, cette vente est considérée comme fasid (vicié) car le prix n'est pas déterminé dans l'acte (Sarakhsi, al-Mabsût, XIII, 7, 8; Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, VII, 45).

928. Est-il possible de résilier un contrat sans aucune raison par l'accord commune des parties ?

Selon Islam, l'un des plus importants devoirs d'un musulman, est de tenir sa promesse et de respecter ses engagements. L'achat et la vente deviennent définitif par la conclusion de l'acte et ne peut être résilié unilatéralement, hormis les cas suivants :

a) Les parties peuvent résilier, avec ou sans raison, par consentement mutuel l'acte de commerce qu'ils ont effectué (Marghinani, al-Hidaya V, 150-151). Le Prophète (s.a.w.) a déclaré que celui qui accepte la demande de résiliation d'un acte d'un musulman, verra ses erreurs pardonnés par Allah Tout-Puissant et ses ennuis dissipés le jour du jugement dernier (Abu Daoud, Ijara, 18 ; Ibn Mâjjah, Tijârah, 26). Pour effectuer une résiliation avec l'accord commun, il faut que le bien soit dans son état original du moment de la conclusion de l'acte.

b) Si l'acheteur et/ou le vendeur ont un droit de rétractation, ils peuvent se rétracter dans la durée définie (Marghinani, al-Hidaya V, 32).

c) Si l'acheteur aperçoit un défaut de nature à causer la dévalorisation du bien sur le marché, il peut résilier (Marghinani, al-Hidaya, V, 64 etc.).

d) Celui qui achète un bien sans l'avoir vu, peut résilier son contrat lorsqu'il le voit en utilisant son droit appelé khiyar ar-ru'yat (option de vue) (Marghinani, al-Hidaya, V, 52).

e) Si le produit est vendu à un prix excessif dans le but de tromper, le client peut résilier le contrat (Majalla, art. 357).

La détermination d'un prix excessif est un sujet débattu entre les savants musulmans. Certains savants ont considéré l'achat ou la vente à un prix supérieur à la limite estimée par les experts comme Ghabn al-Fahish (grande tromperie) (Qasani, Badâi', VI, 30; Ibn Nujaym, al-Bahr, I, 171), et d'autres ont considéré comme Ghabn al-Fahish la différence de 5 % pour les biens vendus ordinairement, de 10 % pour les animaux et 20

% et plus pour les biens immobiliers. La Majalla a adopté cet avis (Majalla, art. 165). De nos jours, il faut se baser sur les évaluations des experts.

929. Un client peut-il résilier l'acte de vente d'un produit qu'il a vu après la vente ?

Le client a le droit de résilier l'acte de vente d'un produit qu'il n'a pu voir qu'après l'achat. Ce droit est appelé *Khiyar ar-ru'yat* (l'option de vue). Le Prophète (s.a.w.) a dit « **Celui qui achète une chose sans l'avoir vue a une option au moment où il la voit** » (Bayhakî, as-Sunanu'l-kubrâ, V, 439 ; Darakutnî, as-Sunan, III, 382).

Mais pour que ce droit soit fixé, il faut que le produit faisant l'objet de l'acte soit conforme à la résiliation. Dans le cas où le produit est un bien *al-mithl* (standart / à caractéristique fixe) comme les produits de céréales tels que blé-orge et comme pour une voiture neuve, il sera suffisant d'en voir un seul. Et pour les biens uniques (non standard, variable) comme les animaux ou les voitures d'occasion, on possède le *khiyar ar-ru'yat* (option de vue) pour chaque bien ou chaque produit séparément. Ce droit est valable pour l'acheteur. Si le vendeur vend un produit sans l'avoir vu, il n'a pas ce droit (Marghinani, al-Hidaya, V, 53). Parce qu'il pouvait voir le produit avant de le vendre. C'est pourquoi, il est considéré avoir perdu ce droit.

930. Les parties peuvent-elles émettre une condition permettant la résiliation de l'acte de vente dans un délai déterminé ?

Les parties peuvent émettre comme condition le droit de pouvoir résilier l'acte de vente dans un délai déterminé (ceci est appelé *khiyar al-chart* c'est-à-dire l'option de stipulation/condition suspensive). Cependant, cette situation peut être valable que pour les actes contraignants/lazim, dont la résiliation est possible par accord commun, tels que les actes de vente.

L'imam Abû Hanifa a défini le délai de résiliation de l'achat ou de la vente pour trois jours maximum, en se basant sur le hadith du Prophète où il déclare le délai du *Khiyar* (droit de résolution ou de conformation du contrat) de trois jours (Ibn Mâjjah, Ticaret, 42). Imam Abû Yusuf et Imam Muhammad ont exprimé que les parties pouvaient définir ce délai librement, qu'il n'était pas obligé d'être déterminé (Marghinani, al-Hidaya, V, 35). Dans la Majalla, le deuxième avis a été jugé comme plus approprié en considérant les relations entre les gens, et la clause a été rédigée ainsi : «

Il est permis à l'acheteur ou au vendeur, ou à tous les deux, de stipuler une condition dans l'acte commercial par laquelle il(s) se réserve(nt) le droit de résilier ou de conformer la vente dans un délai déterminé » (Majalla, art. 300)

931. Dans le cas où le vendeur dissimule les caractéristiques du produit ou émet une fausse déclaration, que peut faire le client qui a remarqué ceci après la réalisation de l'acte de vente ?

Dans un acte de vente, toutes les caractéristiques du produit faisant l'objet de l'acte et son prix de vente doivent être connus et expliqués par le vendeur et par l'acheteur. Pour un acte de vente conclu sur une fausse déclaration du vendeur, s'il y a un manque ou un défaut dans le produit qui le rend incompatible avec son but d'achat ou qui dévalorise le produit, ou encore si le produit est plus cher que la norme, le client peut soit accepter le produit acheté sur le prix conclu soit résilier l'acte en renvoyant le produit. Le client n'a pas le droit de demander une réduction en contrepartie du défaut sans avoir renvoyé le produit. Toutefois il est possible de renvoyer le produit en résiliant l'acte, puis de conclure un nouvel acte et d'acheter le produit en question pour un prix moins cher (Marghinani, al-Hidaya, V, 64).

932. Pour un bien acheté, si un dommage est causé à côté du client et que par ailleurs un défaut initial est remarqué, le client peut-il retourner ce bien ?

S'il se produit un deuxième défaut sur le produit à côté (dans la propriété) du client en plus d'un défaut initial, le client ne peut pas retourner ce produit défectueux au vendeur en résiliant l'acte de vente en question. Par contre, le client se fait indemniser pour le dommage subi à cause du défaut initial. Et si le vendeur accepte le produit dans son état défectueux réalisé ultérieurement, le client retourne le produit et se fait rembourser (Marghinani, al-Hidaya, V, 64).

933. Le client possède-t-il le droit de choisir un produit entre les produits qu'il a emmenés avec afin d'en acheter un ?

Le client a le droit de choisir entre plusieurs produits, dont le prix de vente et les caractéristiques figurent sur l'acte de vente. Dans le droit musulman, ce droit est appelé le droit de désignation (khiyar al-ta'yin). Ainsi, quand le client choisit un des produits qu'il a emporté dans ce

but, le commerce est considéré réalisé sur ce produit (Marghinani, al-Hidaya, V, 47).

934. À condition qu'une des parties faisant l'acte donne la différence, est-il permis d'effectuer le troc de deux produits de même nature ?

Lorsque les marchandises qui peuvent être pesées et mesurées et qui sont de même nature (mal ribawi) sont échangées mutuellement, cela doit être fait à quantité égale et au même moment. Sinon le troc réalisé sera une transaction à intérêt. Et l'intérêt est illicite dans l'Islam (al-Baqara, 2/275).

Pour les marchandises qui ne sont pas achetées ou vendues par la pesée et la mesure et dont les grains comportent des différences, la condition d'égalité n'est pas requise. C'est pourquoi, en échangeant des biens et produits de modèles ou valeurs différents, le surplus payé en raison de l'écart de valeur n'est pas compté comme de l'intérêt. Autrement dit, il est permis par l'Islam d'échanger des biens non-identique (al-qiyami) de même nature, sous réserve de payer la différence de prix au comptant (Marghinani, al-Hidaya, V, 182).

935. Est-il permis de changer/faire le troc d'un animal avec un autre animal ?

Lorsque les marchandises qui peuvent être pesées et mesurées et qui sont de même nature (mal ribawi) sont échangées mutuellement, cela doit être fait à quantité égale et au même moment. Sinon le troc réalisé sera une transaction à intérêt. Et l'intérêt est illicite dans l'Islam (al-Baqara, 2/275).

Et pour le troc des biens qiyami (non-standard, variable), on ne recherche pas la condition d'égalité. C'est pourquoi il est permis de changer un animal avec un autre animal de même espèce sous réserve que ce soit fait au même moment ; mais pour un animal d'une autre espèce, l'échange n'est pas obligé d'être réalisé au même moment. Il n'est pas nécessaires que les valeurs des animaux soient égales, et le paiement d'une différence de valeur dans le cas où elles sont différentes, ne porte pas préjudice à la validité de l'acte (Marghinani, al-Hidaya, V, 177 vd.).

936. Peut-on vendre une maison avec la condition d'y résider gratuitement pour une durée déterminée ?

Etant donné que la stipulation d'une condition qui ne fait pas partie des exigences de l'acte, qui n'est pas conforme à l'acte, qui n'est pas devenu une coutume et qui favorise une des parties, n'est pas valable pour les Hanafites, un acte de commerce réalisé de cette manière est considéré comme nul (Marghinani, al-Hidaya, V, 123). En effet, le Prophète (s.a.w.) a interdit la vente conditionnelle (Bayhaki, as-Sunanu'l-Kubrâ, V, 570 ; cf. Boukhâri, Buyu', 73).

Selon les Malikites et Hanbalites, il est permis de stipuler une chose qui n'est pas une exigence de l'acte mais qui n'est non plus pas contraire aux exigences de l'acte (Ibn Rushd, Bidayatu'l-Mujtahid, III, 178-179 ; Ibn Qudama, al-Mughni, VI, 166). En effet, le Prophète (s.a.w.) a souhaité acheter lors d'une guerre le chameau de Jabir bin Abdallah, et quand il a répondu qu'il pourra vendre à condition de monter jusqu'à Médine, le Messenger d'Allah a acheté le chameau en acceptant cette condition (Muslim, Musaqah, 113).

Ainsi, il est autorisé selon les Malikites et Hanbalites qu'une personne vende sa maison à condition d'y résider gratuitement pour un délai déterminé. Etant donné que ce jugement s'est répandu largement de nos jours, on peut dire qu'il n'est pas non plus incompatible avec l'approche des Hanafites.

937. Est-il permis d'effectuer une vente à terme à paiement anticipé (contrat de salam) ?

Dans les actes de vente, l'essentiel est que le bien soit existant. Son paiement peut être soit comptant soit à terme selon l'accord des parties. Mais en raison de l'usage ou du besoin, le Prophète (s.a.w.) a permis dans certains cas la vente à terme du bien, dont le paiement est reçu d'avance. L'acte de commerce réalisé de cette manière est appelé salam ou salaf. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Que celui qui fait crédit sur une chose, le fasse pour une mesure, un poids et un terme connus** » (Boukhari, Salam, 2 ; Muslim, Musaqah, 25).

Le contrat de salam ne peut être appliqué que pour les biens identiques (al-mithl c'est-à-dire les biens qui se trouvent dans le marché et qui sont standart). Pour qu'il soit valable, il faut que le paiement soit comptant, que le type, la quantité et les caractéristiques du bien soient déterminés, que la date de livraison du bien et le lieu -si la livraison nécessite des frais- soient définis. La vente à terme à paiement anticipé (par contrat de salam) des animaux et des biens uniques (al-qiyami

c'est-à-dire les biens introuvables dans le marché, et si trouvés, ayant des prix différents) n'est pas autorisée (Marghinani, al-Hidaya, V, 222 etc.).

938. Est-il permis de faire la vente de fruits et légumes non mûrs?

Les savants musulmans n'ont pas autorisé la vente de fruits et légumes non mûrs, dans un état où les humains et les animaux ne peuvent s'en servir comme aliment en se basant sur l'interdiction appliquée par le Prophète (s.a.w.) à la vente de dattes jusqu'à ce que son fruit devient mûr et d'autres cultures jusqu'à ce que leur bon état se manifeste (Muslim, Buyû', 49).

Quant aux fruits et légumes qui sont en état d'être un aliment pour les humains et les animaux, leur vente avant qu'ils soient mûrs est permise. Car les fruits et légumes dans cet état sont considérés comme utiles et ayant une valeur (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 13).

939. Est-il permis de vendre, tout en gardant une partie, les récoltes, les fruits et légumes se trouvant dans les champs, jardins et sur les arbres ?

Selon un avis de l'école Hanafite, il est autorisé, et selon un autre avis, il n'est pas autorisé, de vendre les fruits sur l'arbre, les légumes dans le jardin ou la récolte dans le champ, en gardant une partie. Dans ce cas, on prend en considération la coutume. Mais si la partie mise de côté concerne certains arbres ou les produits d'une certaine partie du champ, alors cela a été jugé unanimement permis. On peut donner comme exemple, la vente exceptée les fruits d'un certain arbre, les légumes d'une certaine partie du jardin ou les récoltes d'une certaine partie du champ (Marghinani, al-Hidaya, V, 27-28).

940. Est-il permis de vendre la feuille de thé en contrepartie du thé sec, la tomate en contrepartie de la purée de tomate et l'olive en contrepartie de l'huile d'olive ?

Selon le droit musulman, dans le cas d'échange mutuel des biens de même nature, il faut que la quantité soit égale et que l'échange soit réalisé au même moment. Dans le cas où les biens sont de natures différentes, les parties peuvent faire l'achat et la vente comme à leur souhait par consentement mutuel (Abu Daoud, Buyû', 12).

Ainsi, dans le cas de la feuille de thé contre le thé noir, la tomate contre la purée de tomate et l'olive contre l'huile d'olive, il est évident qu'il y a des différences en terme d'utilisation entre ces produits.

De plus, la feuille de thé, la tomate et l'olive se transforment en thé noir, en purée de tomate et en l'huile d'olive suite à certaines transformations en changeant de caractéristiques.

Par ailleurs, l'échange de la feuille de thé en contrepartie du thé noir, de la tomate en contrepartie de la purée de tomate et de l'olive en contrepartie de l'huile d'olive s'est répandue parmi les gens et est devenu *umum balwa* (situation dure à éviter). Dans des tels cas, assurer la facilité dans les échanges commerciaux entre les gens est une des règles générales du droit musulman (*Majalla*, 17-18). D'ailleurs on ne peut pas ignorer la pratique générale (coutume) des gens tant qu'elle n'est pas incompatible avec les textes religieux (*nass*), pour les sujets où il n'y a aucune règle déterminée dans les textes (*Majalla*, art. 36-37).

Par conséquent, il n'y a aucun inconvénient religieux à vendre/échanger la feuille de thé en contrepartie du thé noir, la tomate en contrepartie de la purée de tomate et l'olive en contrepartie de l'huile d'olive sous réserve de déterminer les prix par consentement mutuel et de faire l'échange au même moment. Toutefois il est plus approprié par mesure de précaution d'acheter et de vendre directement sur le prix des produits en question, au lieu de les échanger l'un avec l'autre.

941. Est-il permis de vendre à l'état de semis, les légumes pouvant être récoltés alors que leur racine reste fixe tels que la tomate ou l'aubergine ?

La vente des fruits et légumes, dont une partie est mûre et une partie à l'état de fleurs, à l'état de semis ou sur la branche, n'est pas permis selon les Hanafites. Car dans ce cas, une partie du produit est présente, l'autre partie n'existe pas encore et il y a incertitude dans la quantité de produit présenté à la vente. D'ailleurs, la partie appartenant au vendeur et celle appartenant à l'acheteur n'est pas définie pendant la récolte. Cependant, afin d'éviter les difficultés, certains savants Hanafites ont autorisé ce type de vente dans les produits comme les fruits et les aubergines, en conformant les produits absents à ceux présents. D'autre part, l'imam Muhammad a permis la vente de rose étant donné qu'il s'agit d'un produit qui pousse successivement (*Mawsili*, *al-Ikhtiyar*, II, 14). Lors de la vente de tels produits, le meilleur est de vendre, non le produit seul,

mais le produit avec son semis (Marghinani, al-Hidaya, V, 28). La vente de tels produits est jugée permise dans la Majalla (Majalla, art. 207).

942. Quel est le verdict religieux de cultiver et faire le commerce des plantes pouvant être utilisées également à but malsain, tel que l'anis, le pavot, le cannabis?

Toute chose, dont la consommation et l'utilisation sont permises, est également permis d'être vendue. Donc, au sens religieux, il n'y a aucun inconvénient à produire et faire le commerce de manière licite des produits qui ne sont pas illicites. Même si ces produits sont utilisés discrètement et indirectement dans des opérations illicites par les acheteurs, bien qu'ils aient été vendus aux personnes ou institutions faisant des affaires dans des domaines halal, le producteur n'a aucune responsabilité à cause de ces opérations (Zaylai, Tabyîn, VI, 28). Cependant, vendre consciencieusement ces produits à des personnes qui vont les utiliser dans la production de substances illégales, reviendrait à soutenir et à répandre l'illicite (le haram), ainsi il faut s'abstenir de ce genre de gain (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj, II, 51; Ibn Rushd al-Jad, al-Bayân wa't-tahsil, IX, 394-395; Shamsuddin Ibn Qudama, ash-Sharhu'l-Kabîr, IV, 306). Allah Taala a dit dans le Coran : « **Entraidez-vous dans la charité et la piété, et ne vous entraidez pas dans la péché et la transgression** » (al-Ma'idah, 5/2).

Par ailleurs, si un quelconque produit est utilisé quotidiennement pour la production d'une substance presque totalement illicite, il est considéré comme risqué selon la religion étant donné que la production et la commercialisation de ce produit sera probablement un soutien à l'illicite. La vente et la production de pavot et des produits similaires pour la production de stupéfiant est illicite (cf. Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, X, 35; Zuhaylî, al-Fiqhu'l-Islâmî, VI, 166). Mais il n'y a pas d'inconvénient à les cultiver et vendre afin d'être utilisé dans la fabrication de médicament. S'il y a une décision rendue et des quotas précisés par l'Etat au sujet de la culture des produits en question, il faut se conformer à ces règles.

943. Est-il permis d'acheter des biens soumis à une vente judiciaire ?

Il peut être nécessaire de vendre les biens du débiteur dans le but de protéger les droits du créancier. Le Prophète (s.a.w.) avait vendu les biens de Muadh b. Jabal, qui ne parvenait pas à payer ses dettes (Bayhakî, as-Sunanu'l-Kubrâ, VI, 80). Quand il était calife, Omar avait ordonné

de partager, entre ses créanciers, les biens d'une personne qui avait fait faillite en faisant du commerce sur le chemin du Hajj (Muwattâ, Wasayah, 8).

Il n'y a aucun inconvénient à acheter les biens saisis qui sont vendus contre leur valeur du marché ou pour un prix proche de cette valeur. Si le bien saisi est vendu à un prix très bas de sa valeur ; Ibn Âbidîn des Hanafites a expliqué que l'acte de vente sera annulé (Ibn Âbidin, Raddu'l-Muhtar, VII, 247), et Nawawi, un savant chafiite a déclaré que cet acte reste valide, toutefois l'achat de ce bien sera makrouh) (Nawawi, Rawdhatu't-Tâlibîn, III, 420). Car la vente, à un prix très inférieur de leur valeur, des biens saisis reviendrait à profiter de la faiblesse du débiteur. C'est pourquoi il sera plus judicieux d'acheter un bien saisi en moyennant un prix qui permettra de réduire le préjudice du débiteur.

944. Est-il permis dans le but de faire du commerce d'élever et de vendre des porcs ?

Notre religion a fixé certaines règles afin de protéger l'humain contre les dommages physiques et moraux ; c'est pourquoi, elle a interdit les choses sales, mauvaises et nuisibles, et a rendu halal celles qui sont propres, bonnes et utiles (al-Baqara, 2/168, 173 ; al-A'raf, 7/157). Dans le Noble Coran, il est explicitement exprimé que le porc est sale et que sa consommation est illicite (haram) dans le verset : « **Il vous interdit la bête morte et le sang et la viande de porc et ce sur quoi on a invoqué quelque autre que Dieu...** » (al-Baqara, 2/173 ; al-Ma'idah, 5/3 ; al-An'am, 6/145 ; an-Nahl, 16/115). Bien que dans ce verset il est question de l'illicéité (haram) de la viande de porc, les savants musulmans considérant ensemble le mot « rijs (souillure) » figurant dans le 145ème verset de la sourate al-An'am et l'expression « ... (Allah) leur interdisant les (choses) mauvaises... » dans le 157ème verset de la sourate al-A'raf, ont déclaré que ce n'est pas seulement la viande mais aussi toutes les parties du porc qui étaient sales (Qasani, Badâi', V, 142, 305).

Le Prophète (s.a.w.) a déclaré que la vente d'alcool, de la bête morte, des statues et du porc était absolument interdit par Allah et son Messenger (Boukhâri, Buyû, 112). En s'appuyant sur ces versets et hadiths, les savants ont déclaré que le porc n'est pas, pour les musulmans, un bien mutaqaawim (chose acceptée comme un bien et non interdit par la religion), et une chose qui n'est pas considéré comme un bien ne pourra pas devenir la propriété d'un musulman, et de ce fait, elle ne pourra faire l'objet d'un acte, c'est pourquoi sa vente sera nulle et son commerce

illicite (Qasani, Badâi', V, 142, 305 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 52 ; Ibn Abdilbar, al-Kâfi, II, 675 ; Ibn Rushd, Bidaya, III, 146). Ainsi, il n'est pas permis d'élever ni de vendre du porc. Le gain obtenu par la production ou le commerce de porc n'est pas halal.

945. Est-il permis d'acheter et de vendre les intestins du porc dans la production de saucisse ?

Autant qu'il est illicite, tant qu'il n'y a pas de contrainte (adh-dharrâ), de manger, de boire, de porter et d'utiliser tout produit dérivé du porc, sa vente est tout autant interdite aux musulmans comme aux non-musulmans (Qasani, Badâi', V, 305 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 52 ; Ibn Abdilbar, al-Kâfi, II, 675 ; Ibn Rushd, Bidaya, III, 146). Le gain obtenu par leur vente est haram (illicite). C'est pourquoi il n'est pas permis d'acheter ou de vendre les intestins du porc dans la production de saucisse, même s'il est destiné aux non-musulmans.

LOYER

946. Est-il possible que l'une des parties résilie le contrat de loyer ?

Le contrat de location étant contraignant pour les deux parties, il ne peut être résilié unilatéralement sans motif valable ou sans le consentement de l'autre partie. Pour résilier l'acte ; le locataire doit avoir une excuse valable comme la faillite, la nomination dans une autre ville, la démission, le changement d'emploi ou si le bien loué n'est plus conforme à l'objectif de location (cf. Marghinani, al-Hidaya, VI, 331, 333, 334) ou bien il faut le consentement et l'accord des deux parties. Cependant, si l'excuse n'est pas évidente ou bien si elle est discutable, le contrat ne peut être résilié que par le jugement du tribunal. Dans ce cas, la partie résiliant le contrat par la décision du tribunal, n'est pas responsable de l'aspect financier (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 148).

947. Une personne peut-elle, sans l'accord de son propriétaire, louer ou mettre à disposition d'une tierce personne le bien mobilier ou immobilier qu'elle a loué ?

Les parties doivent se conformer aux conditions stipulées dans le contrat de loyer. Ainsi, si le propriétaire a déterminé l'objet d'utilisation de son bien et s'il a stipulé de ne pas louer le bien aux tierces personnes, le locataire doit respecter cette condition. Mais si l'objet d'utilisation du

bien mobilier ou immobilier comme la maison, le magasin, le dépôt, le moyen de transport, n'est pas déterminé explicitement dans le contrat de loyer, alors ce contrat de loyer reste valide et la coutume de la société est prise en considération. Si dans la coutume le locataire peut donner en location à une tierce personne, ou si la coutume permet au locataire d'en faire usage à son souhait, alors celui-ci peut donner en location aux tierces personnes un bien qu'il a lui-même loué ou il peut même le mettre à disposition aux autres sans demander aucun prix supplémentaire (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 124). De nos jours, la coutume veut que le bien loué ne soit utilisé que par le locataire. Il faut prendre la permission du propriétaire pour le transfert à autrui.

948. Si, dans un contrat de location (ijara), la durée ou le prix n'ont pas été déterminés, comment les parties doivent-elles se comporter ?

Le contrat de location (ijara) peut être conclu annuellement ou bien mensuellement, hebdomadairement voire quotidiennement. Si la durée n'est pas déterminée lors de la conclusion du contrat, on peut se baser sur la coutume pour le début et la fin. Par exemple, quand on loue un champ pour la culture de blé, la saison de semis et de récolte de cette année est considérée comme la durée du contrat. Faute de quoi, le contrat devient nulle étant donné que la durée n'est pas déterminée.

Dans le cas où le prix n'est pas déterminé, le contrat (ijara) devient nulle. Quand le contrat de location devient nul, si le locataire a bénéficié du bien loué, il doit payer un loyer équivalent (prix du marché) (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 137-138). Si le bien n'est pas utilisé, le contrat peut être résilié.

949. Est-il permis de donner un acompte en contrepartie d'un bien loué ?

Selon les Hanafites, tant qu'il ne fait aucune erreur et qu'il ne se comporte pas de façon contraire aux conditions avancées par le propriétaire du bien, le locataire n'a pas l'obligation d'indemniser le dommage futur qui se produira sur le bien loué. C'est pourquoi, il n'est pas permis au propriétaire du bien de prendre comme gage sous le nom d'acompte une chose pouvant être interprétée comme un gage (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 128 ; Majalla, art. 710). Selon les Malikites, il est permis de prendre un gage dans les contrats de location (Ibn Rushd, Bidayatu'l-Mujtahid, II, 273).

Comme la location des biens mobiliers et immobiliers est devenue, de nos jours, une activité économique importante, que le sujet

est propice aux abus et en raison de la dégradation du sentiment de confiance, on peut dire en se pliant à l'avis des Malikites qu'il est permis au propriétaire du bien de prendre un acompte.

950. Une personne qui a loué une maison pour une certaine durée et a effectué le paiement en avance, mais qui a dû partir avant la fin de la durée déterminée, peut-elle se faire rembourser les loyers des jours non habités ?

Le contrat de location est contraignant pour les deux parties. Il ne peut être résilié unilatéralement avant la fin du délai de location. C'est pourquoi, la personne qui a loué une maison pour une certaine durée en payant en avance, mais qui a quitté celle-ci avant la fin de la durée, est obligé de payer la totalité du loyer même si elle ne réside pas dans la maison après avoir reçu la clé (Marghinani, al-Hidaya, VI, 273), elle ne peut pas non plus se faire rembourser des jours non habités si elle quitte la maison plus tôt. Si le loyer n'a pas été payé en avance, le locataire doit quand même payer le loyer des jours qu'il n'a pas habité pour la période convenue. Cependant, si le propriétaire du bien donne le bien en location à quelqu'un d'autre après un certain temps, il peut prendre seulement le montant de la période où le bien est resté vide. Si le loyer de la partie restante était payé en avance par le locataire précédent, il sera renvoyé à lui.

951. Dans le cas où en raison d'une sécheresse, d'une pluie de grêle, d'une inondation il n'y a pas eu de récoltes dans un champ loué, faut-il tout de même payer un loyer au propriétaire du champ ?

Si on ne peut pas obtenir de récolte dans un champ loué en raison d'une catastrophe naturelle comme la sécheresse, la grêle, l'inondation, l'invasion de criquets, selon les écoles Chafiite et Hanbalite, le contrat de location ne peut être résilié et on ne peut non plus faire de réduction (Shirbini, Mughni'l-Muhtâj, II, 456 ; Shamsuddin Ibn Qudama, ash-Sharhu'l-Kabîr, VIII, 63-64). Et selon les Hanafites, le loyer n'est pas prélevé pour les champs arrosés par l'eau de pluie, lorsqu'il y a une catastrophe naturelle empêchant la récolte en raison de sécheresse ou coupure d'eau du moulin, etc., parce qu'il n'y pas eu moyen de bénéficier du champ. (Marghinani, al-Hidaya, VI, 327). Si la récolte est dévastée par les criquets après avoir cultivé le champ ou si une autre catastrophe se produit ; le loyer pour la période allant jusqu'au moment de la catastrophe est versé. Et après la catastrophe, s'il

y a possibilité d'obtenir une autre récolte en cultivant le champ à nouveau, le loyer de la période restante est payé aussi. S'il n'y a pas possibilité d'obtenir une autre récolte en cultivant le champ à nouveau, le loyer de la période restante n'est pas payé (Ibn Âbidîn, al-Uqûdu'd-Durriyya, II, 113-114).

PRÊT (QARD)

952. Est-il possible de donner de l'or en prêt/qard ?

L'or est un bien mithl (bien identique, standard). C'est pourquoi il est permis de donner en prêt (qard) de l'or en faisant attention à son nombre, carat et sa pesée. Et au remboursement, il faut donner l'équivalent (mithl) exact de ce qui a été emprunté. Par ailleurs, si les parties l'acceptent, la dette de l'or peut être remboursée en argent (monnaie).

953. Est-il permis de recevoir l'indemnisation financière attribuée au débiteur qui n'a pas remboursé sa dette dans le délai estimé ?

Le débiteur qui n'a pas remboursé sa dette dans les délais impartis, bien qu'il avait l'opportunité de payer, est moralement responsable et il mérite le châtement de l'au-delà. Le Prophète (s.a.w.) a dit ainsi sur le sujet : « **Le retardement du riche à s'acquitter de ce qu'il doit payer est une sorte d'injustice** » (Boukhâri, Hawâlât, 1).

Selon le droit musulman, s'il y a une dette stable au compte d'une personne et qu'elle s'abstient de la payer, cette personne peut être obligée par les autorités compétentes à payer la dette. Les savants se basent sur les hadiths du Prophète (s.a.w.) pour l'exécution d'une telle punition (Voir Boukhâri, Istiqrâdh, 13). Si à cause du retard de remboursement du débiteur, le créancier subit un dommage - à cause de la perte de la valeur de l'argent par exemple -, il se fait indemniser selon le taux d'inflation. Mais dans le cas où le débiteur justifie qu'il est en difficulté financière, les autorités compétentes lui donne un délai déterminé afin qu'il puisse payer sa dette. Ce cas ne constitue pas un obstacle au créancier pour demander son droit légal (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 221).

954. Est-il autorisé de payer un surplus lorsqu'on rembourse une dette prélevée d'une caisse d'entraide ?

Il est permis que les gens mettent en place des « caisses d'entraide » pour des emprunts (qard) à court terme sans intérêt afin de financer leurs besoins. Il n'y a aucun inconvénient si les adhérents de cette caisse

empruntent (qard) en cas de besoin, jusqu'à plusieurs multiples de leur primes accumulées et remboursent dans le terme déterminé. Cependant, tout revenu ou surplus déterminé à l'avance en contrepartie du prêt (qard) et versé pendant le remboursement est interdit car ceci est un intérêt (Qasani, Badâi', VII, 395).

955. Est-il permis de rembourser une dette dans une monnaie différente que celle empruntée figurant dans l'acte de vente ou d'endettement ?

La plupart des savants ont jugé comme permis le remboursement d'une dette par une autre monnaie que celle déterminée –par exemple, le remboursement en argent de la dette empruntée en or-, dans une vente à terme ou un contrat d'endettement (Sarakhsi, al-Mabsût, XIV, 2-3 ; Ibn Qudama, al-Mughni, VI, 107 ; Ibn Rushd, Bidayatu'l-Mujtahid, II, 200).

Par conséquent, à condition qu'il ne soit pas stipulé au début et que les parties sont consentantes, il est possible de rembourser, par exemple, 1000 euro qui faisait l'objet d'une vente à terme ou bien d'un contrat de dettes (qard), par une autre monnaie en se basant sur le cours du jour de paiement.

INTÉRÊT, CRÉDIT, CARTE DE CRÉDIT, BOURSE ET ASSURANCES

956. Pour les achats effectués avec une carte de crédit, la commission que prélève la banque aux entreprises en contrepartie des services qu'elle offre, est-elle considérée comme de l'intérêt?

Le montant reçu en contrepartie d'une affaire, d'un service ou d'un bien est halal. Les banques offrent un service via les cartes de crédit qu'elles donnent. Ainsi, en contrepartie des services qu'elle offre, la somme prélevée par la banque sous le titre de commission pour les achats effectués avec la carte de crédit, selon le contrat conclu, ne peut pas être considéré comme de l'intérêt.

957. Est-il permis d'utiliser des cartes bancaires prépayées ?

La carte bancaire prépayée est un service offert par les institutions financières/bancaires. En vertu de ce service, le client peut dépenser quand il veut pour ses dépenses, la somme qu'il a au préalable chargée

sur sa carte prépayée. Et tant qu'il n'a pas recharger la carte, il ne peut l'utiliser.

Il n'y a aucun inconvénient à utiliser les cartes bancaires prépayées qui ne sont pas sujets à de l'intérêt ou ne sont pas un moyen pour des transactions à intérêt.

Il est compris que les cartes bancaires prépayées sont mises en service dans une réglementation déterminée et qu'elles rendent service dans le cadre des conditions stipulées par chaque institution. Par exemple, l'institution X ne demandant aucun frais pour le rechargement de la carte, l'institution Y peut demander des frais pour cela ou bien l'institution X peut donner la carte à 5 euro, tandis que l'institution Y à 10 euro.

Les frais prélevés par l'institution dans la vente initiale de la carte au client, ou dans l'utilisation ou le rechargement de la carte, sont considérés dans le cadre de des frais de service.

958. Est-il permis d'acheter de l'or avec une carte de crédit ?

On appelle sarf le change d'or, d'argent, de devises, d'euro etc... Dans le contrat de sarf, les valeurs/contreparties doivent être au comptant. Sans cela, c'est-à-dire dans le cas où une des valeurs est à crédit, l'opération réalisée se transforme en une opération à intérêt (Riba an-Nasia)². Ainsi, étant donné que la vente de l'or à crédit sera de l'intérêt même si on n'impute pas une différence pour les échéances, il n'est pas permis. Le Prophète (s.a.w.) a dit : « **De l'or contre de l'or, de l'argent contre de l'argent, du blé contre du blé, de l'orge contre de l'orge, des dattes sèches contre des dattes sèches, du sel contre du sel : quantité égale contre quantité égale, main à main. Celui qui donne un surplus ou prend un surplus tombe dans l'intérêt ; et si ces articles sont de catégories différentes, alors vendez à votre guise à condition que l'échange se fasse en main propre** » (Boukhâri, Buyû', 74-82 ; Mouslim, Musâqât, 81 ; Tirmidhi, Buyû', 23)

On peut avancer diverses opinions au sujet de la vente de l'or par carte de crédit. Dans le cas où l'institution (banque) titulaire de la carte verse au même moment sur le compte du vendeur la somme de la vente réalisée avec la carte de crédit, on peut dire que l'achat réalisé sera valable, donc il ne s'agira pas de Riba an-Nasia (crédit avec intérêt). Dans le cas où le prix d'or n'est pas transféré tout de suite sur le compte du

² Riba an-Nasia : vente ou échange d'un bien contre un autre de même nature avec un surplus.

vendeur et est payé ultérieurement, alors cette opération ne sera pas permise puisque la condition du contrat de change précisée ci-dessus n'a pas été respectée et parce qu'il est question de vendre de l'or avec un crédit d'argent. De toute façon, il est certain qu'il sera plus judicieux et astucieux de procéder à l'achat et vente de l'or par paiement comptant, de s'abstenir des choses douteuses en tant que musulman et d'acheter de l'or ou de devise par paiement comptant.

959. Dans les achats effectués en plusieurs fois avec la carte de crédit, est-il permis de payer une somme supérieure du prix au comptant ?

Tout comme il est permis de vendre un bien au comptant, il est également autorisé de le vendre à terme ou à crédit. Il n'y a aucun inconvénient selon la religion à vendre un bien au comptant ou en plusieurs fois selon diverses mensualités, de manière à conclure un acte de vente après avoir choisi une des propositions de vente.

Ce qui importe dans l'échange, est que le prix de vente soit déterminé au moment où le marchandage est fini et que le contrat soit fixé sur ce prix (Sarakhsi, al-Mabsût, XIII, 8). Il n'y a aucun inconvénient si le prix de vente au crédit est supérieur au prix comptant, sous réserve de respecter ces conditions. Cependant, après la conclusion de l'acte, le réajustement de la dette qui était au prix comptant à un prix en crédit, par un tiers tel que les banques ou les institutions financières, n'est pas permis car il s'agit alors d'une transaction avec intérêt.

960. Le plan d'épargne-retraite individuel est-il autorisé ?

Le point le plus important et le plus délicat au sens religieux au sujet du plan d'épargne-retraite individuel est le fait de savoir où et comment seront investis les économies. La licéité d'un revenu est lié à la licéité de la source et de la méthode de celui-ci. C'est pourquoi, l'employeur doit s'abstenir des domaines et opérations considérées illicite par l'Islam au sujet de la rentabilisation des économies.

Il est le droit naturel des employés de vouloir que leurs économies soient traitées conformément à leur croyance et leur valeur. Dans ce contexte, les employés doivent demander que leurs économies soient investies dans des domaines licites.

Ainsi le plan d'épargne-retraite individuel est permis dans le cas où les économies sont investies dans des domaines licites selon la religion ; sinon il n'est pas permis.

LES QUESTIONS ACTUELLES LIÉES AU COMMERCE

961. Est-il permis d'encaisser, avant la date d'échéance, des chèques, des billets à ordre ou des autres titres de valeur en leur appliquant une réduction de valeur ?

Si le créancier déclare à son débiteur qu'il va renoncer à la partie restante dans le cas où il paie une partie déterminée du montant dû avant son terme, et si le débiteur respecte cette condition et paie cette partie en question, la réduction imputée sur la créance est alors permise. Mais si les parties réalisent le paiement et la réduction en les faisant objet de marchandage, alors cette transaction n'est pas permise car il est question ici d'acheter le terme contre de l'argent (Marghinani, al-Hidaya, V, 173 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 17).

Il n'est pas permis que le créancier cède à un prix plus réduit aux tierces personnes les chèques ou billets à ordre avant leur terme dans le but d'encaisser la contrepartie (escompter un effet de commerce). Car il s'agit de l'échange d'un dépôt bancaire de même genre contre une monnaie liquide de plus faible valeur. Cette opération est considérée comme « Riba al-Fadl »³ (Marghinani, al-Hidaya, V, 180-181; Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 73).

962. L'acompte est-il permis? Faut-il rembourser l'acompte lorsque l'accord est annulé ?

L'acompte est un pré-paiement versé par le client lors de la conclusion d'un contrat de vente ou de location à condition d'être déduit du prix total dans le cas de l'accomplissement du contrat et à condition de passer sur le compte du propriétaire en cas de renonciation du client.

Il n'y a aucun désaccord au sujet de la validité du contrat conclu avec la condition de redonner l'acompte au client dans le cas où ce dernier renonce à l'achat (Ibn Juzay, al-Qawânîn, p. 408). Le contrat conclu avec une clause stipulant le non-renvoi de l'acompte, c'est-à-dire le transfert de l'acompte au vendeur dans le cas où le client renonce au contrat, n'est

³ Riba al-Fadl : échange de produits sans retard mais avec des quantités différentes.

pas permis pour la plupart des savants. Les Hanafites ont considéré un tel contrat comme *fasid* (vicié), les Chafiiites et les Malikites comme *batil* (nul). Parce que selon eux un tel contrat contient une condition *fasid* et une incertitude et d'ailleurs cause un gain injuste. C'est pourquoi le vendeur doit renvoyer au client l'acompte en cas de résiliation du contrat (Sanhûrî, *Masâdiru'l-Haq*, II, 93-94). De plus, les savants musulmans adhèrent à cet avis mentionnent une *riwaya* du Prophète (Muwatta, *Buyu'*, 1 ; Abu Daoud, *Buyu'*, 69) où il interdit la vente avec acompte (Sughdî, *an-Nutaf*, I, 472-473 ; Dardîr, *ash-Sharhu'l-kabir*, III, 63 ; Zakariyyâ al-Ansârî, *Asna'l-matâlib*, II, 31 ; Zuhaylî, *al-Fiqhu'l-Islâmî*, IV, 449).

Par contre, des savants parmi les compagnons et *tabi'in* tels que Abdullah b. Omar, Zayd b. Aslam, Mujahid et Hasan Basrî ainsi que la majorité des Hanbalites ont permis la vente avec acompte. Les défenseurs de cet avis ont justifié leur point de vue en avançant que la *riwaya* interdisant la vente avec acompte était faible, que l'essentiel dans les contrats était la licéité et qu'il fallait respecter les conditions dans la mesure du possible, et qu'à l'époque du califat d'Omar, le préfet de la Mecque Nafi' b. Abdulharith avait réalisé une affaire avec Safwan b. Umayya dont l'acompte au calife (Boukharî, *Khusûmât*, 8).

Certains Hanbalites ont stipulé de déterminer un délai où les contrats à acompte deviendront effectifs ; ils ont déclaré que, dans le cas où le client renonce durant ce délai, l'acompte passera à la propriété du vendeur (Mustafa Suyufî, *Matâlib*, III, 78). L'Académie du Fiqh au sein de l'Organisation de la Coopération Islamique (*Majmau'l-Fiqhi'l-Islâmî*) a adopté l'avis qui favorise la permission des opérations avec acompte, hormis les contrats de *salam* ou de *sarf* où l'une des parties ou toutes les deux doivent délivrer au comptant (*Majallatu Majma'i'l-Fiqhi'l-Islâmî*, VIII/1 [1994], p. 793 ; Zuhaylî, *al-Fiqhu'l-Islâmî*, IV, 449).

Les traditions et pratiques des musulmans qui ne sont pas opposées aux textes religieux sont en général considérées comme permis. De nos jours, les opérations avec acompte sont devenues une nécessité du commerce et un usage quotidien des entrepreneurs, notamment dans certains secteurs. Le Prophète (s.a.w.) a conseillé aux musulmans de respecter leur engagement dans la mesure où il ne rend pas licite (*halal*) une chose illicite (*haram*) et le contraire (Tirmidhi, *Ahkam*, 17). L'école Hanafite a aussi validé les contrats de vente conclus avec des conditions qui ont une certaine validité dans la tradition et les pratiques de la société sous réserve de ne pas être en opposition avec les textes religieux (*Majalla*,

art. 188). Il est constaté que l'avis selon lequel l'acompte reste chez le vendeur au cas où le contrat ne devient pas définitif dans le délai déterminé, n'est pas en opposition avec ces principes, au contraire stipuler le renvoi de l'acompte au client rend insignifiant la pratique de l'acompte. Par conséquent, le contrat de vente avec acompte est autorisé si : le délai durant lequel le contrat deviendra définitif est déterminé dès le début ; si toutes les deux parties consentent à la pratique de l'acompte et si le contrat n'est pas un contrat de salam ou de sarf dans lesquels au moins une des deux valeurs (prix, bien, contrepartie) est délivré au comptant.

963. Est-il permis de vendre des cartes de réduction client ?

La personne procédant à ceci conclut différents contrats avec certaines enseignes et entreprises ; elle prend la garantie d'avoir des réductions pour les clients qu'elle va envoyer ; elle paie des charges pour faire tourner l'entreprise, le personnel et l'équipement afin de réaliser cette activité et de la rendre permanente et productive ; en bref elle rend service à ses clients. Le client qui détient cette carte en payant un prix, achète en effet le droit de bénéficier de ce service, la carte n'existe qu'en guise de symbole et signe.

La personne ou l'entreprise procédant à cette activité, travaille en quelque sorte pour le client qui va acheter cette carte, autrement dit ses clients 'achètent' le service qu'elle offre. La carte donnée au client contre ce prix est la manifestation de ce service potentiel.

A condition que le service rendu par l'entreprise ne soit contraire aux principes religieux, il n'y a aucun inconvénient, dans la religion, à vendre des cartes de réduction, dont les principes d'application figurent ci-haut.

964. Est-il autorisé (halal) de télécharger et d'utiliser des programmes, des logiciels, des livres, de la musique et autres sur internet ?

Toute chose, toute attitude et tout comportement qui reviendraient à usurper le travail d'un autre, déclenche une responsabilité dans le droit des autres. Et cette responsabilité ne s'accomplit pas tant qu'on ne rend pas son droit à son titulaire ou tant qu'on ne se fait pas pardonner.

L'Islam accorde beaucoup d'importance à l'effort, au travail et s'oppose au gain injuste. Dans le Noble Coran, il est dit : « **et qu'en vérité, l'homme n'a rien que ce à quoi il s'efforce** » (an-Najm, 53/39). Le Prophète

(s.a.w.) a exprimé dans divers hadiths le mérite du travail. Dans un de ses hadiths, il a dit : « **La meilleure nourriture est celle que l'on acquiert au moyen du travail de sa main. Le Prophète Daoud (paix sur lui) vivait du produit de sa main** » (Boukhâri, Buyû', 15).

De nos jours où le développement technologique est à sa pointe, le travail humain se manifeste dans des formes et milieux très différents, et les violations de droit et de travail se manifestent tout autant dans diverses formes. Ces violations de droit sont également présentes dans le domaine de l'électronique et de l'informatique. De tels comportements injustes n'usurpe pas seulement le droit des individus mais découragent également les gens qui travaillent dans ce domaine quant à développer de nouveaux produits. Et ceci se transforme en violation de droit public dans un sens plus large.

Par conséquent, il n'est pas permis d'acquérir et d'utiliser sur Internet tout programme, logiciel, livre, musique etc. qui sont le fruit d'un travail humain, sans la permission des intéressés.

965. Est-il permis selon la religion d'utiliser une "marque", d'en faire son commerce, et d'en faire des profits sans l'accord de son propriétaire?

Toute chose, toute attitude et tout comportement qui reviendraient à usurper le travail d'un autre, déclenche une responsabilité dans le droit des autres. Et cette responsabilité ne s'accomplit pas tant qu'on ne rend pas son droit à son titulaire ou tant qu'on ne se fait pas pardonner.

L'Islam accorde beaucoup d'importance à l'effort, au travail et s'oppose au gain injuste. Dans le Noble Coran, il est dit : « **et qu'en vérité, l'homme n'a rien que ce à quoi il s'efforce** » (an-Najm, 53/39). Le Prophète (s.a.w.) a exprimé dans divers hadiths le mérite du travail. Dans un de ses hadiths, il a dit : « **La meilleure nourriture est celle que l'on acquiert au moyen du travail de sa main. Le Prophète Daoud (paix sur lui) vivait du produit de sa main** » (Boukhâri, Buyû', 15).

Par conséquent, l'utilisation sans permission d'une marque déposée, qui a obtenu un certain prestige dans la société en fournissant de l'effort et du travail, est incompatible avec l'éthique de l'Islam puisqu'il s'agit d'une violation des droits des autres et d'une tromperie. Par ailleurs, il n'est pas permis par la religion de faire des gains injustes par ce moyen.

966. Est-il permis de faire des achats en leasing (location financière) ?

Le leasing (location financière) est un mode de financement à moyen terme qui consiste à louer, via un contrat de location, des machines, des équipements, des moyens de transport et des biens similaires aux entrepreneurs qui en ont besoin, et à la vente de ces biens pour un prix déjà déterminé à la fin de la durée de location. Autrement dit, le leasing promet à celui qui souhaite acheter un bien, de d'abord lui mettre à disposition ce bien par location pour un délai déterminé puis de le vendre pour un prix réduit à la fin du délai. Dans ce système, le principe est de vendre le bien à crédit, la propriété reste en main jusqu'à la fin du crédit et la vente se réalise par après. Bien que cette opération, qui stipule la condition de vendre le bien au locataire à la fin du contrat, a été reçue par la négative par les juristes musulmans en raison de l'interdiction par le Prophète (s.a.w.) des ventes conditionnelles (Tabarâni, al-Mu'jamu'l-Awsat, IV, 335, voir aussi Boukhâri, Buyu', 73), étant donné qu'une coutume s'est formée à ce sujet en raison du besoin social, et d'autre part que cette pratique a été considérée selon certains savants plutôt comme un nouveau contrat né de l'union de la vente et de la location et non comme une vente conditionnelle, les opérations réalisées en leasing (location financière) sont permises.

LES AUTRES CONTRATS

967. La prime de banque est-elle autorisée ?

Les institutions et établissements publics peuvent recevoir les revenus et salaires de leurs employés au moyen d'une quelconque banque conventionnelle. Les primes données par les banques aux institutions et établissements ou aux employés pour avoir travaillé avec eux, ne ressemblent pas totalement à des opérations usuraires (intérêt), mais ne sont pas non plus entièrement dénué de doutes.

Par conséquent, il sera convenable que ceux qui parviennent à subvenir à leurs besoins fondamentaux, ne dépensent pas cette prime pour eux-mêmes et leurs proches dont ils ont la charge ; il sera plus convenable de la donner aux nécessiteux.

968. À qui appartiennent les frais de retour d'un bien emprunté ?

Les frais de retour d'un bien emprunté incombent à l'emprunteur. Au sujet de savoir comment retourner le bien emprunté, les pratiques coutumières sont valables. Si on ne respecte pas ces règles, il faut indemniser les dommages que subira le bien emprunté (Marghinani, al-Hidaya, VI, 237 ; Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 558). Car le verdict déterminé par la coutume a le même degré de validité qu'une condition stipulée au début (Majalla, art. 43-45).

969. Une personne qui dispose d'un bien confié, peut-elle en profiter ?

L'intérêt qui se produit sur un bien confié à quelqu'un, appartient au propriétaire du bien. Par exemple, les choses telles que du lait, de la laine etc. obtenues d'un animal confié appartiennent au propriétaire du bien. Le dépositaire ne peut pas bénéficier de ces produits (Majalla, art. 798). C'est pourquoi, tout comme le dépositaire est chargé de l'indemnisation d'un quelconque dommage que subit le bien confié en raison de son erreur, il est tout autant responsable d'indemniser les dommages qu'il causera à tout profit obtenu de ce bien (Alâuddîn, Takmilatu Raddi'l-Muhtar, II, 473).

970. Une personne qui se charge de la protection d'un bien confié peut-elle exiger une somme en contrepartie de la protection du bien ?

Une personne qui se charge de la protection d'un bien confié, ne peut pas exiger une somme en contrepartie de la protection du bien confié. S'il assure la protection du bien en contrepartie d'une somme, cet acte n'est plus un acte de consignation, il se transforme en un acte de loyer. Dans ce cas les dépenses de retour du bien confié doivent être assurées par le dépositaire (celui à qui on a confié le bien). C'est lui qui est chargé des dommages probables qui auront lieu (Marghinani, al-Hidaya, VI, 219).

971. Un bien confié, peut-il être re-confié à une tierce personne sans l'accord de son propriétaire ?

Le bien confié doit être protégé en personne par le dépositaire ou bien par un des membres de sa famille. C'est pourquoi il n'est pas autorisé de le confier à une tierce personne pour protection sans l'accord de son propriétaire. Si le dépositaire confie le bien à quelqu'un d'autre et s'il un dommage a lieu sur le bien confié, le dommage doit être indemnisé (Marghinânî, al-Hidaya, VI, 212).

Dans ce cas, le propriétaire du bien confié peut se faire indemniser soit par le premier dépositaire soit par le second, selon son gré. S'il se fait indemniser par le premier dépositaire, il ne peut pas faire de demande d'indemnisation auprès de la seconde. S'il se fait indemniser par le second dépositaire, ce dernier peut demander l'indemnisation de la première (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 476). Mais si le dommage s'est produit intentionnellement en raison de la faute du second dépositaire, et si le propriétaire du bien s'est fait indemniser par le premier dépositaire, ce dernier peut demander l'indemnisation du second dépositaire (Majalla, art. 790).

972. Une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit à un prix déterminé, peut-elle vendre cette marchandise à un prix plus élevé ?

Si une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit à un prix déterminé, vend ce bien en faveur de son mandant pour un prix plus élevé et transmet la somme en totalité à son mandant, alors cette opération est autorisée (Qasani, Badâi', VI, 27). Il ne peut pas empocher le surplus obtenu du prix déterminé par le mandant. Cependant, si le mandant lui dit « vends à ce prix, si tu le vends à plus cher, le surplus t'appartient », alors il lui est permis d'empocher ce surplus.

973. Une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit, peut-elle acheter elle-même ce bien ou le vendre à un proche au premier degré ?

Une personne mandatée pour vendre un bien ou un produit ne peut pas acheter ce bien elle-même et elle ne peut pas le vendre à un proche au premier degré, dont elle a la charge, sans l'autorisation de son mandant.

En effet, une personne ne peut pas être le vendeur et l'acheteur d'un bien en même temps. D'ailleurs de telles choses peuvent causer des désaccords et des suspicions (Qasani, Badâi', VI, 312).

974. Une personne est-elle autorisée à prendre de l'argent en contrepartie de se porter garant pour un prêt ?

Le cautionnement est de l'ordre d'une donation. C'est pourquoi il n'est pas permis qu'une caution stipule de recevoir une somme en contrepartie de se porter garant. En effet, recevoir une somme est

incompatible avec l'idée de donation. D'ailleurs, la caution est aussi en position de débiteur étant donné qu'il va payer la dette du vrai débiteur si celui-ci n'y parvient pas. Dans le cas où il récupère une somme contre son cautionnement, alors il est considéré réaliser une opération usuraire (intérêt) (Ibnu'l-Humâm, Fath, VII, 186 ; Dasûkî, Hâshiya, III, 77).

Mais de nos jours, certains savants estiment que dans les cas où il n'est pas possible de trouver une personne qui se porte caution gratuitement, il est permis, en raison de nécessité (dharura) et besoin, de conclure un contrat de cautionnement en contrepartie d'une somme, comme il se fait dans l'offre de prêt du débiteur (cf. "Kefâlet", DIA, XXV, 177).

975. Est-il autorisé de payer des frais lorsqu'on rembourse une dette par virement ?

Si une dette est remboursée par virement ou transfert d'argent, et que des frais s'imposent en raison de cette transaction, le prélèvement d'un montant raisonnable en contrepartie du service fourni est autorisé. En effet, le service fourni dans l'opération de transfert, peut être estimé aussi bien dans le cadre du contrat de procuration que d'un contrat de service. Il est autorisé de percevoir une somme pour tous les deux actes (voir Ibn Juzay, al-Qawânîn, 494 ; Bilman, Qamus, VI, 328).

976. Une personne peut-elle céder sa dette à une autre personne ?

Il est autorisé qu'une personne cède sa dette à une autre personne. En effet, le Prophète (s.a.w.) a dit « **Si l'un de vous est transféré sur un tiers solvable, qu'il accepte (ce transfert)** » (Boukhâri, Hawâlât, 1). Le Prophète (s.a.w.) a également encouragé de soutenir et aider les gens (Boukhâri, Mazâlim, 4 ; Mouslim, Birr, 58). En cas de cession de dette à une autre personne, le débiteur sera libéré de sa responsabilité envers le créancier. Le créancier demande alors sa créance de la personne à qui la dette a été cédée (Mawsili, al-Ikhtiyar, II, 419). Mais si cette dernière a fait faillite et ceci a été constaté par décision du tribunal ou bien si elle refuse que la dette lui a été cédée et que le créancier ne peut pas justifier ceci ou bien si la personne en question meurt après avoir failli, alors dans ces cas la personne à qui la dette a été cédée est libérée de l'obligation de payer la dette et la dette n'est pas demandée de lui mais du débiteur initial (Qasani, Badâi', VI, 18).

Cependant, il n'est pas autorisé de recevoir une somme contre le transfert de dette à quelqu'un d'autre. En effet, il n'est pas autorisé de recevoir une somme en contrepartie des actes portant sur l'entraide (Tabarî, Ikhtilâfu'l-Fuqahâ, 193-194 ; Ibnu'l-Humâm, Fath, VII, 186 ; Dasûki, Hâshiya, III, 77).

977. Est-il permis que l'un des associés fasse un don ou bien prête ou bien donne comme aumône ("zakat") du patrimoine de la société ?

Les associés sont les représentants des uns des autres dans les activités commerciales. Cette procuration ne comprenant pas les domaines hors des activités commerciales, les associés n'ont pas le pouvoir de faire des dons au nom des autres. C'est pourquoi, il n'est pas permis que l'un d'entre eux donne, prête (qard) ou bien fasse aumône (zakat) du patrimoine de la société au nom des autres associés. Car l'objet de l'association est d'assurer un profit pour la société tout en faisant des activités commerciales. Et les opérations citées ne correspondent pas à l'objectif recherché dans une association commerciale (Marghinani, al-Hidaya, IV, 422-423; Qasani, Badâ'i', VI, 71-72).

978. Est-il autorisé ("halal") qu'une personne intermédiaire pour un emprunt auprès de la banque perçoive une commission ?

Il n'est pas considéré licite (halal) qu'une personne ou une entreprise intermédiaire pour un emprunt auprès de la banque perçoive une commission. Parce que le Prophète (s.a.w.) a tenu responsable tous ceux qui donnent ou reçoivent de l'intérêt et aussi tous ceux qui aident aux opérations usuraires que ce soit par la transcription, par le témoignage ou par la représentation (Moulim, Musâqât, 106 ; Abu Daoud, Buyu, 4 ; Ibn Mâjjah, Tijârât, 58).

Si l'emprunt bancaire est sans intérêt et si l'intermédiaire a été employé contre une somme afin de suivre et finaliser ces opérations, il peut recevoir le prix de représentation/orientation en contrepartie du travail et service fournis.

979. Est-il autorisé de louer un bureau à une personne ou à une société lorsqu'il est su que des actions prohibées par la religion vont y être effectuées ?

L'Islam conseille de s'occuper des affaires licites et de gagner la vie par des moyens halal. Selon l'Islam, comme il est haram et péché de faire des choses illicites, il est également péché d'aider et d'être l'intermédiaire dans l'exécution des choses illicites ou les consentir. Ainsi, il n'est pas

permis de louer un bureau à une personne ou à une société lorsqu'il est su que des actions prohibées par la religion vont y être réalisées, et le revenu de location obtenu n'est non plus pas halal.



LES HALAL ET LES HARAM





LES HALAL ET LES HARAM

NOURRITURE

980. Comment sont déterminés les animaux dont la viande est comestible ?

L'Islam a établi certaines règles afin de protéger l'humain contre toute atteinte physique ou morale et a interdit (haram) tout ce qui était souillure et mauvais (khabâis) pouvant nuire à l'Homme, et a autorisé (halal) ce qui était bon et utile (tayyibât) (al-Baqara, 2/168, 173 ; al-A'raf 7/157).

Dans le Coran et la Sunna, il n'y a pas une liste des animaux dont la viande est immangeable ; mais on y trouve plutôt quelques animaux cités tels que le porc, et pour les autres animaux certains principes et critères ont été énumérés. De plus, ne pas consommer les produits nuisibles à la santé est considéré comme un principe général de l'Islam. La Sunna du Prophète (s.a.w.) contient, en plus des expressions confirmant les interdictions figurant dans le Coran, des explications détaillées à propos des caractéristiques des aliments « sale et mauvais ». Par exemple, le Prophète (s.a.w.) a précisé que la viande des bêtes féroces (animaux à crocs) et des oiseaux de proie (oiseaux qui dévorent leur proie avec leurs griffes) ne peut être mangée. Il y a aussi d'autres hadiths sur les jugements à propos de la viande de certains animaux (Mouslim, Sayd, 15,16 ; Abu Daoud, At'ima, 32).

Les savants musulmans ont essayé de déterminer les viandes des animaux comestibles et non comestibles à la lumière des objectifs et principes mentionnés. Alors qu'un consensus s'est formé pour certains animaux, des désaccords ont également vu le jour à propos de certains autres animaux. On peut dire que les désaccords sont la conséquence d'une part de l'évaluation et de la critique différentes de l'authenticité

des hadiths, mais aussi en raison de la différenciation des interprétations due à la nature humaine, à la coutume, aux habitudes locales et à l'application des principes en question sur les faits concrets.

981. Quels sont les animaux terrestres dont la viande est comestible ?

Les animaux dont la viande est comestible selon l'unanimité des savants ont été classifiés sous quatre groupes, en s'appuyant sur les versets 172 de la sourate al-Baqara et 1 et 4 de la sourate al-Ma'idah :

a) Les animaux domestiques comme le bœuf, le buffle, le mouton, la chèvre, le chameau, le lapin, la poule, l'oie, le canard, la dinde.

b) Les animaux sauvages tels que le cerf, la gazelle, le bouquetin, le bétail sauvage et le zèbre.

c) Les oiseaux tels que les pigeons, les moineaux, les cailles, les étourneaux, les hérons.

Les savants sont unanimes à affirmer que la viande de ces animaux est halal. L'autorisation pour certains de ces animaux est clairement déclaré dans le Coran, et les autres sont considérés dans le cadre des choses bonne et propre dont le Coran dit à leur propos « mangez » (al-Ma'idah, 5/1 ; al-Hajj, 22/28, 30) qui sont moubah.

d) La sauterelle prend aussi sa place dans le groupe des animaux comestibles, en raison d'un jugement prononcé sur sa licéité figurant dans la sunna (Boukhari, Zabâih, 13).

Les animaux dont la viande est prohibée de manger (haram) selon l'unanimité sont listés sous trois groupes :

a) L'interdit du porc est définitif par un verdict explicite du Coran (al-Ma'idah, 5/3). Le porc est le seul animal qui a été prohibé par la mention de son nom dans le Coran.

Bien que dans le Coran il est question de l'illicéité (haram) de la viande de porc, les savants musulmans considérant ensemble le mot « rijs (souillure) » figurant dans le 145ème verset de la sourate al-An'am et l'expression « ... (Allah) leur interdisant les (choses) mauvaises... » dans le 157ème verset de la sourate al-Araf, ont déclaré que ce n'est pas seulement la viande mais aussi toutes les parties du porc qui étaient haram (Ibn Âbidin, Raddu'l-Muhtar, IX, 447).

b) La prohibition de l'animal sur lequel on aura invoqué un autre nom que celui de Dieu, se repose sur un verdict du Coran : « **Et ne**

mangez pas ce sur quoi le nom de Dieu n'a pas été mentionné, car ce serait perversité, assurément » (al-An'am, 6/121)

Ce principe indique l'importance qu'accorde l'Islam au tawhid (l'unicité d'Allah) et l'attitude qu'il prend contre le polythéisme (shirk).

c) la prohibition de l'animal qui n'est pas abattu selon les procédures religieuses ou qui est mort de soi-même, se base également sur le verdict explicite du Coran : « **Il vous est interdit la chair d'une bête morte, le sang, la viande de porc et ce sur quoi on a invoqué un autre qu'Allah** » (al-Baqara, 2/173) ; « **Vous sont interdits la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce sur quoi on a invoqué quoi que ce soit d'autre que Dieu, et la bête étouffée, et la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne et celle qu'une bête féroce a dévorée, - sauf celle que vous égorgez avant qu'elle soit morte, - et celle qu'on a immolée sur les pierres dressées** » (al-Ma'idah, 5/3).

Les savants musulmans sont unanimes sur la prohibition de la viande des animaux cités dans ces versets (Nawawi, al-Majmu', IX, 81).

Pour les animaux qui ne figurent pas dans ces groupes sus-mentionnés, les savants musulmans ont émis des avis différents à propos de leur verdict religieux.

982. La viande de cheval est-elle comestible ?

Il n'y a aucune preuve explicite dans le Coran et la Sunna à propos du verdict de la consommation de la viande de cheval. Selon l'avis transmis par l'imam Abu Hanifa et adopté par les Hanafites, ainsi que selon un avis des Malikites, la consommation de la viande de cheval est makrouh tanzihan (makrouh proche du Halal). Selon l'imam Abu Yusuf et Imam Muhammed et selon les écoles Chafiite, Hanbalite et un autre avis de l'école Malikite, il est permis de manger de la viande de cheval (Sarakhsi, al-Mabsût, XI, 233 ; Nawawi, al-Majmu', IX, 4; Ibn Rushd, Bidaya I, 470).

Toutefois, il y a également des savants qui affirment que manger de la viande de cheval est makrouh, voire haram (interdit) (Qarâfi, az-Zahîra, IV, 101). Certes l'utilisation intensive du cheval à but militaire ou civil à cette époque, a influencé le verdict prononcé en tant que makrouh ou haram. Bien que l'utilisation du cheval a nettement diminué par rapport aux anciennes époques, nous pouvons toujours dire qu'il y a encore des réticences à l'idée de consommer de la viande de cheval dans certaines régions.

983. Les produits de la mer tels que le crabe, le homard, la crevette, le calamar, l'huitre, la grenouille, etc. sont-ils comestibles ?

Dans le Coran, il est déclaré que les produits de la mer sont comestibles (al-Ma'idah, 5/96 ; Fatir, 35/12). Le Prophète (s.a.w.) a dit « **Son eau est purifiante et les bêtes mortes qui en proviennent sont licites** » (Abu Daoud, Taharat 41).

Selon l'école Hanafite, l'expression « les animaux de la mer » figurant dans les textes religieux désigne les espèces de poissons et ils ont, par conséquent, formulé l'avis selon lequel les animaux de mer comme la moule, le calamar, le crabe, le homard, la crevette n'entrant pas dans la catégorie des poissons, n'étaient pas licites à la consommation (Qasani, Badâ'i', V, 35).

Dans l'école Chafiite, on procède a une distinction : si les animaux de mer ne peuvent vivre que dans l'eau et si dès leur sortie de l'eau, ils meurent en peu de temps comme les animaux égorgés, alors il est autorisé de les manger sans prendre en compte sa forme et sa façon de mourir. Cependant, concernant les animaux qui vivent essentiellement dans l'eau mais qui peuvent également survivre en terre, il est licite de manger ceux qui ressemblent aux animaux comestibles terrestres à condition de les égorger et il est illicite de manger ceux qui ressemblent aux animaux non comestibles. Ainsi, il n'est pas licite de manger la grenouille, le crabe, la tortue et le serpent aquatique (Ramli Nihayatu'l-Muhtaj, VIII, 113,150-152).

984. Est-il permis de tremper les poules égorgées dans de l'eau chaude avant de nettoyer l'intérieur ?

Il n'y a pas d'inconvénient selon la religion à ce que les poules égorgées selon la procédure, dont le sang a été versé et dont les souillures, s'il y en a, ont été nettoyées, soient trempées dans de l'eau chaude non bouillante, pour être ensuite plumer (Ibnu'l-Humâm, Fath, I, 210).

Mais si les poules et animaux similaires sont trempés dans de l'eau chaude avant d'enlever les intestins et si les saletés à l'intérieur contaminent la chair de l'animal, alors ce dernier n'est plus considéré comme propre.

Etant donné que de nos jours le plumage à l'eau se fait en propulsant de l'eau chaude propre à l'animal égorgé qui circule sur une bande, le risque sus-mentionné disparaît. Ainsi, il n'y a pas d'inconvénient à les manger.

985. Comment doit-être l'abattage pour que la viande d'un animal soit halal ?

Pour que la viande des animaux terrestres comestibles soit licite, ils doivent être abattus selon la procédure. L'abattage rituel se fait, d'après les Hanafites par la prononciation de la Basmala puis la tranchée de la trachée, de l'œsophage et de la carotide. Si la Basmala n'est pas prononcée intentionnellement, la viande de l'animal abattu devient illicite. Mais s'il est manqué par omission, elle est licite. Les Chafiites sont d'avis que la viande peut être mangée aussi dans le cas où la Basmala n'est pas prononcée intentionnellement (Nawawi, al-Majmû', -VIII, 412 vd.).

Les animaux de type bœuf, buffle, mouton et chèvre sont abattus au niveau de la gorge (dabh) en position couché, alors que le chameau juste au dessus de la poitrine (nahr) ; il faut ensuite attendre un peu de temps pour que le sang de l'animal soit totalement écoulé. Il est sunna d'affûter les couteaux et les ustensiles tranchants au loin des animaux avant l'abattage. Les animaux ne doivent pas être abattus les uns devant les autres (Qasani, Badâi', V, 41).

Il est sunna d'abattre les animaux en les orientant vers la Mecque. Il faut éviter d'augmenter la douleur de l'animal en procédant à des choses telles que lui casser le cou, écorcher le cuir, arracher un organe ou le plumer avant qu'il soit totalement mort (Ibn Nujaym, al-Bahr, VIII, 194).

Bien qu'il soit approuvé par certains savants, à condition que l'animal soit vivant au cours de l'abattage et afin de réduire sa souffrance, qu'il soit exposé à un faible courant électrique, et aussi que si la personne qui met en marche la machine d'abattage automatique pour poule et dinde, prononce la Basmala au moment où elle appuie sur le bouton, alors tous les animaux abattus de cette série sont considérés comme abattus avec la Basmala, il est toutefois conseillé de réaliser l'abattage à la main étant donné que l'animal risque de mourir avant l'abattage dans de telles procédures.

986. Quelles sont les caractéristiques que doit posséder une personne pour effectuer l'abattage d'un animal ?

La personne qui va abattre l'animal doit être saine d'esprit, qui a atteint l'âge du discernement (tamyiz), musulman ou ahl al-Kitab (Gens du Livre). La viande des animaux abattus par un païen, un mage, un athée et un apostat n'est pas mangeable.

Si la personne qui abat fait partie des Gens du Livre, elle ne doit pas mentionner le nom de quelqu'un d'autre qu'Allah en abattant l'animal. En effet, il est stipulé dans le verset qu'il est interdit d'invoquer quelque d'autre qu'Allah (al-Baqara, 2/173).

Il n'est pas nécessaire que la personne faisant l'abattage ait atteint l'âge de la puberté. L'abattage de l'enfant moumayyiz (sept ans) est halal (licite).

Il n'importe pas que l'abattage soit réalisé par un homme ou une femme, et même qu'il soit fait en état de pureté, d'impureté (janabah) ou en période de menstruation ; tous ces abattages sont acceptés (Zaylai, Tabyîn, V, 287).

987. Est-il permis de manger les plats et les animaux abattus par les Gens du Livre?

L'abattage conformément aux procédures ainsi que les plats préparés par les Gens du Livre (Chrétien et Juif) sont licites à la consommation. Il est dit ainsi dans le Noble Coran : « **Vous sont permises, aujourd'hui, les bonnes nourritures. Vous est permise la nourriture des gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise** » (al-Ma'idah, 5/5)

L'abattage selon la procédure est réalisé par la tranchée de toutes les deux carotides ou une des carotides ainsi que de la trachée et de l'œsophage de l'animal. S'il est su avec certitude que la personne ahl al-Kitab (Gens du Livre) a mentionné le nom de Jésus ou Uzayr en abattant l'animal, alors cet abattage n'est pas licite. Parce qu'il est interdit de manger la viande des animaux abattus en invoquant un autre nom qu'Allah (al-Ma'idah, 5/3).



MÉDECINE ET SANTÉ





MÉDECINE ET SANTÉ

988. L'euthanasie est-elle autorisée ?

Selon l'Islam se donner la mort (le suicide) est illicite. L'euthanasie qui signifie donner la mort à une personne qui, selon les données médicales, n'a plus d'espérance de vie ou qui souffre de douleurs atroces, représente un suicide pour le demandeur et un meurtre pour le pratiquant.

Il est dit dans le Coran : « **O les croyants ! (...) ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est Miséricordieux envers vous. Et quiconque commet cela, par excès et par iniquité, Nous le jetterons au Feu, voilà qui est facile pour Allah** » (an-Nisa, 4/29-30), « **...Ne tuez qu'en toute justice la vie qu'Allah a fait sacrée. Voilà ce qu'[Allah] vous a recommandé de faire ; peut-être comprendrez-vous** » (al-An'am, 6/151). Le Prophète (s.a.w.) a exigé de ne pas souhaiter la mort en raison de douleurs et peines (Boukhâri, Mardhâ, 19). Ainsi, mettre en pratique une chose, alors que même le souhaiter est interdit, sera bien sûr un grand crime. Comme le montrent ces preuves, il n'est d'aucune façon permise de tuer, sans excuse valable et juste, une âme confiée par Allah. Car cet acte reviendrait à enfreindre les limites fixées par Allah et à se révolter à Sa volonté (Tahtâwî, Hâshiya, 602).

Les peines et douleurs endurées sont l'expiation (kaffara) des péchés du croyant. De plus, il n'est pas improbable qu'un nouveau traitement soit découvert dans la médecine de nos jours qui se développe rapidement, pour le malade dont on a plus espoir de vie.

989. Le don d'organe est-il permis ?

Il n'y a aucun verdict transparent dans le Coran et les hadiths à propos de la greffe d'organes et de tissus. Les premiers juristes et savants ne se sont pas prononcés sur ce sujet étant donné qu'il n'en était pas

question à leur époque. Toutefois, on trouve dans l'Islam des verdicts et règles généraux déduits des significations des versets et hadiths. Les verdicts à prononcer pour les nouvelles questions rencontrées à chaque époque et dont à leur propos un jugement clair ne figure pas dans le Coran et la Sunna, sont extraits (takhrij) par les savants par le moyen de comparaison avec ces règles générales et avec les problèmes similaires dont le verdict est connu. Il sera convenable d'adopter la même méthode pour prononcer un verdict au sujet de la greffe d'organe et de tissu.

Comme il est connu, l'humain est un être sacré. Allah lui a donné une place prééminente parmi les créatures. C'est pourquoi, se servir en temps normal, des tissus et organes prélevés des personnes vivantes ou décédés, n'a pas été autorisé en considérant ceci comme contraire à la dignité et honorabilité de l'humain (Boukhâri, Libâs, 83-87 ; Mouslim, Libâs, 33 ; Qasani, Badâi', V,125 ; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 107 ; Ibn Nujaym, al-Bahr, VI, 133). Cependant, en cas de nécessité (dharura), ce verdict peut changer selon la nature et la quantité de cette nécessité (Majalla, art. 22).

Les savants musulmans ont prononcé une fatwa autorisant l'ouverture du ventre de la mère morte afin de sauver le bébé à l'intérieur, la greffe osseuse pour remplacer les os cassés d'une personne pour laquelle il n'y a aucun autre traitement possible, l'autopsie sur les morts avec le consentement de leurs proches, afin d'assurer le diagnostic et le traitement des maladies inconnues ; ils ont permis l'intervention à l'intégralité du corps d'un mort afin de sauver une personne vivante (Nawawi, al-Majmû', III, 145 ; Fetâwâ'l Hindiya, V, 440).

Pareillement, ils ont considéré la maladie dans le cadre des nécessités (dharura) changeant les haram en moubah, telles que la faim et la soif, et ont donc permis le traitement par des médicaments et substances illicites pour les maladies où il n'y a pas d'autre possibilité de guérison. De nos jours, la greffe de tissu, d'organe et la transfusion sanguine prennent lieu parmi les méthodes de traitement.

Alors, sous réserve de respecter certaines conditions, quand il n'y a aucun autre moyen pour sauver la vie ou sauver un organe vital, le traitement via la greffe d'organe, de tissu et la transfusion sanguine devrait être autorisé. Il est éclairé dans le verset « **Et quiconque lui fait don de la vie, c'est comme s'il faisait don de la vie à tous les hommes** » (al-Ma'idah, 5/32).

En ce sens la greffe d'organe est permise à condition de respecter les points mentionnés ci-dessous. Aussi, l'Académie Islamique du Fiqh

(Majma'u'l-Fiqh) qui est une institution internationale de Fatwa, liée à l'Organisation de la Coopération Islamique, adopte cette même position. Ainsi, il faut ;

a) Qu'il est constaté par des médecins spécialistes compétents et honnêtes, qu'il n'y a aucune autre solution pour sauver la vie ou l'organe vitale du patient

b) Qu'il y ait une opinion solide que la maladie peut être traitée de cette façon

c) Que la personne dont l'organe ou le tissu va être prélevé est déjà morte avant l'opération ; si l'organe sera pris d'une personne vivante, il ne faut pas que ce prélèvement cause la suppression d'une fonction vitale fondamentale du donneur

d) Afin de ne pas perturber l'ordre et la paix social, il faut que le donneur ait donné la permission (avant de mourir) que son organe ou tissu soit prélevé ou bien que le consentement de ses proches soit pris, à condition qu'il n'y ait aucune déclaration contraire du donneur lors de son vivant

e) Ne prendre aucune rémunération en contrepartie du don d'organe ou de tissu

f) Que le patient consente à l'opération de greffe.

g) L'opération doit être réalisée sous le contrôle de l'Etat.

990. **La valve de coeur d'un porc peut-elle être greffée à un humain ?**

Dans un traitement d'importance vitale, on peut se servir de produits illicites dans les cas où il n'y a aucune chance de le faire (en cas de dharrura) avec des produits licites.

Par conséquent, pour le traitement d'un patient dont la valve du cœur doit être remplacée, il est permis d'utiliser la valve de cœur d'un porc s'il n'y a aucune alternative par les moyens licites ou si les autres solutions ne se révèlent pas efficaces et saines.

991. **Est-il permis de se soigner avec des produits dont l'utilisation et l'ingestion sont prohibées ou avec des médicaments fabriqués à partir de ces matières ?**

Pour le traitement d'une maladie, s'il n'y a pas encore un médicament issu de substances licites ou bien s'il n'y a pas l'opportunité de parvenir à un tel médicament, il n'y a aucun inconvénient, du point de vue religieux, à prendre un produit illicite ou un médicament produit

de substance illicite, tant qu'il est conseillé par un médecin spécialiste compétent et fiable. Parce que « **ce qui est nécessaire (dharura) rend l'interdit permis** » (Majalla, art. 21). Si l'obligation disparaît et que des médicaments à base de substances licites sont produits, alors il faut utiliser ceux-ci. Parce que « **les nécessités sont appréciés à l'égard de leur quantité** » (Majalla, art. 22).

992. Est-il permis d'avoir un enfant par fécondation in vitro ?

Dans le cas où la grossesse n'est pas possible par les moyens naturels, que ce soit en raison de la femme ou de l'homme, en vertu de la décision du 20.05.1992 du Haut Conseil des Affaires Religieuses, il n'y a aucun inconvénient à recourir à la méthode de fécondation in vitro, à condition que :

a) l'ovule et les spermatozoïdes à féconder appartiennent aux conjoints mariés, c'est-à-dire que ni l'ovule ni les spermatozoïdes ne proviennent pas d'une tierce personne

b) Que l'embryon soit réimplanté dans l'utérus de la femme qui a donné l'ovule et non dans l'utérus d'une autre femme

c) Qu'il soit constaté médicalement qu'une telle opération n'ait aucun effet négatif sur la santé physique, psychologique et mental aussi bien des parents que du futur enfant.

Il n'est pas permis d'assurer une grossesse à l'aide de sperme prélevé d'un homme quelconque ou de l'ovule d'une femme quelconque, en dehors des époux.

993. Quel est le verdict religieux de la contraception ?

A condition de ne pas nuire à la santé, il n'y a aucun inconvénient selon l'Islam de prévenir la grossesse par des méthodes comme l'implant, le préservatif ou la méthode du retrait (azl). Cependant, une fois qu'il y a grossesse, tant que la vie de la mère n'est pas engagée, l'avortement par n'importe quel moyen et à n'importe quel stade de l'embryon, n'est pas autorisé. En effet, le début de la grossesse engendre de fait les droits de l'enfant à naître. Mettre fin à la vie d'un fœtus d'une façon ou d'une autre, en raison d'inquiétudes économiques ou sociales, est une atteinte au droit de vie de l'enfant. Allah a dit à ce sujet : « **Et ne tuez pas vos enfants pour une pénurie de vivres : nourriture. Nous l'attribuons à vous tout comme à eux** » (al-An'am, 6/151).

994. Est-il permis de recourir à des méthodes telles que la ligature des trompes ou autres, afin d'empêcher une grossesse ?

Il est permis de recourir à des moyens légitimes dans les sujets tels que ; donner naissance à un enfant, limiter le nombre d'enfant, arranger le délai entre deux grossesses, traiter l'infertilité, en se basant sur le souhait commun des époux. Cependant, recourir à des médicaments et appareils produisant une infertilité permanente c'est-à-dire la stérilisation définitive de la femme ou de l'homme, n'est pas permis tant qu'il n'y a aucune obligation vitale car ceci est considéré comme une atteinte à la fitra (nature originelle).

995. Est-il permis d'avorter ?

La préservation de la vie humaine est l'un des cinq principes et objectifs fondamentaux de l'Islam. Car l'humain, étant la créature la plus honorable, l'humain est respectable et intouchable. Le droit de vie de l'humain étant un droit fondamental donné par Allah au moment où s'unit le sperme de l'homme et l'ovule de la femme et commence la fécondation, il n'est permis à personne, y compris la mère et le père, d'intervenir à partir de ce stade et de porter atteinte à ce droit. Par conséquent, il n'est pas permis de mettre fin à une grossesse, tant qu'il n'y a pas de nécessité juste et absolue telle que la protection de la vie de mère.

996. Est-il permis pour les grossesses multiples de mettre fin à la vie d'un ou plusieurs fœtus ?

La préservation de la vie humaine est l'un des cinq principes et objectifs fondamentaux, dont la protection est ordonnée par l'Islam. Le droit de vie commence à partir de la fécondation de l'ovule et du sperme. Par conséquent, il n'est pas permis de mettre fin à une grossesse, tant qu'il n'y a pas de nécessité juste et absolue telle que la protection de la vie de mère. Cependant, en cas de grossesse multiple, si l'on sait que la non-intervention au fœtus qui n'a pas de chance de vie, affectera les autres fœtus et causera absolument leur mort, alors on peut intervenir afin de protéger la vie des fœtus sains. Dans le cas où tous les fœtus sont sains et donc qu'il n'y a pas moyen de préférer l'un à la place de l'autre, alors, il ne peut absolument pas être accepté selon la religion, de tuer une âme afin d'en faire vivre une autre.

997. Est-il permis de se tatouer ?

Le tatouage, réalisé par l'injection d'encre via des piqûres d'aiguilles, est une coutume de l'Ignorance (jahiliyya) pratiquée depuis les temps anciens, est nuisible pour la santé et prohibé par l'Islam. Par ailleurs, modifier les caractéristiques et formes innées (venant de la création), dans le seul but d'attirer l'attention ou bien d'apparaître plus beau/belle est prohibé par l'Islam étant considéré comme une atteinte à la fitra (nature originelle) (an-Nisa, 4/119).

Le Prophète (s.a.w.) a considéré les opérations comme le tatouage et le meulage/limage des dents afin de les écarter, dans le cadre de l'altération de la fitra et a informé que ceux qui le pratiquent ou y recourent, seront loin de la bénédiction d'Allah (Boukhâri, Libâs, 83-87; Mouslim, Libâs, 120). Ainsi, il n'est pas permis de se tatouer (Ibn Qudama, al-Mughni, I, 129).

998. Est-il permis de faire des injections de botox ?

L'Islam a prohibé les actions et interventions visant à altérer les caractéristiques innées (fitra) (an-Nisa, 4/119 ; ar-Rum, 30/30). Le Prophète (s.a.w.) a considéré les opérations comme le tatouage et le meulage/limage des dents afin de les écarter, dans le cadre de l'altération de la fitra et a informé que ceux qui le pratiquent ou y recourent, seront loin de la bénédiction d'Allah (Boukhâri, Libâs, 83-87; Mouslim, Libâs, 33). Cependant, dans le cas où il y a une anomalie ou un excès sur un quelconque organe du corps, perçu comme étrange par les autres et pouvant influencer psychologiquement la personne, l'arrangement de ceci par une opération chirurgicale est considéré comme un traitement et non comme une altération de la création du Dieu (Abou Dawud, Hâtem, 7; Tirmidhi, Libâs, 31).

Le botox, qui consiste en des micro-injections d'un liquide dérivé de la toxine botulique (ou botuline) afin de réduire les rides du visage, entre dans le cadre de la chirurgie esthétique en vue de sa portée. C'est pourquoi, à moins qu'il n'y ait une obligation du point de vue de la santé physique ou mentale, il n'est pas permis de faire des injections de botox .

999. Est-il permis de faire une greffe de cheveux ou utiliser une perruque ?

Les riwaya (transmission) selon lesquels le Prophète (s.a.w.) a interdit la greffe capillaire figurent dans des sources authentiques (Boukhâri, Libâs, 83 ; Mouslim, Libâs, 33). Les savants musulmans qui ont évalué les hadiths sur

le sujet, n'ont pas autorisé l'implant capillaire à partir de cheveux obtenus d'une autre personne, ou l'utilisation d'une perruque fabriquée des cheveux de quelqu'un d'autre. En effet, dans ce type d'opération il est question de se servir d'une partie de l'humain, qui est un être respectable ; hormis un cas de nécessité, ceci n'est pas autorisé. Cependant la plupart des savants ont autorisé la perruque fabriquée à partir de soie, fil, laine etc., qui ne comporte pas de cheveux d'humain (Qasani, Badâi', V, 125 etc.; Ibn Qudama, al-Mughni, I, 107; Ibn Nujaym, al-Bahr, VI, 133).

De nos jours, l'implant capillaire se fait par l'implantation des cheveux de la personne sur ses parties touchées par la calvitie ; cela n'est pas considéré dans le cadre de l'interdiction.

1000. Est-il permis d'utiliser de l'or dans les traitements dentaires?

La santé bucco-dentaire fait partie de la santé du corps. Il faut faire attention à la santé bucco-dentaire comme il faut faire attention à la santé corporelle. Le Prophète (s.a.w.) a attaché beaucoup d'importance à la santé et la propreté des dents, il a dit : « **Si je ne craignais pas de trop charger ma communauté je leur ordonnerais le Siwak avant chaque prière** » (Boukhâri, Jumu'ah, 8), « **Le Siwak purifie la bouche et satisfait le Seigneur** » (Boukhâri, Siwak, 25), « **Chaque fois qu'il est venu me voir, l'ange Gabriel me recommandait le Siwak au point que j'ai crains qu'il nous soit prescrit à moi et ma communauté** » (Ibn Mâjjah, Siwak, 7).

La couronne, le plombage et la prothèse dentaire sont des méthodes médicales pour le traitement. Il n'est pas inconvenient, selon l'Islam de recourir à ces moyens en guise de traitement. Mais s'il est possible de traiter avec une substance non prohibée par la religion, il n'est pas permis d'utiliser une substance prohibée. Hors cas de nécessité, l'Islam a prohibé l'utilisation de l'or par les hommes. C'est pourquoi Imam Abu Hanifa a trouvé suffisant l'utilisation de fil (arc orthodontique) en argent pour ajuster les dents et n'a pas permis le recours à du fil en or. Les autres imams Hanafites à savoir Imam Muhammed et Imam Abu Yusuf ont déclaré qu'en cas de nécessité, il était également possible d'utiliser de l'or dans le traitement des dents (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, IX, 521). Ces savants ont avancé comme preuve le cas de Arfaja. En effet, celui-ci avait perdu son nez lors d'une bataille et a commencé à porter un nez en argent, mais dérangé par l'odeur, il s'est adressé au Prophète (s.a.w.) pour pouvoir faire un nez en or, que le Messager d'Allah (s.a.w.) approuva (Abou Dawud, Hâtam, 7; Tirmidhi, Libâs, 31). Comme il est compris par cet anecdote, il est

permis de recourir à l'or pour la couronne s'il y a une nécessité médicale. S'il n'y a pas de nécessité, il est plus approprié selon l'Islam de se servir d'autres appareils/matériaux.

1001. Y a-t-il un inconvénient dans le fait qu'un patient sous traitement, mette à découvert les parties intimes de son corps ('awra) ?

Il est permis aux personnes pratiquant un traitement de, regarder et toucher –quand il le faut- les parties intimes du patient, dans les cas nécessaires comme un besoin de traitement. Les patients qui doivent ouvrir leurs parties intimes doivent en priorité préférer un personnel de santé du même sexe, dans la mesure du possible (Qasani, Badai', V, 124). A défaut, la différence de sexe n'est pas prise en considération. Parce que « **Les dharura (nécessités) rendent licite ce qui est douteux** » (Zaylai, Tabyîn, VI, 17; Mecelle, art. 21). Par ailleurs, le médecin ne doit pas oublier que la permission s'articule selon la nécessité. C'est pourquoi, il ne faut pas dépasser la limite autorisée à regarder dans le cadre du traitement. En effet, «**les nécessités sont appréciés à l'égard de leur quantité**» (Majalla, art.22).

1002. Une femme peut-elle continuer à allaiter son bébé si elle tombe à nouveau enceinte ?

Il n'y a aucun verset ou hadith ordonnant de continuer ou de mettre fin à l'allaitement dans un tel cas. Le hadith suivant du Prophète (s.a.w.) indique également qu'il n'y a pas de jugement à ce sujet : « **Je pensais d'interdire l'allaitement pendant la grossesse. Mais j'ai renoncé voyant que les Byzantines et les Pharisien continuent d'allaiter et qu'il ne donne pas de dommage à leur grossesse.** ». (Abû Daoud, Tib, 16). La santé de la mère et le besoin de lait du bébé sont déterminants à ce sujet. Ainsi, il n'est pas interdit par l'Islam qu'une femme continue d'allaiter son bébé pendant sa grossesse.



LA VIE SOCIALE





LA VIE SOCIALE

1003. Comment s'effectue les salutations (salam), quel est son verdict ?

« Salam » qui veut dire paix, tranquillité, sérénité, représente en tant que terme, les mots spéciaux manifestant le souhait de sérénité qu'emploient les musulmans lorsqu'ils se croisent.

Les salutations dans la pratique musulmane se déroulent par le fait que l'une des parties disent « Assalamu alaykoug » (que la paix, la sérénité et la confiance soient sur vous) et que l'autre réponde par « Wa alaykougou-ssalam » (que la paix, la sérénité et la confiance soient aussi sur vous).

Selon l'islam les musulmans sont des frères et sœurs, et ils sont chargés de certaines missions pour l'établissement et la continuation de la conscience fraternelle. Une des ces missions est se saluer.

Dans le Noble Coran, il est dit « **Si on vous salue d'une salutation, saluez, vous, d'une meilleure ; ou rendez-la** » (an-Nisa, 4/86).

Rendre le salut s'effectue par le fait de répondre « Wa alaykoug salam » à celui qui dit « Assalamu alaykoug » ; et de répondre « Wa alaykoug salam wa rahmatoug » à celui qui dit « Assalamu alaykoug wa rahmatoug ».

Répondre au salut d'une meilleure façon s'effectue par le fait de dire « Wa alaykoug salam wa rahmatoug » à celui qui dit « Assalamu alaykoug » ; et de dire « Wa alaykoug salam wa rahmatoug wa barakatoug » à celui qui dit « Assalam alaykoug wa rahmatoug ».

Quand un homme a demandé une fois au Prophète (s.a.w.) : « Quel est la meilleure action », ce dernier lui répondit : « **Tu donnes à manger et tu salues ceux que tu connais et ceux que tu ne connais pas** » (Boukhâri, Îman, 18).

Un autre hadith qui encourage le salut est : « **Vous n'entrerez au Paradis que lorsque vous aurez cru et vous ne croirez que lorsque vous vous aimerez les uns les autres. Voulez-vous que je vous indique une chose capable de vous faire aimer les uns les autres ? Saluez-vous entre vous.** » (Mouslim, Iman, 22, no: 93)

Lorsque deux musulmans se croisent, ils doivent, avant de commencer la parole, se saluer. Le Messager d'Allah (s.a.w.) « **Le salam vient avant la parole** » (Tirmidhi, Isti'zân, 11).

Selon l'éthique musulmane, celui qui est sur une monture doit saluer celui à pied, celui à pied doit saluer celui assis, la minorité doit saluer ceux qui sont en majorité, le plus jeûne doit saluer le plus âgé (Tirmidhi, Isti'dhân, 14).

Une personne qui quitte un groupe doit saluer ceux qu'elle laisse derrière. Le Messager d'Allah (s.a.w.) a dit « **Quand l'un de vous arrive à un cercle, qu'il salue et quand il se lève, qu'il salue. Le premier salut n'est pas, en effet, plus justifié que le deuxième** » (Abu Daoud, Adab, 49 ; Tirmidhi, Isti'dhân, 15).

1004. **Quel est le jugement concernant la transgression de droit du serviteur ? Comment compenser cette transgression ?**

Le Prophète (s.a.w.) a conseillé à ceux qui ont transgressé les droits d'un fidèle, de lui demander pardon. Il a déclaré que, si on ne fait pas ceci, les bonnes actions de celui qui a violé les droits lui seront prises, le jour du jugement, pour les donner à celui qu'il a lésé, dans la mesure de l'injustice commise ; et que, s'il n'y a pas de bonne action à donner, alors les péchés de la personne lésée seront chargés à l'opresseur (Boukhâri, Mazâlim, 10). Le Prophète (s.a.w.) a exprimé aussi que les personnes qui ne remboursent pas leur dette dans les temps, bien qu'elles en ont les moyens, commettent également une transgression de droit du serviteur : « **L'homme riche qui retarde le paiement d'une dette commet une injustice** » (Boukhâri, Hawâla, 1).

Comme il est vu, le droit des autres personnes joue un rôle considérablement déterminant pour entrer au paradis ou à l'enfer. Comparé devant Allah avec, à charge, les droits des autres, aura de grandes conséquences. Parce que le pardon d'un tel péché par Allah est lié au pardon de la personne lésée. Tant que cette dernière n'obtient pas son droit ou qu'elle n'y renonce pas, Allah ne pardonnera pas le péché de celui qui prive un fidèle de ses droits. C'est ce que la justice divine nécessite. Dans son sermon d'adieu, le Messager d'Allah (s.a.w.) a dit

« Ô peuple ! Votre sang, vos biens et votre honneur vous sont sacrés les uns envers les autres jusqu'au jour où vous rencontrerez votre Seigneur » (Boukhâri, Hajj, 132).

Par conséquent, l'argent ou le bien illicites obtenus par des voies comme l'usurpation, le vol ou la prise sans autorisation, doivent être rendus à leur titulaire, s'il est connu, ou leurs successeurs ; s'il n'est pas connu, il faut les donner comme aumône aux pauvres ou aux organismes de bienfaisance. D'ailleurs, il faut demander pardon à Allah pour ces fautes et péchés commis.

Pour les violations de droit qui ne concerne pas un bien ou une agression, comme la médisance ou la calomnie par exemple, la meilleure chose à faire est de demander pardon à la personne lésée tout en lui expliquant les faits ; cependant, étant donné qu'il n'est toujours pas possible de remplir cette condition ou bien comme les gens sont gênés de le faire, ils peuvent se repentir pour leur propre compte, et demander miséricorde, faire des invocations, ou faire l'aumône, pour le compte de la personne lésée, en octroyant les mérites à cette dernière ; c'est le moyen d'expier ce genre de violation de droits (Ibn Taymiyya, al-Fatâwa'l-Kubrâ, I, 113).

1005. Est-il permis de recevoir le prix du sang fixé par le tribunal ?

La personne qui cause la mort de quelqu'un à la suite d'une faute comme l'imprudance ou la négligence, doit payer le prix du sang (diyat) si les proches du défunt le demande (Abu Daoud, Diyât, 18, 19, 20 ; Nasai, Qasâma, 39 ; Ibn Mâjjah, Diyât, 5 ; Ibnu'l-Humâm, Fath, X, 298-299). Par conséquent, il est permis aux proches du défunt de recevoir l'indemnité fixée par le tribunal, à une limite qui ne dépasse pas la quantité totale du prix de sang (équivalent d'environ 4250 gr d'or). Cet argent perçu est halal.

1006. Y a-t-il un inconvénient à manger avec la main gauche ?

Le Prophète (s.a.w.), qui a déterminé les principes généraux quand à la façon de manger et boire, n'a pas apprécié le fait de manger ou de boire avec la main gauche. D'ailleurs, il a insisté avec importance sur ce sujet ; il a averti sa oumma en précisant que les satans mangeaient avec la main gauche et a enseigné aux enfants de manger avec la main droite (Boukhari, At'ima, 2 ; Mouslim, Achriba, 13).

Il est la mission de tout musulman de respecter les conseils et orientations du Prophète (s.a.w.) à propos de manger et boire avec la main

droite. C'est pourquoi, en plus des autres bonnes manières à ce sujet, les parents doivent aussi apprendre à leurs enfants de manger et de boire avec la main droite. Il n'y a cependant aucun inconvénient pour ceux qui ne peuvent pas manger avec la main droite à cause d'une invalidité physique ; ceux-ci peuvent manger et boire avec la main gauche (Shawkani, Naylu'l-Awtâr, III, 329, 330).

1007. **Quelle est la place de la musique dans la religion ?**

L'Islam s'est contenté de préciser les principes et objectifs généraux au lieu de mettre des verdicts détaillés et spécifiques au sujet de la musique. Par conséquent, il est péché de faire et d'écouter de la musique encourageant l'illicite, orientant au péché et incompatible avec les principes et fondements généraux de l'Islam. Mais les chansons qui ne sont pas en opposition avec les principes fondamentaux de croyance, d'adoration et de morale de notre religion et qui n'encourage pas l'illicite sont autorisés à l'écouter.

Il n'y a pas de preuves justifiant que faire ou bien écouter de la musique est absolument péché dans le Coran et la Sunna. Au contraire, il y a des expressions du Messenger d'Allah (s.a.w.) qui indique que la musique est en principe licite. D'ailleurs, il a conseillé de jouer du tambour pour l'annonce des mariages (Tirmidhi, Nikâh, 6). Encore dans un jour de fête, il a averti certains qui essayaient de gronder deux servantes qui chantaient et jouaient du tambour à côté d'Aïcha « Laisse-les jouer ! C'est un jour de fête » (Mousslim, Îydayn, 17).

Le sujet de faire et écouter la musique a beaucoup été débattu entre les savants musulmans, beaucoup de choses en faveur et au détriment ont été prononcées. En évaluant les opinions avancées par les parties avec leurs justifications, il est compris que la musique n'est pas interdit absolument, au contraire elle est, en principe, permise (cf. Zaylai, Tabyin, IV, 222).

1008. **Quel est le jugement religieux de laisser ou de couper la barbe ?**

Le Prophète (s.a.w.) a considéré la barbe parmi les attitudes conformes à la fitra (nature originelle, sur laquelle Allah nous a créé) (Boukhari, Libas, 62 ; Mousslim, Tahara, 56 ; Abu Daoud, Tahara, 29 ; Nasai, Zîna, 1). Il a d'ailleurs, lui-même laissé pousser sa barbe, en prenait soin, et coupait ce qui dépassait d'une poignée.

Prenant en compte les hadiths et les pratiques des compagnons à ce sujet, les savants musulmans sont d'accord à l'unanime que laisser pousser la barbe est un acte naturel (de création) à exécuter et une sunna conseillée ; cependant, ils ont adopté des avis différents à propos du rasage de la barbe : certains savants ont affirmé que c'était illicite (haram) et d'autres l'ont considéré makrouh (détestable). En se basant sur la règle générale stipulant que « pour qu'une chose soit illicite, il faut que la clause/la preuve l'interdisant soit absolue et ferme, c'est-à-dire fermée à toute éventualité ou probabilité », il semble que le deuxième avis soit plus pertinent.

Ainsi, il est possible de dire que ceux qui laissent pousser la barbe afin de suivre le Prophète (s.a.w.) et qui en prennent soin conformément à la sunna, gagneront des mérites (thawab) pour cette attitude ; quant à ceux qui ne peuvent pas le faire quelque soit la raison, bien que c'est contraire à la sunna, ils ne commettent pas un péché à cause de cela.

1009. Est-il permis aux femmes et aux hommes de se colorer les cheveux ?

Que la personne apparaisse propre, soignée et correcte est un des points conseillés l'Islam. Les soins des cheveux, de la barbe et de la moustache sont considérés dans ce contexte. Nettoyer et laver les cheveux, les parfumer, les brosser et les colorer sont des points encouragés par le Prophète (s.a.w.) (Boukhâri, Anbiyâ, 50 ; Mouslim, Libâs, 80). Donc, il est permis de se colorer les cheveux, la barbe et la moustache à condition de ne pas avoir l'intention de tromper les autres (Mubârakfûrî, Tuhfatu'l-Ahfazî, V, 433-441).

Même s'il est permis que l'homme se colore les cheveux dans les tons de la couleur de l'henné, il est considéré makrouh pour l'homme de faire une coloration noire. Le jour de la conquête de la Mecque, en voyant les cheveux blanchis d'Abu Kuhafa, le père d'Abu Bakr, a dit : « **Changez-lui la couleur blanche de ses cheveux, au moyen d'une teinture, et évitez-lui le noir** » (Abu Daoud, Tarajjul, 18).

Cependant, si celui dont les cheveux sont blancs est une personne jeune, il n'y a aucun inconvénient à se les teindre en noir. Parce que, dans ce cas, les cheveux colorés en noir consistent en un retour à leur état naturel. D'ailleurs, il est rapporté que les compagnons comme Sa'd b. Abî Waqqas, Uqbah b. Amir, Hasan, Husayn et Jarir l'ont appliqué (Shawkani, Nayl al-Awtaar, I, 367, 373).

Quant aux femmes, elles ne sont pas concernées par une quelconque limitation. Le point à faire attention sur ce sujet est que la femme ne montre aux hommes étrangers ses cheveux et ses autres parties intimes.

La coloration ne constitue pas un obstacle au ghusl (bain rituel) et aux ablutions tant qu'il ne provoque pas une couche chimique empêchant le contact de l'eau avec les cheveux (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, I, 288).

1010. Est-il permis de couper les arbres, les herbes et autres plantes dans les cimetières ?

Il est considéré makrouh de couper et arracher les arbres et herbes dans les cimetières, hormis pour l'entretien. En effet, les plantes vertes qui poussent là-bas invoquent Allah à leur manière. Il est espéré, qu'au moyen de ces invocations, Allah Taala fasse miséricorde aux croyants qui y sont enterrés, et que leur supplice s'allège. D'ailleurs, lorsque le Prophète (s.a.w.) entendit la voix de deux hommes qui étaient entrain de subir des supplices dans leurs tombes. Il demanda ensuite qu'on lui apporte une branche de palmier, il la cassa en deux et posa sur chaque tombe un morceau. On lui demanda : « Ô Messenger d'Allah, pourquoi tu as fait cela ? ». Il répondit : « **Peut-être qu'on allégera les supplices, tant que ces morceaux ne seront pas desséchés** » (Boukhâri, Wudû, 55).

Il n'y a aucun inconvénient de couper et vendre les arbres et herbages secs qu'on s'inquiète de ses pertes dans le cimetière. Il faut utiliser le revenu de cette vente pour l'intérêt public. D'ailleurs les fruits des arbres dans le cimetière peuvent être mangé (al-Fatâwa'l-Hindiyya I, 183 ; Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, III, 155).

1011. Est-il permis de rechercher un trésor et de se l'approprier si on en trouve ?

De nos jours, les opérations d'enquête d'une fortune sont conduites selon « La Loi de Protection des Existences de Culture et de Nature » avec l'autre législation relative. L'enquête d'une fortune d'une façon incompatible avec cette législation n'est pas permise comme il veut dire la violation des droits publics et individuels.

1012. Quel est le verdict concernant un objet trouvé (al-Louqata) ?

Comme il n'est pas permis de prendre un bien appartenant à autrui sans son consentement, il n'est non plus permis de s'approprier les biens et objets perdus par autrui.

Si une personne trouve une somme d'argent ou bien un objet, elle peut le prendre dans le but de le délivrer à son propriétaire. Mais, si elle le prend afin de se l'approprier, cela revient à de l'usurpation.

Prendre, afin de le rendre à son propriétaire, un objet qui risque d'être détérioré s'il est laissé à l'endroit trouvé est considéré *wajib* (nécessaire), tandis que prendre un objet qui n'est pas sujet à détérioration, est considéré *mubah*. Lorsqu'une personne prend une chose qu'il a trouvée afin de la délivrer à son propriétaire, son entourage fait office de témoin. Si le propriétaire de l'objet apparaît et prouve que l'objet lui appartient, alors on la lui délivre (Qasani, *Badā'ī*, VI, 200-201).

L'objet trouvé est gardé en dépôt auprès de celui qui le prend afin de le délivrer à son propriétaire. Si un défaut apparaît ou encore si l'objet disparaît sans qu'il y ait erreur du premier, alors il n'est pas obligé de payer le prix du bien quand le propriétaire se présente (Ibn Nujaym, *al-Bahr*, V, 162, 163).

La personne qui a trouvé l'objet perdu annonce un délai approprié selon la valeur de ce bien et elle attend. Si le propriétaire ne se présente pas, il peut en faire aumône aux pauvres au nom du propriétaire ; s'il est indigent, il peut en bénéficier lui-même. Cependant, dans le cas où le propriétaire se présente par après, alors il doit lui payer la valeur du bien. Les objets de faible valeur dont le propriétaire ne s'apprêtera pas à rechercher, peuvent être donnés aux pauvres sans attendre un certain délai ; si celui qui l'a trouvé est dans le besoin, il peut l'utiliser aussi (Sarakhshi, *al-Mabsūt*, XI, 2, 3).

1013. Est-il permis aux personnes qui se trouvent dans des postes importants d'accepter des cadeaux ?

Se donner réciproquement des cadeaux contribue à l'instauration de l'amour et du respect entre les gens. D'ailleurs, le Prophète (s.a.w.) a dit : **« Echangez entre vous des cadeaux, car cela accentuera votre amour les uns envers les autres »** (Muwatta, *Husnu'l-Khuluq*, 4). Cependant, il n'est pas permis à celui qui occupe un poste important (ayant une certaine autorité ou pouvoir), d'accepter, sous quelque nom que ce soit, des cadeaux et dons provenant de personnes avec lesquelles il n'y avait, avant d'accéder à ce poste, aucune habitude d'échange de cadeaux. En effet, ceci peut être considéré comme un dessous-de-table (Marghinani, *al-Hidaya*, V, 365; Mawsili, *al-Ikhtiyar*, II, 210-211).

A propos des cadeaux donnés aux autorités de gestion, le Prophète (s.a.w.) a dit : « **Les cadeaux reçus par les agents (de l'Etat) relèvent de la fraude** » (Bayhakî, as-Sunanu'l-Kubrâ, X, 233). Puis, quand il a appris que l'agent qu'il a engagé pour collecter la zakat a reçu un cadeau en disant au Prophète : « Ceci est pour vous et cela m'a été offert ! ». Le Prophète, s'est mis debout et a pris la parole. Il a dit : « ...pourquoi ne reste-t-il pas à la maison de son père ou de sa mère et voir si les gens vont lui offrir quelque chose ou non? » (Mouslim, Imârât, 26). Il a ainsi affirmé qu'il n'était pas autorisé à des agents occupant des postes administratifs de recevoir des cadeaux.

1014. Est-il permis de faire des paris sur des compétitions de sport ?

Parier sur le résultat prévu d'une affaire dont l'aboutissement n'est pas su par avance, et dont le fait de gagner ou de perdre le pari dépend du résultat prévu, consiste en un jeu de hasard. Quelle que soit la méthode employée et le nom attribué à ceci, cela est considéré comme un jeu de hasard. Le jeu de hasard étant un moyen de gain injuste, il a été jugé interdit de manière absolue par l'Islam.

Par conséquent, faire des paris sur des compétitions de sport assurant un intérêt à l'une des parties, entre dans le cadre du jeu de hasard, interdit par le Noble Coran, et il n'est donc pas permis.

1015. Est-il permis d'accepter les récompenses offertes lors des concours ?

Tout jeu basé sur la chance sur le consentement direct ou indirect de deux ou plusieurs personnes, dans lequel l'une des parties va perdre et l'autre partie va gagner, est considéré dans le cadre du jeu de hasard, et est donc interdit.

Cependant, il est permis d'accepter les récompenses dans les concours au contenu licite, dans lesquels le prix, offert par un tiers, ne lésera en rien le perdant lorsqu'il est attribué au gagnant (Qasani, Badâ'î, VI, 206 ; al-Fatâwa'l-Hindiyya, V, 400).

Cependant, payer des sommes supplémentaires –hors le prix normal de transport- afin de participer à un tel concours, étant du même degré que d'acheter un billet de loterie, le concours se transforme en un type de jeu de hasard.

1016. Est-il permis que les femmes reçoivent à tour de rôle les sommes d'argent récoltées lors des réunions qu'elles organisent entre elles ?

Prêter de l'argent est un acte encouragé par l'Islam. Que les gens prêtent à ceux qui en ont besoin, est une attitude vaut des mérites (thawab) d'aumône (Ibn Abidin, Raddu'l-Muhtar, VII, 388, 396).

Ce qui importe dans le prêt est de ne stipuler aucun surplus en contrepartie de la dette, que le prêteur ou l'emprunteur ne subissent aucun préjudice (Qasani, Badai', VII, 394-396).

Il n'y a aucun inconvénient à ce que les femmes donnent à l'une d'entre elles chaque mois, à tour de rôle, une certaine somme récoltée de chaque participante lors des réunions qu'elles organisent. En effet, ceci est considéré comme du prêt.

1017. Les cadeaux offerts aux coupons gagnants des tirages au sort, obtenus en contrepartie des achats effectués dans les supermarchés et magasins sont-ils halal ?

Tous les jeux soumis à la chance où l'une des parties gagne et l'autre perd sont des jeux de hasard. Mais les jeux dans lesquels le gagnant est avantageux et où le perdant ne subit aucun préjudice, ne sont pas des jeux de hasard.

Ainsi, dans le cas où les coupons donnés par les magasins et supermarchés à leurs clients se révèlent gagnant dans le tirage, il n'y a aucun inconvénient si le client accepte les cadeaux (Qasani, Badai', VI, 206). En effet, qu'un client gagne une récompense ne fait rien perdre aux autres clients.

Cependant, dans le cas où il faut payer une somme supplémentaire pour participer au tirage, étant donné qu'il serait question d'obtenir un gain, sur la base de la chance, via l'argent versé, le tirage en question entrera donc dans le cadre d'un jeu de hasard.

1018. Est-il permis de vendre les vieux tapis ou les autres objets non utilisés dans une mosquée afin de subvenir aux besoins de la mosquée ?

Il est permis qu'une fondation, qui ne parvient plus à servir ses objectifs, soit modifiée ou vendue afin de favoriser ces mêmes objectifs (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar, VI, 573). Il ne sera pas convenable de laisser pourrir les vieux tapis et autres objets non utilisés dans une mosquée. C'est pourquoi, il n'y a aucun inconvénient à donner ces objets, hormis ceux

ayant la valeur d'une antiquité, aux autres mosquées ou masjids en ayant besoin ; dans le cas où il n'y a pas de mosquée ou masjids étant dans ce besoin, alors il est possible de les vendre dans le cadre de la législation relative et de dépenser cet argent, de manière à être inventorié, pour les autres besoins de la mosquée.

1019. Quel est le verdict concernant une femme qui regarde les parties intimes d'un homme dont elle s'occupe des soins?

Tant qu'il n'y a pas nécessité (dharura), une personne ne peut pas regarder les parties intimes ('awra) de ceux qui ne lui sont pas mahram (an-Nur, 24/30-31). Ainsi, les soins d'un homme doivent être réalisés, tout d'abord, par ses proches qui lui sont mahram, ou par un aide-soignant homme. Si cela n'est pas possible, alors l'intervention d'une femme pour les soins devient une nécessité (dharura). Dans un tel cas, il est permis par l'Islam que ladite femme regarde, pour le nettoyage et les soins et dans la mesure de la nécessité, les parties intimes de l'homme dont elle s'occupe des soins (Marghinani, al-Hidaya, VII, 190).

1020. Est-il permis de travailler dans une entreprise où s'effectue la vente d'alcool ou d'autres produits haram ?

Selon l'Islam, comme il est péché/illicite de pratiquer les choses qui sont interdites, il est aussi péché/illicite de consentir ou aider à l'exécution de telles choses. Le Prophète (s.a.w.) a informé qu'en plus de celui qui fait usage d'un produit illicite, celui qui le produit, le porte, apporte son aide, et celui qui l'expose commettent également le même péché (cf. Abu Daoud, Ashriba 2 ; Ibn Mâjjah, Ashriba, 6). Par conséquent, tant que cette personne a des alternatives au sujet de gagner sa vie par des moyens licites, il ne lui est pas permis de travailler dans une entreprise où se produisent des choses interdites par la religion.

Cependant, il peut exercer un tel emploi si cela relève d'une nécessité (dharura) en raison de n'avoir trouvé, malgré des grandes recherches, aucun autre travail pour gagner sa vie. Lorsque les circonstances de nécessité disparaissent, c'est-à-dire si elle trouve un travail ou une entreprise licite, elle doit quitter son ancien travail.

1021. Est-il permis de stériliser les animaux ?

A l'instar des humains, les animaux ont également droit à la reproduction. De la même manière qu'il est impropre d'empêcher

l'approvisionnement en eau et nourriture des animaux, il est également inconvenable de leur retirer leur organe reproductif. Tant qu'il n'y a pas de raison exigeante et légitime, il n'est pas permis de stériliser les animaux.

Cependant, du moment que cela s'appuie sur des raisons légitimes et exigeantes, il n'y a pas d'inconvénient du point de vue de la religion, à employer, pour l'intérêt général, des médicaments et autres produits empêchant la gestation des animaux de compagnie et à contrôler, au moyen de procédés stérilisantes, la prolifération des animaux errants tels que les chats, les chiens etc., à condition de ne pas perturber l'équilibre écologique (al-Fatawa'l-Hindiyya, V, 437).

Il a été également autorisé de stériliser certains animaux tels que le veau et le bouc afin de profiter pleinement de leur force de production, d'améliorer leur efficacité et leur abondance en viande (Marghinani, al-Hidaya, VII, 234 ; Ibn Mâza, al-Muhit, V, 375, 376).

1022. Est-il permis pour une raison quelconque d'exterminer les abeilles reines qui se trouvent en trop dans une ruche ou bien leurs larves ?

Allah a mis le miel à disposition des humains en tant que source de guérison. Il est indiqué dans le Noble Coran : **« Et voilà ce que ton Seigneur révèle à l'abeille : « Prends des maisons dans les montagnes et les arbres, et les ruches. Consomme ensuite de toute espèce de produits ; puis, chemine par les sentiers frayés de ton Seigneur. » De leurs ventres une liqueur sort, aux couleurs variées, où il y a de la guérison pour les gens. Voilà bien là un signe, vraiment, pour des gens qui réfléchissent ! »** (an-Nahl, 16/68-69).

Comme il est exprimé dans le verset, la mission chargée aux abeilles est de produire de miel. C'est pourquoi, à condition de ne pas perturber l'équilibre écologique, il n'y a pas d'inconvénient à exterminer les abeilles reines en trop ou bien leurs larves pour empêcher la ponte de mâles (faux-bourçons) dans une quantité non-voulue, pour éviter que les mâles pondus soient faibles, pour obtenir plus de miel et pour que les abeilles reines ne blessent pas l'une à l'autre à condition de ne pas altérer la balance écologique.

1023. Est-il permis aux vétérinaires de tuer les animaux malades et inguérissables tels que les chats, les chiens ?

Allah a créé les animaux, de la même manière que les autres bienfaits sur terre, au service des humains et Il a rendu licite d'en bénéficier de différentes manières (an-Nahl, 16/5, 6, 80). Par ailleurs, l'Islam a ordonné d'être affectueux et bienveillants envers les animaux comme envers tous les êtres-vivants (Boukhâri, Musaqât, 10, Mouslim, Salam, 40). Mise à part la bienveillance, l'homme doit veiller au maximum à la santé et propreté des animaux soumis à son service. C'est pourquoi, il faut assurer dans la mesure du possible, le traitement des animaux malades. En effet, ceci est la conséquence obligatoire de la miséricorde et des mesures préventives de santé. Toutefois, il n'y a pas d'inconvénient à tuer, sous le contrôle des vétérinaires, les animaux atteints de maladie mortelle, qui ne peuvent être guéris par un traitement et qui souffrent de douleurs intenses.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdurrazzâk, Abû Bakr Abdürrezzâk b. Hammâm b. Nâfi' as-San'ânî al-Himyarî (d. 211/826-27), al-Musannaf, Thk.: Habîbürrahman el-Azamî, I-XII, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1983 (Abdürrezzâk, el-Musannef).
- Abu Daoud, Sulaymân b. al-Ash'as b. Ishâq as-Sijistânî al-Azdî (d. 275/889), Sunanu Abî Dâoûd, Mawqî' Wizârti'l-Awqâfal-Misiyya, yy., t., (Abu Daoud).
- Abu Daoud, Sulaymân b. al-Ash'as b. Ishâq as-Sijistânî al-Azdî (d. 275/889), al-Marâsil, Thk.: Shuayb Arnavut, Muassasatu'r-Risâla, Beyrouth 1988, (Abu Daoud, al-Marâsil).
- Abû Ya'lâ, Ahmad . Alî al-Musannâ at-Tamîmî al-Mawsili (d. 307/919), Musnadu abî Ya'lâ al-Mawsilî, Thk.: Husayn Salim Asad, I-XIV, Dâru'l-Ma'mûn li't-turâs, Beyrouth 1984, (Abû Ya'lâ, al-Musnad).
- Abû Yûsuf, Yaqub Ibrahim al-Ansârî (d. 182/798), Kitâbu'l-Âthâr, Thk.: Abu'l-Wafâ, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth ts., (Abû Yûsuf, al-At-har).
- Abû Zahra, Muhammad , (d. 1974), Sharhu Kânûni'l-Wasiyya, Maktabatu'l-Anjlu'l-Misriyya, Le Caire 1950, (Abû Zahra, Sharhu Kânûni'l-Wasiyya).
- Abûssuûd b. Muhammad al-'Imâdî (d. 982/1574), Irshâdu'l-Aqli's-salîm ilâ mazâya'l-Kitâbi'l-Karîm, Thk.: Abdulkâdir Ahmad 'Atâ, Matbaatu's-Sâdat, Riyad, ts., (Abûssuûd, Irshâd).
- Alâuddîn Âbidîn, Muhammad b. Muhammad Amîn b. Omar al-Hüsey-nî ad-Dimashqî (d. 1306/1888), al-Hadiyyatu'l-Âlâiyya li Talâmî-zi'l-makâtibi'l-ibtidâiyya, Dâru Ibn Hazm, Beyrouth 2003, (Alâuddîn, al-Hadiyyatu'l-Âlâiyya).
- Albânî, Muhammad Nâsiruddin (d.1999), Daifu'l-Jâmiî's-saghîr ve ziyâ-dâtuhu, al-Maktabu'l-Islamî, Beyrouth 1988, (Albânî, Daifu'l-Jâmi).
- Albânî, Muhammad Nâsiruddin (d.1999), Silsilatu'l-ahâdisi'd-daîfa wa'l-mawdûat, I-XIV, Maktabatu'l-maârif, Riyâd 1992, (Albânî, ad-Da'îfa).
- al-Fatâwa'l-Hindiyya, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 2000, (al-Fatâwa'l-Hindiyya).

- Aliyyu'l-Qari, Nuraddîn Abu'l-Hasan Ali b. Sultân Muhammad al-Harawî (d. 1014/1606), Fathu Bâbi'l-inâya bi Sharhi'n-nukâya, I-III, Dâru'l-arqam, Beyrouth 1997, (Aliyyu'l-Qârî, Fathu Bâbi'l-'inâya).
- al-Majma'u'l-Fiqhiyyu'l-Islamî, Karârât, Râbitatu'l-Âlamî al-Islamî, Meccque, ts., (Râbita, Karârât).
- al-Mawsûatu'l-Fiqhiyyatu'l-Kuwaytiyya, Tibâ'atü Zâtîs-Salâsil, Koweit 1990, (al-Mawsûatu'l-Fiqhiyya).
- Ardabilî, Jamâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. Ibrâhîm (d. 779/1377), al-Anwâr li-a'mâli'l-abrâr, Thk.: Halaf b. Mufdî al-Mutlaq-Husayn Abdullah al-Ali, I-III, Daru'z-Ziya, Koweit 1427/2006, (Ardabilî, al-Anwâr).
- As-Sâyis, M. Ali ve M.Shaltût, Mukaranatu'l-mazahib fi'l-fiqh, le Caire ts. Azharî, Sâlih Abdussami' (d.1335/1917), concis de Jawâhiru'l-iklîl Sharhu
- Halil, I-II, al-Maktabatu's-Sakâfiyya, Beyrouth, ts. (Azharî, Jawâhi).
- Atar, Fahrettin, "Genel Olarak Seferlik ve Hükümleri", Seferlik ve Hükümleri, Ensar Yayınları, Istanbul 1997, (Atar, Seferlik ve Hükümleri).
- Aynî, Abû Muhammad Badruddîn Mahmûd. Ahmed (d. 855/1451), al-Binâya fi Sharhi'l-Hidâya , I-XII, Dâru'l-fikr, Beyrouth 1990, (Aynî, al-Binâya).
- Aynî, Abû Muhammad Badruddîn Mahmûd b. Ahmad (d. 855/1451), Umdatu'l-Qârî sharhu Sahîhi'l-Boukhari, I-XXV, Dâru Ihyâit-turâsi'l-Arabî, Beyrouth, t.y, (Aynî, 'Umda).
- Azîmâbâdî, Abu't-Tayyib Muhammad Shamsu'l-Haq (d. 1329/1911), Awnu'l-Ma'bûd Sharhu Sunani Abî Dâoud, I-XVI, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1990, (Azîmâbâdî, Awnu'l-Ma'bûd).
- Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) - Kâmil Miras (1957), Sahîh-i Boukhari Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, (Tecrîd Tercemesi).
- Baghawî, Muhyissunna Abû Muhammad al-Husayn b. Mas'ûd b. Muhammad al-Farrâ' (d. 516/1122), Ma'âlimu't-tanzîl, I-VIII, Thk: Muhammad Abdullah an-Namr etc., Dâru Tayba, Riyad 1409-1412, (Baghawî, Ma'âlimu't-tanzîl).
- Bâjûrî, Ibrahim b. Muhammad b. Ahmad (d.1277/1860), Hâshiya 'alâ Sharhi Ibn Qâsim al-Ghazzî, (Hâshiyatu'sh-Shayh Ibrâhîm al-Bayjûrî 'alâ Sharhi'l-'Allâme Ibni'l-Qâsim al-Ghazzî), I-II, Thk.: Muhammad Abdus-salâm Hâshim, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1420/1999, (Bâjûrî, Hâshiya).
- Bayhakî, Abû Bakr Ahmad b. Husayn b. Ali (d. 458/1066), al-Jâmî li Shuabi'l-Îmân, Thk.: Abdu'l-alî Abdu'l-Hamîd Hâmid, I-XIV, Maktabatu'r-rushd, Riyad 2003, (Bayhakî, Shu'abu'l-îmân).

- Bayhakî, Abû Bakr Ahmad b. Husayn b. Alî (d. 458/1066), *as-Sunanu'l-Kubrâ*, Thk.: Muhammad Abdulkadir Ata, I-XI, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth, 2003, (Bayhakî, *as-Sunanu'l-kubrâ*).
- Bilmen, Ömer Nasuhi (d. 1971), *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1986, (Bilmen, *İlmihal*).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts., (Bilmen, *Qâmus*).
- Boukhâri, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmad b. Muhammad (d. 730/1330), *Kashfu'l-asrâr 'an usûli fahri'l İslam al Pazdawî*, I-IV, Thk.: Abdullah Mahmud Omar, Daru'l-kutubi'l-ilmia, Beyrouth 1997, (Boukhari, *Kashfu'l-asrâr*).
- Boukhari, Abû Abdillâh Muhammad b. Ismail b. Ibahim al-Ju'fi al-Boukhari (d. 256/870), *al-Jâmiu's-Sahih*, I-IX, Thk.: Muhammad Zühayr b. Nâsir an-Nâsir, Daru Tawki'n-Najât, Beyrouth 1422/2001, (Boukhari).
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Idrîs (d. 1051/1642), *ar-Rawdu'l-Murbi' Sharhu Zadi'l-Mustakni'*, Muassasatu'r-Risala, Beyrouth, ts., (Buhûtî, *ar-Rawd*).
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Idrîs (d. 1051/1642), *Kashshâfu'l-qina' an Matni'l-iqna'*, I-X, Thk.: Ibrahim Ahmad Abdulhamid, Daru Alami'l-Kutub, Riyad 2003, (Buhûtî, *Kashshaf*).
- Bujayrimî, Sulaymân b. Muhammad b. Omar (d. 1221/1806), *al-Bujayrimî 'alâ'l-Hatîb*, (Tuhfatu'l-Hatîb 'alâ Sharhi'l-Hatîb), I-V, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1417/1996, (Bujayrimî, *Tuhfa*).
- Chafii, Abû Abdillâh Muhammad b. Idrîs b. Abbâs (d. 204/820), *al-Umm*, Thk.: Rifat Fawzî Abdulmuttalib, I-XI, Mansûra, 1422/2001, (Chafii, *al-Umm*).
- Code Ottoman de la Famille (1917), (COF).
- Daraqutni, Abu'l-Hasan Ali b. Omar b. Ahmad (d. 385/995), *Sunanu'd-Dâraqutnî*, Thk.: Shuayb Arnavut vd., I-VI, Muassasatu'r-risâla, Beyrouth 2004, (Daraqutni, *as-Sunan*).
- Dârimî, Abû Muhammad Abdullah b. Abdirrahmân b. al-Fadhil (d. 255/869), *Sunanu'd-Dârimî*, Thk.: Husayn Salim Asad, Dâru'l-Mughnî, y.y, 2000, (Dârimî, *as-Sunan*).
- Dardîr, Abu'l-Barakât Ahmad, (d. 1201/1786), *ash-Sharhu'l-Kabîr alâ Muhtasari Halîl*, I-IV, Dâru Ihyâi'l-Kutubi'l-Arabiyya, Egypte ts., (Dardîr, *ash-Sharhu'l-kabîr*).
- Dasûqî, Shamsuddin Muhammad Arafa (d. 1230/1815), *Hâshiya-tu'd-Dasûqî 'ala ash-Sharhi'l-Kabir*, I-IV, Dâru Ihyâi'l-Kutubi'l-Arabiyya, Egypte ts., (Dasûqî, *Hâshiya*).
- DIA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Encyclopédie de la Fondation Diyanet), İstanbul, (Nom de l'auteur, "Nom de l'aricle").

- Dimyâtî, Abû Bakr Othmân b. Muhammad Shattâ al-Bakrî (d. 1300/),
Hâshiyatu l'ânati't-Tâlibîn 'alâ Halli Alfâzi Fathi'l-Mu'n, I-IV, Thk.:
Muhammad Sâlim Hâshim, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth
1415/1995, (Dimyâtî, Hâshiyatu i'ânati't-tâlibîn).
- Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, Erkam Yayınları,
İstanbul 1993.
- Elmalili, Muhammad Hamdi Yazir (d.1942), Hak Dini Kuran Dili, Eser
Nesriyat, İstanbul 1979, (Elmalili, Hak Dini).
- Gazzâlî, Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad (d. 505/1111), al-Wasît
fi'l-Madhhab, I-VII, Thk.: Ahmad Mahmûd Ibrâhîm, Dâru's-Salâm, Egypte
1417/1997, (Gazzâlî, al-Wasît).
- Gülle, Sitki, Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi, İstanbul 2005, (Gülle,
Tecvid).
- Haddâd, Abu Bakr b. Ali b. Muhammad al-Haddâd (d. 800/1397),
al-Jaw-haratu'n-nayyira ala Muhtasari'l-Qudurî, I-II, Maktabatun
Hakkaniyya, Pakistan ts., (Haddâd, al-Jawhara).
- Hâkim, Abû Abdullah Muhammad b. Abdullah an-Nisâbü'rî (d. 405/1014),
al-Mustadrak 'alâs-Sahîhayn, Thk.: Mustafa Abdulkadir Ata, I-V, Dâ-
ru'l-kutubi'l-ilmiiyya, Beyrouth, ts., (Hâkim, al-Mustadrak).
- Halabî, Ibrâhîm b. Muhammed b. Ibrâhîm (d. 956/1549), Halabî Saghîr,
Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1323/1905, (Halabî, as-Saghîr).
- Halîl, Ibn Ishâq, Muhtasar-i Halîl (d. 776/1375), Thk.: Ahmad Jâd, Dâ-
ru'l-Hadîth, le Caire 1426/2005, (Halîl, Muhtasar).
- Harashî, Abû Abdullah Muhammad (d.1101/1690), Sharhu Muhtasari
Halîl, I-VIII, al-Matbaatu'l-Kubrâ al-Amîriyya, Bûlâq 1317/1899, (Ha-
rashî, Sharhu muhtasar).
- Haskafî, Muhammad Alauddin (d.1088/1687), ad-Durru'l-muhtâr (avec le
Raddu'l-Muhtâr), Thk.: Âdil Ahmad Abdulmawjûd-Ali Muhammad
Muawwaz, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, I-XII, Beyrouth 1994, (Haskafî,
ad-Durru'l-muhtâr).
- Hattâb, Abû Abdullah Muhammad b. Muhammad b. Abdurrahmân (d.
954/1547), Mawâhibu'l-Jalîl li Sharhi Muhtasar Halîl, I-VIII, Dâ-
ru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1995, (Hattâb, Mawâhib).
- Haut Conseil des Affaires Religieuses, (HCAR).
- Ibn Abdilbar, Abû Omar Yûsuf b. Abdullah b. Muhammad (d. 463/1071),
Kitâbu'l-kâfi fi fiqhi ahli'l-Madinati'l-Mâlikî, Thk.: Muhammad Mu-
hammad Uhayd al-Moritânî, Maktabatu'r-Riyâd, Riyad 1978, (Ibn
Abdilbar, al-Kâfi).
- Ibn Abdilbar, Abû Omar Yûsuf b. Abdullah b. Muhammad (d. 463/1071),
al-Istizkâr, I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 2002, (Ibn Abdil-
bar, al-Istizkâr).

- Ibn Âbidîn, Muhammad b. Muhammad b. Amin b. Omar (d. 1252/1836), Raddu'l-Muhtar ala'd-Durri'l-muhtâr Sharhu Tanwiri'l-absâr, Thk.: Âdil Ahmad Abdulmawjûd-Ali Muhammad Muawwaz, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, I-XII, Beyrouth 1994, (Ibn Âbidîn, Raddu'l-Muhtar).
- Ibn Âbidîn, Muhammad b. Muhammad b. Amin b. Omar (d. 1252/1836), Minhatsu'l-Khâliq ala'l-Bahri'r-râik, I-VIII, (avec al-Bahru'r-râik Sharhu Kanzi'd-dakâik), Daru'l-Kutubu'l-Islamî, ts., (Ibn Âbidîn, Minha).
- Ibn Âbidîn, Muhammad Amin b. Omar (d. 1252/1836), al-Uqûdu'd-durriyya fi tankîhi'l-fatâwa'l-hâmidiyya, I-II, y.y., ts., (Ibn Âbidîn, al-Uqûdu'd-durriyya).
- Ibn Abî Shayba, Abû Bakr Abdullah b. Muhammad b. Ibrâhîm (d. 235/849), al-Musannaf, Thk.: Hamad Ibn Abdullah al-Jum'a, I-XVI, Maktabatu'r-Rushd, Riyad 2004, (Ibn Abû Shayba, al-Musannaf).
- Ibn Abu'l-'Iz, Ali b. Muhammad ad-Dimashqî (d. 792/1390), Sharhu'l-Aqîdati't-Tahâwiyya, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin at-Turkî - Shuayb Arnavût), Muassasatu'r-risâl, Beyrouth 1993, (Ibn Abu'l-'Iz, Sharhu'l-'Aqîdati't-Tahâwiyya).
- Ibn Hajar, Abu'l-Fazl Shahâbuddîn Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Askalânî, (d. 852/1449), at-Talhîsu'l-Habîr fi Takhrîji Ahâdîsi'r-Râfi'l-Kabîr, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1989, (Ibn Hajar, at-Talhîsu'l-Habîr).
- Ibn Hajar, Abu'l-Fazl Shihâbuddîn Ahmad b. Alî b. Muhammad al-Askalânî (d. 852/1449), Fathu'l-Bârî bi sharhi Sahîhi'l-Boukhari, Thk.: Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, I-XV, Dâru'l-Marifa, Beyrouth, ts., (Ibn Hajar, Fath).
- Ibn Hanbal, Abû Abdullah Ahmad b. Muhammad b. Hanbal ash-Shaybânî al-Marwazî (d.241/855), Musnadu'l-Imâm Ahmad b. Hanbal, Thk.: Shuayb Arnavut, Âdil Murshid, I-50, Muassasatu'r-Risâla 1995, (Ibn Hanbal, al-Musnad).
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali b. Ahmad b. Saïd (d. 456/1063), al-Muhallâ, I-XI, Egypte 1352, (Ibn Hazm, al-Muhallâ).
- Ibn Hibbân, Abû Hâtim Muhammad b. Hibbân b. Ahmad al-Bustî (d. 354/965), Sahîhu Ibn Hibbân bi-tartîbi Ibn Balabân, Thk.: Shuayb Arnavut, I-II, Muassasatu'r-Risâla, Beyrouth 1993, (Ibn Hibbân, Sahîh).
- Ibn Hishâm, Abû Muhammad Jamâluddîn Abdulmalik b. Hishâm (d. 218/833), as-Siratu'n-Nabawiyya Thk.: Mustafa as-Sakkâ – Ibrâhîm al-Abyârî - Abdulazîz Shalabî, Shirkatu Maktabati wa Matbaati Mustafa Al-Bâbî al-Halabî, Egypte, ts., (Ibn Hishâm, as-Sira).
- Ibn Huzayma, Abû Bakr Muhammad b. Ishâq b. Huzayma as-Sulamî an-Nisâbûrî (d. 311/924), Sahîhu Ibn Huzayma, Thk.: Muhammad Mustafa al-'Azamî, I-IV, al-Maktabu'l-Islamî, Beyrouth, ts., (Ibn Huzayma, Sahîh).

- Ibn Juzay, Abu'l-Qâsim Muhammad b. Ahmad (d. 741/1341), al-Qawânînu'l-fiqhiyya fi talhîs-i madhhabi'l-Mâlikiyya, Thk : Muhammad b. Saydî Muhammad Mûlây, Maktabatu'l-Hânjî, le Caire 1397, (Ibn Juzay, al-Qawânîn).
- Ibn Majah, Muhammad. Yazîd al-Qazwînî (d. 273/887), Sunan, éd. Shayh Sâlih b. Abdulaziz b. Muhammad âlu'sh-Shayh, Maktabatu Dâri's-Salâm li'n-Nashri wa't-Tawzî', Riyad, 1429/2008, (Ibn Majah).
- Ibn Manzûr, Muhammed b. Mukarram b. Ali Abu'l-Fadhl Jamaluddin (d. 711/1311), Lisanu'l-Arab, I-XV, Dâru Sâdir, 3. édition, Beyrouth 1414/1994, (Lisanu'l-Arab).
- Ibn Mâza, Burhânaddîn Abu'l-Maâlî, Mahmûd b. Ahmad b. Abdilazîz al-Boukhari (d.616/1219), al-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fiqhi'n-Nu'mânî, I-IX, Thk. : Abdulkarîm Sâmi al-Jundî, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 2004, (Ibn Mâza, al-Muhît).
- Ibn Nujaym, Zaynu'd-Din b. Ibrahim b. Muhammad (d. 970/1563), al-Bahru'r-râik Sharh-u Kanzi'd-dakâik (avec les explications d'Ibn Âbidin, Minhatu'l-Khâliq) I-VIII, Daru'l-Kutubu'l-Islamî, ts., (Ibn Nujaym, al-Bahr).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Abî Bakr b. Ayyûb (d. 751/1350), I'lâmu'l-muwakki'in 'an Rabbi'l-'âlamîn, I-IV, Thk.: Muhammad Abdussalam Ibrahim, Daru'l-kutubi'l-ilmiya, Beyrouth 1991, (Ibnu'l-Qayyim, I'lâm).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Abî Bakr b. Ayyûb (d. 751/1350), Zâdu'l-maâd fi hadyi hayri'l-'ibâd, Thk.: Shuayb Arnavût - Abdulkâdir Arnavût , Muassasatu'r-Risâla, Beyrouth 1998, (Ibnu'l-Qayyim, Zâdu'l-ma'âd).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Abî Bakr b. Ayyûb (d.751/1350), at-Tibbu'n-Nabawî, Thk : Abdulgâni Abdul-khaliq, Dâru'l-Fikr, Beyrouth, ts., (Ibnu'l-Qayyim, at-Tibbu'n-Nabawî).
- Ibn Qudama Muwaffaquddîn al-Maqdisî, Abu Muhammad Abdullah b. Ahmad b. Muhammad (d.620/1223), al-Mughnî, I-XV, Thk.: Abdullah b. Abdi'l-Muhsin at-Turkî - Abdulfattah Muhammad al-Hulw, Daru Âlami'l-Kutub, Riyad, ts., (Ibn Qudama, al-Mughni).
- Ibn Qudama Muwaffaquddîn al-Maqdisî, Abu Muhammad Abdullah b. Ahmad b. Muhammad (d. 620/1223), al-Kâfi fi fiqhi'l-Imam Ahmad, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1994, (Ibn Qudama, al-Kâfi).
- Ibn Qudama, Shamsuddin Abu'l-Faraj Abdurrahman (d. 682/1283), ash-Sharhu'l-kabîr ala matni'l-mukni', I-XIII, (à l'intérieur d'al-Mughni), Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, Beyrouth, ts., (Shamsuddin Ibn Qudama, ash-Sharhu'l-kabîr).

- Ibn Rushd, Abu'l-Walid Muhammad b. Ahmad (d. 520/1126), al-Bayân wa't-Tahsîl, Thk.: Ahmad al-Habbâbî, Dâru'l-Garbi'l-Islâmî, Beyrouth 1988, (Ibn Rushd, al-Bayân wa't-Tahsîl).
- Ibn Rushd, Abu'l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Qurtubî (d. 595/1198), Bidayatu'l-mujtahid wa nihâyatu'l-muktasid, I-II, Dâru'l-Ma'rifa, Beyrouth 1982, (Ibn Rushd, Bidaya).
- Ibn Taymiyya, Abu'l-Abbas Taqiyyuddin Ahmad b. Abdulhalim (d. 728/1328), Majmûu Fatâwâ, I-XXXVII, ed.: Abdurrahman Muhammad b. Qâsim, Médine : Majmau'l-malik Fahd 1995, (Ibn Taymiyya, Majmûu fatâwâ).
- Ibnu'l-Athîr, Abu's-Saâdât al-Mubâarak b. Muhammed al-Jazarî (d. 606/1210), an-Nihâya fi garîbi'l-hadîs wa'l-asar, Tkh.: Mahmud Muhammad at-Tanâhî - Tâhir Ahmad az-Zâwî, Daru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-V, Beyrouth, ts. (Ibnu'l-Athîr, an-Nihâya).
- Ibnu'l-Humâm, Kamâlu'd-din Muhammad b. Abdu'l-Wâhid as-Siwâsî (d. 861/1457), Sharhu Fathi'l Kadîr ala'l-Hidaya Sharhi Bidayati'l-mubtadî, I-X, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrouth 2003, (Ibnu'l-Humâm, Fath).
- Ibnu'l-Jallâb, Abu'l-Qâsim Ubaydullah b. Husayn b. Hasan (d. 378/988), at-Tafrî', I-II, Thk.: Husayn b. Sâlih ad-Dahmânî, Dâru'l-Garbi'l-Islâmî, Beyrouth 1987, (Ibnu'l-Jallâb, at-Tafrî').
- Ibnu'l-Munzir, Abû Bakr Muhammad b. Ibrâhîm an-Nisâbûrî (d. 318/930), al-Ijmâ, Thk.: Abû Hammâd Saghîr Ahmad b. Muhammad Hanîf, Maktabatu'l-Furkan, Ajman (Emirats), 1420/1999, (Ibnu'l-Munzir, al-Ijma).
- Incil (Bible), Yeni Yaşam Yayınları, Istanbul 2000.
- Islam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (ed. Mehmet Bayyigit), Komba , Konya 1997.
- Jassâs, Abû Bakr Ahmad Alî ar-Râzî (d. 370/980), Ahkâmu'l-Qur'an, (Thk.: Muhammad Sâdiq Qamhâwî), Beyrouth 1992, (Jassâs, Ahkâmu'l-Qur'an).
- Jazîrî, Abdurrahman (d. 1360/1941), al-Fiqhu ala'l-mazâhibi'l-arba'a, I-V, Beyrouth 2003, (Jazîrî, al-Mazâhibu'l-arba'a).
- Jurjânî, Abu'l-Hasan Sayyid Sharif Ali (d. 816/1413), Sharhu'l-Faraizi's-Sira-jiyya, Thk. Muhammad Muhyiddin Abdulhamid, Egypte 1944, (Jurjanî; Sharhu's-sirâjiyya).
- Karaçam, İsmail, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri, Istanbul 2007, (Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri).
- Kattânî, Abû Abdullah Muhammad b. Ja'far (d. 1927), Nazmu'l-mutanâsir mina'l-hadîthi'l-mutawâtir, Dâru'l-Kutubi's-Salafiyya, Egypte, ts., (Kattânî, Nazmu'l-mutanâsir).

- Kattânî, Muhammad Abdulhayy, (d. 1962), Nizâmu'l-hukûmati'n-nabawiyya al-musammâ at-tarâtîbu'l-idâriyya, I-II, Beyrouth, t.y., (al-Kattânî, at-Tarâtîbu'l-idâriyya).
- Kaya, Davut, Tecvidli Coran Okuma Rehberi, Ankara 2010, (Kaya, Elif-Bâ).
- Kur'an Yolu; Türkçe Meâl ve Tefsir, Publications de la Présidence des Affaires Religieuses, Ankara 2006, (Kuran Yolu).
- Mâlik, Abû Abdullah Mâlik b. Anas b. Mâlik (d. 179/795), Muwatta-u'l-Imâm Mâlik (Yahyâ Rivayeti), Thk.: Muhammad Fuâd Abdalbâkî, Dâru Ihyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrouth 1985, (Mâlik).
- Mâlik, Abû Abdullah Mâlik b. Anas b. Mâlik (d. 179/795), Muwatta-u'l-Imâm Mâlik (Shaybânî Rivâyeti), Thk.: Abdulwahhab Abdullatif, Jumhûriyatu'l-Misriyya Wizâratu'l-Awkâf, le Caire 1994, (Mâlik, Riwaya de Shaybânî).
- Mardînî, Jamaluddin Abdullah b. Halil, ar-Rahâbiyya fi Ilmi'l-farâiz, Damas 1998, (Mardînî, Rahabiyya).
- Mâwardî, Abu'l-Hasan Alî b. Muhammad b. Habîb al-Basrî al-Mâwardî (d. 450/1058), al-Hâwi'l-Kabîr, Ed.: Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdûlmawjûd, I-XVIII, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1414/1994, (Mâwardî, al-Hâwî).
- Mardâwî, Alâuddin Abu'l-Hasan Ali b. Sulayman (d. 885/1480), al-Insâf, éd. Muhammad Hâmid al-Fiqh, I-XII, le Caire 1955/1374.
- Majalla (Code Civil Ottoman), éd. : Ali Himmet Berki, Hikmet yay., Istanbul 1982, (Majalla).
- Majma'u'l-Fiqhi'l-Islamî ad-Dawlî, Karârât wa Tawsiyât, al-Munbasik an Munazzamati't-Taâwuni'l-Islamî, yy., 2011, (Majma'u'l-Fiqh, Karârât wa Tawsiyât).
- Marghinani, Burhanaddîn Abu'l-Hasan Ali b. Abû Bakir (d. 593/1197), al-Hidaya fi Sharhi Bidayati'l-mubtadî (avec le Sharh de Laknawî), I-VIII, Idâratu'l-Qur'an wa'l-'Ulûmi'l-Islamiyya, Karachi/Pakistan 1417, (Marghinani, al-Hidaya).
- Mawsili, Abdullah ibn Mahmud (d. 683/1240), al-Ikhtiyar li Ta'lîli'l-Muh-târ, Thk.: Şuayb Arnavut - Ahmad Muhammad Barhum - Abdullatif Hirzullah, Dâru'r-Risâlati'l-Arabiyya, Beyrouth 1430/2009, (Mawsili, al-Ikhtiyar).
- Mawwaq, Abû Abdullah Muhammad b. Yûsuf (d. 897/1492), at-Tâj wa'l-iklîl li Muhtasari Halîl, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1995, (Mawwaq, at-Tâj).
- Maydânî, ash-Shayh Abdu'l-Ghaniyyi'l-Ghanîmî (d. 1298/1881), al-Lubâb fi Sharhi'l-Kitâb, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth, ts., (Maydânî, al-Lubâb).

- Mehmed Zihni Efendi, (ö 1914), Ni'met-i Islam, Huzur Yayın Dağıtım, Simplifié par : M. Rahmi, Istanbul, ts., (Mehmed Zihni, Ni'met-i Islam).
- Mubârakfûrî, Abu'l-Alî Muhammad b. Abdurrahman b. Abdurrahim (d. 1935), Tuhfatu'l-ahwazî bi-sharhi Jâmiî't-Tirmidhi, Thk.: Abdurrahman Muhammad Othman, I-X, Dâru'l-fikr, yy., ts., (Mubârakfûrî, Tuhfa).
- Muslim, Abu'l-Husayn al-Qushayrî an-Nisâbü'rî Muslim b. al-Hajjâj (d. 261/874), Sahîh-i Muslim, al-Kutubu's-Sitta, (dans Mawsûatu'l-Hadîthi-Sharîf), Ed.: Sâlih b. Abdulazîz, Dâru's-Salâm, Riyad 1429/2008, (Muslim).
- Muttaqî, Alî b. Husâmiddîn b. Abdimalik b. Qâdîhân al-Hindî (d. 975/1567), Kanzu'l-ummâl fî Sunani'l-aqwâl wa'l-af'âl, Thk.: Bakrî Hayyânî - Safwat Sakkâ, I-XVIII, Muassasatu'r-Risâla, Beyrouth 1985, (Muttaqî, Kanzu'l-ummâl).
- Nafrâwî, Ahmad b. Ganîm b. Sâlim b. Muhannâ (d. 1126/1714), al-Fawâqihu'd-dawânî alâ Risâlati Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1997, (Nafrâwî, al-Fawâqihu'd-dawânî).
- Nasai, Abû Abdirrahmân Ahmad b. Shuayb b. Alî (d. 303/915), Kitâbu's-Sunani'l-kubrâ, Thk.: Husayn Abdulmunim Salbî, I-XII, Muassasatu'r-risâla, Beyrouth 2001, (Nasai).
- Nawawi, Abû Zakariyâ Yahyâ b. Sharif (d. 676/1277), Kitâbu'l-Majmû' Sharhu'l-Muhazzab li'sh-Shîrâzî, I-XX, yy., ts., (Nawawi, al-Majmû').
- Nawawi, Abû Zakariyâ Yahyâ b. Sharaf (d. 676/1277), al-Azkâr, Dâru Ibn Hazm, Beyrouth 1421/2000, (Nawawi, al-Azkâr).
- Nawawi, Abû Zakariyyâ Yahyâ b. Sharaf (d. 676/1277), Rawdhatu't-tâlibin, Thk.: Adil Ahmad al-Mawjud - Ali M. Muawwaz, I-VIII, Daru Âlami'l-Kutub, Beyrouth 2013, (Nawawi, Ravdha).
- Nawawi, Abû Zakariyyâ Yahyâ b. Sharaf (d. 676/1277), Sahîhu Muslim bi-sharhi'n-Nawawi, I-XVIII, al-Matbaatu'l-Misriyya bi'l-Azhar, le Caire 1929, (Nawawi, Sharhu Muslim).
- Nuraddin Itr, al-Hajj wa'l-omra fi'l-fiqhi'l-Islamî, Muassasatu'r-Risâla, Beyrouht 1984, (Nuraddin Itr, al-Hajj wa'l-umra).
- Pakdil, Ramazan, Ta'lim Tecvid ve Kiraat, IFAV, Istanbul 2013, (Pakdil, Ta'lim).
- Qaradâwî, Yusuf, Fiqhu'z-zakat, Muassasatu'r-Risala, I-II, Beyrouth 1393/1973, (Qaradâwî, Fiqhu'z-zakat).
- Qarâfî, Shihâbuddîn Ahmad b. Idrîs (d. 684/1285), az-Zahîra, I-XIV, Thk.: Muhammad Hajjî, Dâru'l-Garbi'l-Islamî, Beyrouth 1994, (Qarâfî, az-Zahîra).

- Qasani, Alâuddîn Abû Bakr b. Mas'ûd b. Ahmad (d. 587/1191), *Badâi-u's-sanâi' fi Tartibi'sh-Sharâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1986, (Qasani, Badâi').
- Qurtubî, Abû Abdullah Muhammad b. Ahmad (d. 671/1273), *al-Jâmi' li Ahkâmi'l-Qur'an wa'l-mubayyin limâ tazammanahû mina's-sunnati wa âyi'l-qur'an*; Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin at-Türkî) Muassasatu'r-risâla, Beyrouth 2006, (Qurtubî, al-Jâmi').
- Râfiî, Abu'l-Qâsim Abdulkarîm b. Muhammad b. Abdilkarîm (d. 623/1226), *al-Âzîz fi Shrahi'l-Wajîz (ash-Sharhu'l-kabîr)*, Ed.: Âdil Ahmad Abdul-mawjûd - Ali Muhammad Muawwaz, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1417/ 1997, (Râfiî, al-'Azîz).
- Râzî, Abu Abdillâh (Abu'l-Fadhl) Fahriddîn Muhammad b. Omar (d. 606/1210), *Mafâtihu'l-ghayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrouth 1981, (Râzî, Mafâtihu'l-ghayb).
- Ramli, Abû Abdillâh Shamsuddîn Muhammad b. Ahmad b. Ahmad (d. 1004/1596), *Nihayatu'l-Muhtaj ilâ Sharhi'l-Minhâj*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1424/2003, (Ramli, Nihayatu'l-Muhtaj).
- Rufâi, Sâlih b. Hâmid, *al-Ahâdithu'l-wârîda fi Fadâili'l-Madina*, Dâru'l-Hudayrî, Médine 1413, (Rufâi, al-Ahâdith).
- Sahnûn, Abû Saïd Abdussalâm b. Saïd b. Habîb at-Tanûhî (d. 240/854), *al-Mudawwanatu'l-Kubra*, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1994, (Sahnûn, al-Mudawwana).
- Saïdî, Ali al-Adawî, (d. 1189/1775), *Hâshiyatu'l-adawî ala Sharhi Kifâya-î't-Talibi'r-Rabbânî*, Thk. Yusuf al-Bikâi, Dâru'l-fikr, Beyrouth 1994, (as-Saïdî, Hâshiyatu'l-adawî).
- San'ânî, Muammad b. Ismail al-Amir (d. 1182/1768), *Subulu's-salâm al-mûsilatu ilâ Bulûghi'l-Marâm*, I-VIII, Thk : Muhammad Subhî Hasan Hallâq, Dâru Ibni'l-Jawzî, 1421, (San'ânî, Subulu's-salâm).
- Samarqandî, Abu Bakr Alâuddin Muhammad b. Ahmad b. Abi Ahmad (d. 539/1145), *Tuhfatu'l-Fuqaha*, I-III, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1984, (Samarqandî, Tuhfa).
- Sarakhsi, Abû Bakr Shamsu'l-Aimma Muhammad b. Ahmad b. Abî Sahl (d. 483/1090), *al-Mabsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrouth 1993, (Sarakhsi, al-Mabsût).
- Sarakhsi, Abû Bakr Shamsu'l-Aimma Muhammad b. Ahmad b. Abî Sahl (d. 483/1090), *Sharhu Kitâbi's-Siyari'l-kabîr*, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1997, (Serakhsî, Sharhu Siyari'l-kabîr).
- Shatibî, Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsâ b. Muhammad al-Lahmî (d. 790/1388), *al-Muwâfaqât*, I-VI, Thk.: Abû Ubayda, Dâru Ibni Affan, 1997, (Chatibî, al-Muwâfaqât).
- Shaybânî, Muhammad b. al-Hasan (d. 189/804), *al-Jâmiu's-saghîr (avec le sharh de an-Nâfiu'l-kabîr : Abdulhay al-Laknawî)*, Idâratu'l-Qur'an

- wa'l-Ulûmi'l-Islamiyya, Pakistan 1411/1990, (Shaybânî, al-Jâmi'u's-saghîr).
- Shaybânî, Muhammad b. al-Hasan (d. 189/804), Kitâbu'l-Âthâr, I-II, (Thk.: Ahmad Isa al-Mi'sarâwî), Dâru's-Salâm, le Caire/Alexandrie 1427/2006, (Shaybânî, Âthâr).
- Shayhîzâde, Abdurrahman b. Muhammad b. Sulayman (Dâmad Efendi) (d. 1078/1677), Majmau'l-anhur, Takhrij : Halil Imran al-Mansu , I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth/Liban 1419/1998, (Shayhîzâda, Majma'u'l-anhur).
- Shawkani, Abû Abdillâh Muhammad b. Alî b. Muhammad as-San'ânî (d. 1250/1834), Nayl al-Awtaar Sharhu Muntaka'l-ahbâr, Thk.: Abu Muaz Tarik, Daru Ibni'l-Qayyim - Daru Ibni'l-Affan, I-XII, Riyad 1426/2005, (Shawkani, Nayl al-Awtaar).
- Shawkani, Abû Abdillâh Muhammad b. Alî b. Muhammad as-San'ânî (d. 1250/1834), as-Saylu'l-jarrârû'l-mutadaffik alâ hadâiki'l-Azhâr, Thk.: Mahmûd Ibrahim Zayid, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, I-IV, Beyrouth 1405/1985, (Shawkani, as-Saylu'l-jarrâr).
- Shîrâzî, Abû Ishâq Jamâluddîn Ibrâhîm b. Alî b. Yûsuf ash-Shîrâzî (d. 476/1083), al-Muhazzab fi fiqhi'l-Imami'sh-Shâfi', I-III, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 1995, (Shîrâzî, al-Muhazzab).
- Shirbini, Shamsuddîn Muhammad b. al-Hatîb (d. 977/1569), Mughni'l-muhtâj ilâ ma'rifati ma'ânî alfâzi'l-Minhâj, I-IV, Thk.: Muhammad Halîl Aytânî, Dâru'l-Ma'rifa, Beyrouth 1418/1997, (Shirbini, Mughni'l-Muhtaj).
- Shurunbulâlî, Abu'l-Ihlas Hasan b. Ammâr b. Alî al-Wafâi al-Misrî (d. 1069/1659), Marâqi'l-falâh bi imdâdi'l-Fattâh, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyya, Beyrouth 2004, (Shurunbulâlî, Marâqi'l-falâh).
- Suyûtî, Jalâle in Abdurrahmân b. Abû Bakr (d. 911/1505), al-Itqân fi Ulûmi'l-Qur'an, I-II, Thk.: Markazu'd-dirâsâti'l-Qur'aniyya, Médine 1426/2005, (Suyûtî, al-Itqân).
- Tabarânî, Abu'l-Qâsim Sulaymân b. Ahmad b. Ayyûb (d. 360/971), al-Mu'jamu'l-kabîr, Thk.: Hamdî Abdulmajid as-Silafî, I-XXV, Maktabatu Ibn Taymiya, le Caire, ts., (Tabarânî, al-Mu'jamu'l-kabîr).
- Tabarânî, Abu'l-Qâsim Sulaymân b. Ahmad b. Ayyûb (d. 360/971), al-Mu'jamu'l-awsat, Thk.: Târiq b. Ivazullah b. Muhammad - Abdulmuhsin b. Ibrahim al-Husaynî, I-IX, Dâru'l-Haramayn, le Caire, ts., (Tabarânî, al-Mu'jamu'l-awsat).
- Tabarânî, Abu'l-Qâsim Sulaymân b. Ahmad b. Ayyûb (d. 360/971), ar-Rawdu'd-dâni ilâ'l-Mu'jami's-Saghîr, Thk.: Muhammad shakûr Mahmûd al-Hâj Amîr, I-II, al-Maktabu'l-Islamî, Beyrouth, ts., (Tabarânî, al-Mu'jamu's-Saghîr).

- Tabarâni, Abu'l-Qâsim Sulaymân b. Ahmad b. Ayyûb (d. 360/971), Kitâbu'd-Du'â, Thk.: Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyya, Beyrouth 1993, (Tabarâni, ad-Du'â).
- Tabarî, Abû Ja'far Muhammad b. Jarîr b. Yazîd al-Âmulî al-Baghdâdî (d. 310/923), Jâmiu'l-Bayân 'an Te'vîli âyi'l-Qur'an, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin at-Turkî, Hijr, yy., ts., (Tabarî, Jâmi'u'l-bayân).
- Tahâwî, Abû Ja'far Ahmad b. Muhammad (d. 321/933), Ahkâmu'l-Qur'an, I-II, Thk.: Sadettin Önal, ISAM, Istanbul 1998, (Tahâwî, Ahqâmu'l-Qur'an).
- Tahâwî, Abû Ja'far Ahmad b. Muhammad (d. 321/933), Sharhu Ma'âni'l-âthâr, I-IV, Thk.: Muhammad Zuhri an-Najjâr, Beyrouth 1979, (Tahâwî, Sharhu Ma'âni'l-âthâr).
- Tahtâwî, Ahmad b. Muhammad b. Ismâil ad-Dûkâtî (d. 1231/1816), Hâshiyatu't-Tahtâwî alâ Marâqî'l-falâh Sharhu Nûri'l-îzâh, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiiyya, Beyrouth 1997, (Tahtâwî, Hâshiya).
- Tecrid Tercemesi, bkz. Babanzâde. Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmâni et-Tehânevî (ö. 1974), İ'lâûs-Sünen, I-XX, Dâru'l-fikir, Beyrut 2001, (Tehânevî, İ'lâûs-Sunan).
- Tirmidhi, Abû Îsâ Muhammad b. Îsâ b. Sawra (Yazîd) at-Tirmidhi (d. 279/892), as-Sunan (al-Jâmiu's-Sahih), I-V, Thk.: Ahmad Muhammad Shakir, Halabî, Egypte 1978, (Tirmidhi).
- Ulaysh, Muhammad, Sharhu Minahi'l-Jalil alâ Muhtasari Halîl (d. 1299/1882), I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrouth 1984, (Ulaysh, Sharhu minah).
- Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz, Publication de la Présidence des Affaires Religieuses, Ankara 2007, (Yaşayan Dünya Dinleri)
- Zakariyyâ al-Ansârî, Zakariyya b. Muhammad (d. 926/1520), Asna'l-matâlib fi Sharhi Rawdi't-talib, I- IV, Dâru'l-Kitabi'l-Islamî, yy., ts., (Zakariyyâ al-Ansârî, Asna'l-matâlib).
- al-Ghuraru'l-bahiiyya fi Sharhi'l-Bahjati'l-Wardiyya, Matbaatu'l-Maymaniiyya, II, yy. ts.
- Zaydân, Abdulkarim (d. 2013), al-Madhal li Dirâsati'sh-Shari'ati'l-Islamiyya, Muassasatu'r-Risâla, Beyrouth 1999, (Zaydân, al-Madhal).
- Zaylai, Jamâluddin Abû Muhammad Abdullah b. Yûsuf (d. 762/1361), Nasbu'r-râya li Ahâdithi'l-Hidâya, I-V, Muassasatu'r-Rayyân, Jeddah 1997, (Zaylai, Nasbu'r-rây).
- Zaylai, Fahra in Othmân . Alî b. Mihjan (d. 743/1343), Tabyînu'l-haqâiq Sharhu Kanzi'd-daqaîq, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-Islamî, le Caire 1314/1898, (Zaylai, Tabyîn).
- Zuhayli, Wahba, al-Fiqhu'l-Islamî wa Adillatuh, I-VIII, Daru'l-Fikr, Damas 1405/1985, (Zuhayli, al-Fiqhu'l-Islamî).

INDEX

A

abeille 627
acompte 48, 49, 580, 581, 586, 587, 588
acupuncture 9, 27, 111, 332
adhan intérieur 216
Akhir al-zaman 74
al-Aqiqa 35, 417, 418
alcool 8, 24, 51, 99, 156, 164, 299, 369,
439, 502, 578, 626
amal al-kathir 160
amanah 537
amin 17, 18, 217, 218, 219
amulette 6, 40, 81, 82, 83, 486
anesthésie 27, 328
angiographie 27, 331
anis 47, 577
Antique Maison (al-Bayt al-'Atiq) 381,
382
applaudir 22, 265
arabe 15, 17, 63, 66, 143, 189, 218, 367,
437, 457, 483
arafa 224, 225, 316, 319
Asma al-Husna 5, 59, 63, 64
asr al-awwal 133
asr al-thani 134
athée 422, 603
aubergine 47, 576
aumône 33, 35, 49, 77, 130, 263, 265,
295, 302, 303, 306, 307, 346, 374,
375, 376, 377, 378, 379, 380, 381,
387, 395, 401, 414, 415, 416, 424,
425, 426, 438, 441, 446, 447, 468,
545, 547, 555, 594, 619, 623, 625
awra 50, 89, 155, 325, 326, 614, 626
Awwabin 15, 182

B

Barzakh 6, 74
Basmala 9, 12, 34, 88, 108, 109, 117,
152, 182, 412, 420, 603
bottines 8, 106
bus 226, 228, 229

C

calamar 50, 602
cannabis 47, 577
cassette 15, 190
CD 15, 117, 190, 483
chèque 24, 291
crevette 50, 602

D

dawr 264, 265
débiteur 48, 577, 578, 582, 586, 593
désaccord 98, 137, 215, 233, 523, 524,
586
dette 28, 48, 49, 280, 292, 293, 346,
348, 367, 370, 501, 543, 549, 561,
562, 569, 582, 583, 585, 593, 594,
618, 625
dialyse 7, 27, 97, 330
dialyse péritonéale 7, 97, 330
dirham 99, 368, 500
djinn 68, 82, 471
don 41, 45, 49, 50, 96, 262, 264, 290,
293, 298, 301, 303, 307, 331, 346,
427, 466, 490, 500, 501, 542, 547,
548, 555, 557, 558, 562, 594, 607,
608, 609
donation 44, 45, 419, 423, 424, 500,
501, 541, 542, 543, 546, 547, 548,
556, 561, 592, 593

E

embryon 124, 610
endoscopie 27, 327, 328
euthanasie 50, 607

F

fayz al-zawal 133, 134
fiançailles 40, 489, 490
fidya 28, 241, 264, 265, 299, 305, 306,
327, 334, 338, 339, 341, 343, 344,
345, 346, 347, 348, 350, 352, 379,
408, 440, 445, 446, 541, 545, 561
fœtus 50, 124, 353, 354, 610, 611
frères et sœurs de lait 511, 512

G

gel 7, 91, 92, 380
gendre 24, 296, 306, 346
glair 96
grenouille 50, 602
gros bétail 36, 37, 402, 417, 426, 427,
428, 429, 431, 442
grossesse 10, 29, 50, 121, 124, 125, 338,
345, 353, 528, 610, 611, 614
grossesse extra-utérine 10, 124, 125

H

hadath 6, 87, 94, 400, 401, 421
hadr 482
haut-parleur 190, 206
hémorroïdes 8, 103, 241
herbe 23, 288
hijama 205, 333
homard 50, 602
huitre 50, 602

I

idda 43, 493, 517, 520, 526, 528, 529,
530, 533
ihram 29, 30, 31, 32, 33, 34, 119, 359,
362, 363, 364, 371, 373, 374, 375,
376, 377, 378, 379, 380, 381, 382,
383, 385, 387, 388, 391, 392, 394,
399, 400, 401, 402, 403
ihtilam 9, 26, 108, 110, 324
ijara 48, 580
ikrah 43, 521

ilâ 505

image 14, 167
implant 92, 610, 613
imsak 11, 25, 132, 133, 136, 169, 232,
313, 314, 315, 324, 332, 335, 339,
351, 418
inhalateur 334
injection 26, 27, 326, 327, 328, 330,
332, 333, 612
intention 6, 9, 11, 14, 16, 19, 25, 26, 29,
30, 31, 33, 42, 60, 88, 89, 108, 109,
113, 129, 140, 164, 170, 179, 180,
181, 183, 184, 186, 193, 200, 201,
206, 214, 222, 225, 226, 229, 230,
231, 233, 237, 247, 249, 252, 254,
260, 263, 266, 268, 279, 282, 288,
290, 298, 301, 303, 313, 314, 315,
316, 320, 332, 336, 337, 340, 341,
344, 351, 354, 356, 362, 363, 364,
365, 371, 377, 381, 382, 392, 394,
396, 399, 400, 407, 412, 416, 417,
418, 419, 421, 423, 424, 432, 434,
437, 442, 445, 448, 449, 453, 459,
516, 517, 518, 519, 526, 557, 562, 621
intestin 8, 102, 103, 329, 330
iqama 39, 158, 438, 461, 464, 465, 469
iqlâb 482
isqat 28, 264, 265, 347
istibrâ 91, 163
istihadha 120, 122, 123, 124, 125, 126,
398, 401, 402
istikhara 184, 185
ivre 164, 191

J

jalsa 146, 148
Jeddah 640
jeu de hasard 624
jours saints 26, 318, 319

K

kaffara 439, 448, 449, 450, 451, 517,
518, 556, 607
Kalimat ash-Shahada 259
Kalimat at-Tawhid 118, 259, 479
karâha 168, 169, 173, 174, 179, 180, 182

khatm 40, 482, 483
 khouchou 154, 155, 156, 158, 160, 165
 khuff 8, 104, 105, 106, 107, 108
 khutba 98, 180, 216, 217, 218, 219, 220,
 222
 Kiraman Katibin 5, 67

L

lancer des slogans 22, 265
 lochies 9, 10, 33, 87, 108, 110, 115, 116,
 117, 118, 123, 124, 125, 126, 325,
 353, 354, 383, 385, 399, 403, 444

M

madhmadha 93
 mafqud 502
 magie 6, 79, 80
 mahr 41, 291, 490, 495, 499, 500, 501,
 512, 519, 524, 531, 532, 550
 mahram 33, 42, 141, 255, 397, 398, 508,
 511, 534, 536, 537, 626
 majous 137
 malheur 69, 82, 260, 261, 370, 475
 marque 49, 72, 314, 474, 589
 masbûq 207
 mash 7, 8, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 104,
 105, 106, 107, 108, 111, 112, 114
 Masjid al-Haram 13, 17, 154, 180, 209,
 210, 371, 372, 383, 446
 Masjid al-Nabawi 30, 189, 372
 Mawlana 5, 63, 64
 ménopause 10, 33, 125, 126, 398
 menstrues 26, 28, 33, 34, 41, 87, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 126, 174, 268, 325, 343, 352,
 354, 382, 385, 399, 400, 401, 403,
 444, 504, 529, 530
 mère de lait 42, 295, 509, 511, 512, 513
 mésentente 43, 524
 méthode d'insémination artificielle 37,
 434
 Miqat 362, 363
 miracle 73, 74
 mois de pèlerinage 29, 359, 370
 mosquée 10, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 25,
 32, 51, 117, 118, 122, 148, 156, 165,

175, 176, 179, 180, 181, 192, 193,
 195, 198, 199, 200, 201, 211, 212,
 213, 214, 216, 217, 219, 220, 221,
 222, 238, 240, 252, 269, 297, 298,
 306, 354, 355, 373, 384, 458, 465,
 625, 626
 mouazzin 13, 15, 16, 165, 180, 191, 192,
 195, 197, 206, 212, 213, 463
 mouhsar 392
 mousafir 18, 19, 30, 104, 108, 220, 223,
 225, 226, 227, 230, 231, 232, 245,
 344, 365, 392, 393, 410, 505
 moushaf 116, 145
 musâfaha 17, 212
 Musâfaha 212
 musique 49, 51, 507, 588, 589, 620
 mut'a 506, 507

N

najasat 99
 najis 94, 95, 96, 112, 115, 156
 narcose 34, 412
 nissab 29, 34, 277, 278, 279, 281, 282,
 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290,
 291, 292, 294, 304, 305, 360, 361,
 409, 410
 non-musulman 21, 35, 46, 73, 258, 260,
 422, 476, 557

O

orge 25, 287, 289, 306, 571, 584

P

pansement 104, 107
 pavot 47, 577
 pension alimentaire 44, 361, 490, 503,
 529, 531, 533, 535, 536, 550, 559
 pension de retraite 46, 528, 555
 père de lait 24, 42, 295, 511
 perruque 50, 93, 612, 613
 personne excusée 8, 100, 101, 102, 103,
 108
 petit bétail 375, 376, 377, 378, 379, 380,
 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391,
 399, 401, 417, 429, 442, 443, 444
 plâtre 8, 107, 108
 plombage 7, 92, 93, 613

pouvoir de divorcer 505
 prière avec les gestes 22, 228, 242, 271, 272
 prière de rattrapage 170, 172, 173, 174, 194
 prière du vendredi 17, 18, 41, 98, 100, 101, 180, 199, 200, 201, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 355, 505
 prière sur une chaise 19, 239
 prison 18, 224
 programme 589
 prothèse 7, 92, 96, 613

R

radio 17, 20, 40, 206, 248, 483
 rawatib 11, 14, 22, 137, 139, 140, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 270
 récitation 11, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 30, 34, 40, 131, 142, 145, 146, 147, 151, 152, 157, 158, 166, 169, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 204, 207, 208, 211, 216, 217, 232, 234, 245, 246, 247, 248, 259, 367, 412, 438, 467, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 544
 relation sexuelle 43, 46, 108, 115, 122, 326, 339, 351, 500, 519, 520, 531, 556
 religions célestes 5, 71
 repas d'iftar 301, 322, 342, 349, 351
 rêve 9, 37, 110, 185, 189, 193, 324, 443
 rire 13, 156, 161, 246
 roqya 40, 468, 483, 484, 485
 roseau 23, 288
 rouge à lèvres 7, 91
 ruku 130, 131, 146, 148, 149, 160, 181, 207, 220, 228, 233, 234, 240, 242, 247, 249, 250, 271, 272

S

sadaqa 346, 375, 376, 410, 415, 416, 418, 433, 434, 449
 sahour 25, 313, 315, 331, 349
 salatou salam 39, 466, 467
 salat tunjina 39, 467

salutations 12, 15, 18, 20, 51, 149, 150, 161, 178, 183, 184, 196, 207, 208, 211, 218, 219, 220, 227, 235, 237, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 270, 466, 617
 s'amuser 41, 507, 508
 sandales avec sangle 31, 381
 satr al-awra 89
 saucisse 48, 579
 sa'y 29, 30, 31, 32, 34, 362, 364, 371, 374, 375, 377, 378, 379, 384, 385, 387, 388, 400, 401
 scorpion 485
 sécurité 14, 60, 176, 279, 359, 469
 se tatouer 50, 612
 siffler 22, 265
 siwak 334
 sorcellerie 6, 79, 80, 468
 sous-vêtement 13, 30, 163, 375
 spray 26, 325
 stériliser les animaux 51, 626, 627
 suicide 252, 253, 607
 suppositoire 27, 329, 330

T

talaq bâ'in 43, 44, 519, 520, 524, 525, 528, 529, 530
 tawaf al-ifadha 31, 34, 119, 316, 359, 362, 382, 383, 400, 402
 tawaf al-qoudoum 29, 362, 364, 382
 tawaf an-nadhr 383
 thé 23, 47, 287, 575, 576
 thé sec 47, 575
 tomate 47, 575, 576
 tombe 21, 22, 44, 50, 74, 107, 161, 163, 186, 237, 248, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 369, 377, 419, 443, 476, 484, 503, 544, 584, 614, 622
 tribunal 43, 44, 51, 502, 503, 505, 522, 523, 524, 525, 526, 528, 532, 533, 579, 593, 619

U

urine 8, 91, 97, 101, 102, 156, 163
 usurpation 554, 619, 623

V

vente 47, 48, 51, 282, 291, 423, 428,
 501, 567, 568, 569, 570, 571, 572,
 574, 575, 576, 577, 578, 579, 583,
 584, 585, 586, 587, 588, 590, 622, 626
 vente de fruits 47, 575
 vernis 7, 91
 vésicule biliaire 414
 vêtement 8, 13, 14, 30, 31, 34, 91, 97,
 98, 99, 101, 102, 115, 156, 160, 163,
 167, 260, 299, 374, 375, 378, 403
 viande de porc 578, 600, 601
 voiture 226, 228, 571
 vol 161, 349, 369, 554, 619
 vomir 96, 336, 339

Z

zakat al-fitr 24, 25, 279, 294, 297, 298,
 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307,
 334, 339, 345, 346, 347, 374, 545
 zakat al-zourou 23, 24, 281, 286, 287,
 288, 289
 zakat des animaux 284

