



THÈSE

Présentée pour obtenir le grade de docteur en

SCIENCES POLITIQUES

Présentée et soutenue par

RABII AMER

TITRE DE LA THÈSE :

**La pensée économique de Muhammad Baqir Al-Sadr
De la critique du capitalisme et du socialisme au projet d'une économie islamique**

Thèse dirigée par M. Fouad NOHRA,

Maître de conférences en sciences Politiques, Habilité à diriger des Recherches (HDR),
Université de Paris, Centre Maurice Hauriou.

Thèse soutenue publiquement le lundi 6/ 12/ 2021

Jury :

Thierry RAMBAUD — Professeur à Université de Paris. Examineur

Dina EL MAOULA — Professeur à l'Université libanaise — Présidente de l'Islamic University of Lebanon (IUL) — Examinatrice

Aissa KADRI — Professeur émérite de l'Université Paris 8 — Rapporteur

Ahmed MALLI — Professeur à l'Université libanaise — Rapporteur

Fouad NOHRA — Professeur à Université de Paris – Directeur de recherche

Translittération

Caractère arabe	Translittération majuscule	Translittération minuscule
ا		
ء		
ب	B	B
ت	T	T
ث	<u>T</u>	<u>t</u>
ج	Ġ	Ġ
ح	H	h
خ	H	h
د	D	D
ذ	<u>D</u>	<u>d</u>
ر	R	R
ز	Z	Z
س	S	S
ش	Š	S
ص	Ş	ş
ض	<u>D</u>	<u>d</u>
ط	<u>T</u>	<u>t</u>
ظ	<u>Z</u>	<u>z</u>
ع	‘	‘
غ	Ġ	G
ف	F	F
ق	Q	Q
ك	K	K
ل	L	L
م	M	M
ن	N	N
هـ	H	H
ة		ġ
و	W	W
ي	Y	Y
ى		

Translittération des voyelles		
Caractère arabe	Translittération majuscule	Translittération minuscule
َ		A
اَ	Ā	A
أَ	Ā	A
ؤَ	Â	A
ىَ		A
يَ		A
ئَ		A
وُ	U	U
وُو	Ū	U
ُ	Non restitué	Non restitué
وَوُ		Aw
ِ	I	I
يِ	Ī	I
ٍ	Non restitué	Non restitué
يِ		Ay

Dédicace

Oh terre sumérienne, ô grand pays,
Terre infinie
Enveloppé de lumière éternelle
O toi qui a fait don de pouvoir à tous les peuples de la terre
D'Est en Ouest

(Bottero Jean, Lorsque les dieux faisaient l'homme, Gallimard 1993, p. 171)

Remerciements

Aux amis et professeurs qui étaient à mes côtés pour ce projet.
À tous ceux qui m'ont accompagné et aidé à surmonter les difficultés.
Mes mots sont muets face à ma grande gratitude.
Je n'aurais jamais pu accomplir tout ceci sans votre soutien.
Merci infiniment.



Carte de l'Irak contemporaine



70hassan07.deviantart.com

Portrait de Muhammad Baqir al-Sadr

Introduction générale de la thèse

Chapitre 1 : Lignes directrices de la thèse

Muhammad Baqir Al-Sadr constitue un phénomène distinct dans le monde de la pensée islamique contemporaine ainsi que dans le parcours du mouvement islamique mondial. Al-Amili évoque cette dimension d'Al-Sadr dans son ouvrage *Jawahir Al-Falsafa* : « L'école d'Al-Sadr est une école accomplie qui a émergé durant l'une des périodes de stagnation de la pensée islamique, pour refléter sa force et ses capacités créatives.

Les pensées d'Al-Sadr n'ont pas eu à mûrir et se perfectionner au cours du temps, elles ont d'emblée été imposantes et défiées, ce qui fait le secret de sa personnalité et la puissance de son école intellectuelle. Ce philosophe avait une vision holistique pour traiter les questions de la pensée islamique. Il a opté pour une approche précise et réfléchie pour toute son œuvre intellectuelle et son mouvement scientifique réformateur.

Il a ainsi laissé après lui une œuvre impressionnante redonnant à l'Islam sa place à différents niveaux et dans divers domaines. Cette œuvre traite de la réalité tout entière, comme étant interdépendante, formant une unité objective avec un grand impact scientifique dans plusieurs domaines. »¹

I. Les problématiques propres à la recherche

Cette thèse aura pour objet de répondre à des grandes questions portant sur la vision proposée par Mohammed Baqir Al-Sadr dans le cadre de sa réflexion sur l'économie islamique comme modèle.

¹ Sélection de chercheurs, Muhammed Baqir Al-Sadr, Études de sa vie et de sa pensée, p. 13, 1^{er} Édition, Dar el –Islam librairie Mou'men Qoraich, 1996 Beyrouth, voir aussi Al-Amily Jawahar al falsafa, p. 9, 1^{er} Édition, Elmahaja Al-Bayda, Beyrouth, 2013

Étant donné qu'Al-Sadr appartient à la civilisation islamique, qu'il considérait comme une civilisation ancienne, il a absorbé la vie de l'homme, non seulement musulman, mais même non musulman. Ainsi, on constate à travers ses écrits qu'il a tenté de mettre en évidence cette civilisation et sa capacité pour donner la vision correcte de l'existence et de l'univers, c'est-à-dire qu'on peut dire qu'Al-Sadr possédait une forme de conscience culturelle, qui a été le motif de sa critique de la civilisation occidentale et de ses images apparues dans le monde.

Par exemple, aujourd'hui, il n'y a pas de théorie en dehors du cadre du pouvoir et dans la pratique il existe une relation étroite entre l'économie, la jurisprudence du pouvoir et le système économique général. Dans l'Islam, le Prophète (p) et l'enseignement d'Ahl-Al-Bayt (issu de la famille du Prophète) sont ceux qui créent la jurisprudence de la gestion et de la régulation des affaires de la vie.

Par conséquent, nous nous concentrerons nécessairement sur la pensée économique islamique présentée par Muhammad Baqir Al-Sadr

Ces problématiques peuvent être résumées dans quelques grandes questions générales, qui feront l'objet d'une étude approfondie :

Ici, Al-Sadr a soulevé plusieurs problèmes :

- 1) Existe-t-il une relation entre les principes sur lesquels repose l'Islam et le système économique ?
- 2) Quelle est la position de l'Islam sur la propriété ?
- 3) L'Islam permet-il la liberté économique à grande échelle ? L'Islam autorise-t-il la violation des droits d'autrui ?
- 4) La justice sociale est considérée comme un pilier important de l'économie islamique et quelles sont les perceptions de la justice par l'Islam ?
- 5) L'Islam tire-t-il les buts qu'il cherche à atteindre de la vie économique et matérielle de la société ? Où y a-t-il des valeurs pratiques à rechercher d'un point de vue éthique ?
- 6) Ainsi, quand al-Sadr a présenté l'économie islamique comme une doctrine, il est entré dans deux débats qu'il nous faut étudier :
 - a) Le débat d'Al-Sadr avec le capitalisme et le marxisme,
 - b) Le débat d'Al-Sadr sur la théorie de la connaissance avec une réflexion sur la pensée rationaliste, l'empirisme et la dialectique.

Il doit être mentionné que l'on insistera plus spécifiquement sur la pensée économique produite par Muhammad Baqir Al-Sadr à partir de ses écrits et de ses propres références.

En outre, d'autres problématiques secondaires, mais tout aussi fondamentales vont émerger.

En effet, afin d'approfondir les fondements de la controverse humaine, nous posons le problème de la source même de la controverse humaine.

Si l'Homme constitue la source des contradictions et controverses, quel genre de relations peut-il établir ? Quel idéal devrait guider l'Homme pour trouver des solutions à ces contradictions et controverses ? La solution réside-t-elle dans les systèmes sociaux ou dans la législation ? L'Homme est-il en mesure de mettre en place, seul, un système législatif capable de tarir les sources des controverses et contradictions ? Le capitalisme, communisme ou marxisme en sont-ils capables ? Une approche matérialiste suffit-elle ou doit-on introduire une autre dimension spirituelle ?

Ces questions doivent permettre de mettre en valeur l'aspect fondamental de la pensée d'Al-Sadr à savoir que l'Islam propose les fondements d'un système économique basé sur les principes de la justice sociale, en faisant notamment le lien entre morale et économie.

D'autres problématiques relatives aux différents aspects de la vie humaine liés à la connaissance en découleront certainement. La connaissance est un mot dans lequel les différentes sciences humaines sont comprises ; quelles sont alors les origines de la pensée humaine ainsi que ses normes et sa valeur ? Quelles sont les sources fondamentales de la connaissance ? Quelle source octroie à l'Homme sa perception et conscience afin d'établir des solutions permettant de surmonter les différences de classe et jouir de libertés et égalités selon un système socio-économique ayant de solides bases.

Nous répondrons à ces problématiques en étayant les principales doctrines sociales et les différents systèmes économiques, qui ont contribué à établir le cadre économique et humain.

D'autant plus que chacune de ces doctrines prétend comprendre les propositions philosophiques et sociales nécessaires pour guider le monde. Mais au vu des épreuves dont

Souffre le monde aujourd'hui, que ce soit à cause des conséquences de l'assèchement de vastes régions du globe, du pourcentage élevé de pollution dans l'atmosphère, des taux élevés de pauvreté, la baisse de la main-d'œuvre agricole au profit du secteur industriel, nous sommes encore à notre époque, témoins de guerres ayant des effets catastrophiques sur les sociétés ciblées.

La pensée d'Al-Sadr semble s'affirmer d'une voie atypique, une nouvelle voie face aux deux grandes idéologies de son temps, idéologies ayant leurs propres références philosophiques et économiques à savoir le capitalisme et le marxisme. Par ailleurs, Al-Sadr explore les fondements des théories de la connaissance en analysant l'empirisme, le rationalisme et la pensée dialectique pour produire une interprétation du monde et s'y baser pour interroger les textes de l'Islam.

Pour Al-Sadr, il est nécessaire de savoir quel système social est capable de maintenir l'unité humaine et de développer sa croissance sur la bonne voie et de rechercher les failles qui conduisent à la consolidation des différences de classe entre les sociétés, en abordant le facteur économique et son rôle dans la vie humaine à différents niveaux.

C'est l'une des problématiques que l'humanité envisage, à travers les aspects philosophiques, intellectuels, sociaux et économiques, et à laquelle elle cherche la réponse dans un système social offrant la justice et l'égalité. Muhammad Baqir al-Sadr a eu pour rôle d'enquêter sur la réalité des concepts et des valeurs dans leur perspective islamique, d'entrer dans un dialogue intellectuel avec les systèmes capitaliste et marxiste, d'aborder le problème de la subordination économique des pays islamiques² et d'apporter des solutions aux problèmes économiques.

II. Une pensée très riche et une personnalité inspirante

Les raisons qui nous ont poussés à choisir la personnalité de Muhammad Baqir Al-Sadr peuvent être ainsi résumées :

- 1- Cette personnalité n'a pas été étudiée de manière indépendante en un seul travail académique au sein des universités françaises. Malgré l'existence de rares études, elles n'ont pas traité la pensée de Muhammad Baqir Al-Sadr sous tous ses aspects philosophiques, politiques et économiques.
- 2- Son approche rationnelle qui se trouve au centre de sa pensée humaniste et dans ses tentatives de réformer la réalité humaine et la compréhension philosophique.

² Étant donné que les systèmes économiques des pays arabes et islamiques prennent le cadre économique capitaliste ou marxiste-socialiste comme modèle dans leurs programmes et plans économiques.

- 3- Muhammad Baqir Al-Sadr a débattu des sources de la pensée humaine ayant permis le développement des différentes écoles de pensée.
- 4- D'autres motifs subjectifs : étant d'origine irakienne, nous sommes davantage intéressés à l'impact d'Al-Sadr sur la scène politique irakienne et à la tournure des événements qui ont mené ce philosophe à la prison et son élimination.

Quant aux difficultés rencontrées durant l'écriture de cette thèse, la plus notable était d'appréhender Al-Sadr, qui par ses pensées, constitue un axe intellectuel à portée mondiale et au cœur de différentes philosophies suivant le principe de l'unité de la pensée humaniste. L'approche à adopter pour comprendre son axe de pensée était également délicate.

De mon point de vue, si ces difficultés n'étaient pas présentes, la liberté intellectuelle aurait eu un autre sens pour moi. Il ne fait aucun doute que l'ancien régime irakien a joué un rôle majeur dans les nombreuses zones d'ombres du parcours de Muhammad Baqir Al-Sadr, d'autant plus qu'il lui a été interdit de vendre ses livres, articles et commentaires durant sa vie. Il n'a été trouvé aucune trace de ses écrits personnels après sa mort, excepté ce qui a pu être secrètement expédié en dehors d'Irak.

Quant aux difficultés rencontrées durant l'écriture de cette thèse, la plus notable était d'appréhender Al-Sadr, qui par ses pensées, débat avec des philosophies diverses et variées partant du principe de l'unité de la pensée humaine. L'approche à adopter pour comprendre son axe de pensée était également délicate. De mon point de vue, si ces difficultés n'étaient pas présentes, la liberté intellectuelle aurait eu un autre sens pour moi. Il ne fait aucun doute que l'ancien régime irakien a joué un rôle majeur dans les nombreuses zones d'ombres du parcours de Muhammad Baqir Al-Sadr, d'autant plus qu'il lui a été interdit de vendre ses livres, articles et commentaires durant sa vie. Il n'a été trouvé aucune trace de ses écrits personnels après sa mort, sauf ce qui a pu être secrètement expédié en dehors de l'Irak.

Se procurer des sources bibliographiques en France était également une difficulté. La pensée d'Al-Sadr n'est pas suffisamment connue dans ce pays pour accéder aux sources requises, j'ai donc eu recours à certains amis, qui ont connaissance des dernières éditions, auteurs et écrits traitant de la pensée d'Al-Sadr dans les différents pays arabes. J'ai dû voyager en Irak où j'ai pu obtenir des sources dans l'un des lieux historiques à Bagdad, la

rue Al-Moutanabi. Elle fait partie des plus anciennes rues du patrimoine culturel de la ville. Une rue où les vitrines regorgent de livres traitant de sciences, d'art, de culture et littérature. Nous nous sommes également rendus en Iran, dans la mesure où Al-Sadr fait partie des théoriciens de la République islamique.

Nous avons eu accès à d'importants centres scientifiques, notamment par la visite de l'école de pensée de Shirazi Badkopi, un patrimoine intellectuel prestigieux devenu une école scientifique. Les étudiants de cette école organisent des cercles de discussion dans les halls et jardins de l'école. J'ai pu en rencontrer certains et débattre des questions relevant de la pensée d'Al-Shirazi, et m'ont conseillé plusieurs sources importantes dans le cadre de cette recherche. Au cours de mes voyages au Liban, en Égypte, en Algérie et au Sultanat d'Oman, j'ai acquis un certain nombre de livres. Une des coïncidences que j'ai rencontrée lors de mon voyage à Mascate était la rencontre avec des Omanais qui ont pris l'initiative d'établir une Banque islamique, c'est-à-dire une banque sans intérêts. C'était une banque qui venait d'être créée et qui a aujourd'hui deux ans.

Ce qui indique la sophistication intellectuelle et le dévouement à faire de la culture un objectif général pour tous les segments de la société arabe et islamique, il y a le rôle des bibliothèques arabes et islamiques qui ont vraiment fourni de gros efforts en mettant à disposition des livres scannés sur Web pour le lecteur qui veut acquérir divers types de livres.

Cela m'a permis d'obtenir une quantité appréciable de sources et de références, sans lesquelles nous n'aurions pas eu accès à cette masse d'informations, notamment sur *'Ilm al-Kalâm* — la science des fondements de la religion — . Sans oublier le rôle fondamental de mon directeur de recherche Fouad Nohra qui m'a honoré par la direction de cette thèse et par ses précieux conseils. Ce fut une expérience passionnante, car plonger dans les sciences humaines fondamentales qui ont examiné le cadre culturel, social et économique et les étapes de la pensée politico-économique sur lesquelles notre monde est basé, fourni un aperçu plus approfondi de leur source et de la nature de leurs concepts. À travers cela, on peut comprendre le cadre optimal pour le concept de l'État, sa durabilité et continuité.

III. Le cadre général de la recherche

Quant au cadre général de cette thèse, il s'agit principalement du cadre social dont l'économie est une composante. Il était nécessaire de faire une introduction concernant la

théorie de la connaissance. Cette introduction abordera également les aspects dans lesquels Al-Sadr a vécu son expérience de théorisation islamique, qu'il a commencée par les méthodes conventionnelles d'interprétation du Coran (à savoir le « ta'wil³ ») pour interpréter les phénomènes qui régissent l'histoire d'une part et d'autre part, confronter les réalités des sociétés actuelles avec les expériences dans la pensée philosophique humaine.

Une première partie mettra en lumière les débuts de la pensée humaine, et les thèses des écoles rationalistes, empiristes et dialectiques d'une part, et la pensée islamique telle que la présente Al — Sadr, d'autre part. Les étapes historiques qui ont conduit à cette pensée ainsi que rôle d'Al — Sadr sur la scène irakienne seront également traités. La deuxième partie traitera de l'expérience de la pensée capitaliste et marxiste en comparaison avec l'expérience économique de l'Islam qu'Al-Sadr a examinée, puis la conclusion.

J'ai également abordé les concepts les plus marquants sur lesquels se fonde cette pensée [capitaliste — marxiste — islamique] par une vision qui considère l'histoire humaine comme intégrée et unifiée. J'ai essayé de voir laquelle de ces pensées se concentre sur la réalisation de la justice sociale en tant que priorité, et peut établir un modèle d'État pour atteindre l'équilibre social et assurer la solidarité entre les membres de la société.

IV. Une présentation et une analyse des sources

Pour rédiger cette thèse, nous nous sommes appuyés sur des dizaines de sources très variées liées au sujet, de différents auteurs et éditeurs. Les publications et les auteurs, les analyses, et les points de vue intellectuels donnant leur interprétation sur l'apport de l'école de Muhammad Baqir al-Sadr sont nombreux. Les sources variaient entre livres irakiens, arabes et étrangers traduits de l'anglais et du russe vers l'arabe, et des documents et manuscrits, en plus de recherches et d'études portant sur la figure Muhammad Baqir al-Sadr et ses idées. Nous proposons ici une revue des différents types de documents qui vont être utilisés :

- 1- Documents et manuscrits : nous avons puisé dans les documents historiques de certains historiens, auteurs et écrivains traitant de l'histoire d'Al-Sadr. La maison d'édition irakienne *Dar Al-Makhtoutat* et Muhammad Sadiq Al-Sadr, le cousin de Muhammad Baqir Al-Sadr, jouent un rôle central dans l'obtention de documents historiques.

³ Ta'wil fait en arabe référence à l'interprétation du Coran, qui est une méthode différente de l'exégèse (*tafsir*).

- 2- Les mémoires : nous avons pu avoir à disposition des écrits de personnes qui ont accompagné de près Muhammad Baqir Al-Sadr et qui ont partagé avec lui les épreuves de cette époque, notamment *Shahid Al-Oumma wa Shâhidaha* — Le martyr de la nation et son témoin — d'Al-Na'mani.

- 3- Sources et références : Étant donné que les ouvrages, les sources et les références sont consacrés à diverses questions économiques, philosophiques et politiques, j'ai dû trier les informations, détails et analyses qui y sont présentés. Parmi les sources et références arabes les plus importantes sur lesquelles nous nous sommes appuyés, il y a celles du penseur libanais Abbas Amine Harb Al-Amili, qui a écrit : *Jawaher al-Falsafa* — Les perles de la philosophie —, et *Al-Madrassa Al-fikria de Muhammad Baqir Al-Sadr*- L'école de pensée de Muhammad Baqir Al-Sadr. J'ai également utilisé les œuvres de plusieurs chercheurs : le chercheur irakien Adel Ra'uf : *Al-Sadr Bayna Diktatoriateyn* — Al-Sadr entre deux dictatures, *Al — 'amal Al-islami Fi Al- 'Iraq* — L'activité islamique en Iraq —, *Marji'iat Al-Maydan*-La référence du terrain — et *Iraq Bîla Qîyada* — Un Iraq sans gouvernance —, le chercheur irakien Muhammad Al-Husseini, qui a écrit *Hâyat Hafila W Fikr Khalâq* — Une vie chargée et une pensée créative —, la chercheuse qatarie Aisha Al-Mana'i et son livre *Nadharyat Al-Ma'rifa 'nd Muhammad Baqir Al-sadr* — La théorie de la connaissance chez Muhammad Baqir Al-Sadr, le chercheur libanais Chibli Mallat *Tajdid Al-Fiqh Al-islami*- Renouveler la jurisprudence islamique, et des dizaines d'autres. Tous ont passé en revue les écrits d'Al-Sadr. Les uns ont abordé un aspect spécifique de sa pensée, tandis que d'autres ont appréhendé ses idées dans leur globalité, qu'il s'agisse de connaissance, politique ou d'histoire, en particulier Al-Amili.

- 4- Études et recherches : Cette thèse a pris aussi appui sur d'autres thèses de doctorat et de recherches dont l'une des plus importantes est la recherche de Muhammad Baqir Al-Hakim sur la théorie politique dans la pensée d'Al-Sadr, celle d'Al-Ardabili sur la recherche fondamentale de la logique subjective et l'étude de Mohanad Abu Raghif sur le rôle d'Al-Sadr sur la scène irakienne.

- 5- J'ai utilisé de nombreux articles publiés dans divers journaux, revues, magazines arabes et irakiens tels que *Al-Adwâ* — Les lumières, *Al Fikr Al-Jadid wa Almantiq* — La nouvelle pensée et logique, *Al-Taqaroub bain Al-Adyane* — Le rapprochement des religions.

- 6- Les archives de l'ancien régime : lorsque Bagdad est tombé en 2003, les archives de Muhammad Baqir al-Sadr ont été trouvées dans les institutions de sécurité du régime de Saddam Hussein, ainsi que des rapports de surveillance de Muhammed Baqir Al-Sadr. Une partie de ces archives contenait des messages mettant en lumière les restrictions et le siège auxquels Muhammad Baqir al-Sadr a été soumis. Des documents ont également été trouvés décrivant la méthode suivie pour son exécution.
- 7- Entretiens personnels : j'ai rencontré un groupe de scientifiques et de chercheurs en philosophie au séminaire islamique de Chiraz, ainsi que le savant Sheikh Al-Gharaoui.

Le travail se reposera également des sources étrangères traduites en arabe. Étant donné que Muhammad Baqir Al-Sadr a placé le système de connaissances humaines au centre de ses écrits intellectuels sur la logique, la philosophie et l'économie, il a donc examiné les fondements des différentes doctrines et leurs architectures intellectuelles. J'ai dû revenir aux livres des fondateurs de la pensée capitaliste et marxiste, notamment *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith, *Le Capital* de Karl Marx, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* de David Ricardo, *Dialectique de la nature* de Friedrich Engels, ainsi que de nombreux ouvrages de Vladimir Lénine, Thomas Malthus, et autres.

V. L'intérêt des éléments économiques de la théorie d'Al-Sadr.

On peut se questionner sur les raisons qui m'ont poussé à mettre en avant le facteur économique. En vérité, les écrits de Muhammad Baqir al-Sadr m'interpellent quant à leur approche holistique de l'Islam, d'autant plus qu'il utilise les concepts universels, que ce soit dans le domaine social ou politique.

À partir de ces concepts universels, il a commencé à résumer et explorer les contours de l'économie islamique, en particulier la justice sociale qui caractérise la doctrine islamique, ainsi que la façon de parvenir au perfectionnement et l'équilibre dans la société selon un cadre de concepts et valeurs. Il accorde une grande importance à la propriété du point de vue islamique, et l'équilibre entre les besoins individuels de l'homme, sa nature innée, son désir de posséder d'une part, et la propriété de l'État qu'il a considéré comme la base de propriété des richesses à l'intérieur de ses frontières.

En plus de présenter le concept de liberté comme un cadre d'acquisition pour l'homme, dans la mesure où l'être humain est né libre, il la compare avec des approches, cadres, concepts et valeurs différents, portés par le capitalisme, marxisme ou Islam. Le cadre choisi exerce une influence sur la liberté de l'individu, car il le relie inconsciemment aux sources de ces concepts et valeurs. Cela crée une relation entre l'homme et l'approche qu'il adopte, cette relation pouvant affecter négativement ou positivement chaque individu selon la source à partir de laquelle ses valeurs et ses concepts proviennent.

Mais à travers l'équilibre dans la gestion de la société, et avec la capacité d'atteindre et d'assurer le système de solidarité sociale, le cadre qui crée la relation entre l'approche économique et son rôle dans la gestion de la réalité sociale se précise. Cette réalité, qui s'est concentrée sur les relations entre les hommes établis par des droits, des privilèges et des devoirs, est déterminée par le fait que l'homme vit naturellement dans une communauté. C'est ainsi que l'homme possède des droits et des devoirs. Le droit de propriété sur une terre mise en valeur après sa mort, l'interdiction de l'usure et des intérêts dans les affaires économiques, et l'obligation de satisfaire les besoins des autres d'une source d'eau... toutes ces relations n'ont de sens que dans le cadre de vie en communauté.

L'Islam — selon Al-Sadr — considère que les relations entre l'Homme, la nature et les ressources naturelles évoluent dans le temps en fonction des nouveaux défis. Son pouvoir sur la nature augmente proportionnellement au développement de sa relation avec elle, ce qui renforce encore plus ses méthodes et moyens. Cela confère au facteur économique la plus haute importance que nous nous efforçons de mettre en lumière selon la vision de Mohamed Baqir Al-Sadr dans un cadre différent, car l'économie repose sur des bases structurelles communes à d'autres éléments de l'organisation du système social de l'État. Entre autres raisons, le désir de mettre en évidence la pensée économique d'Al-Sadr et son héritage philosophique et économique avec les exigences de l'époque actuelle dominée par le matérialisme. Ceci vise à souligner le large fossé dont l'humanité souffre suite à la séparation de la vie sociale et la vie morale sociale et spirituelle, ce fossé qui s'est intégré dans les structures de l'organisation économique mondiale.

On peut notamment citer en exemple le paradoxe de l'intégration de pays faibles dans l'économie de marché dominée par les pays les plus riches et développés. En effet, dans

un contexte de concurrence, cela a poussé les grandes puissances à se partager le monde, avec au-dessus une élite d'hommes d'affaires démesurément fortunée.

Vu que le problème de l'homme apparaît comme un moteur pour tout ce qui l'entoure, au vu de la nature de la relation entre le travail d'une part et la fonction sociale adoptée par les systèmes économiques de l'autre, et au vu des objectifs atteints par l'humanité dans le cadre de ces systèmes, nous posons les problématiques suivantes : y a-t-il entre les deux volets du système capitaliste ou du marxisme ou de l'islam un principe d'équilibre prêt à être appliqué et conciliant l'intérêt public avec l'intérêt privé ? Les valeurs et les concepts ont-ils un rôle à jouer dans l'économie en tant que doctrine et science ? Ce problème m'a amené à faire la lumière avec un chapitre préliminaire sur la théorie de la connaissance humaine. Cette vision de la justice sociale, de la double propriété et de la liberté économique limitée de l'individu diffère de celle présentée dans d'autres doctrines, en particulier la doctrine capitaliste et les théoriciens Adam Smith, Thomas Maltus, ou même Éric Hobsbaum.

Malgré la valeur fondamentale de leurs écrits, ils ont œuvré pour un monde capitaliste matérialiste dont le but est d'acquérir de manière pérenne les ressources naturelles, notamment via des manipulations sous la forme de politiques monétaires.

Les résultats économiques et politiques qui en résultent et pratiqués par le système capitaliste reposant sur une dualité matérielle à savoir le projet d'investissement, l'expansion aux dépens des pays dominés et le fossé grandissant entre la richesse et la pauvreté⁴ : cette pression du facteur économique sur l'environnement social de tout pays souffrant de ce problème entraîne une série de conséquences sur ces sociétés. Elle produit les prémices de la soumission des systèmes aux contrôles des capitaux, et de sa pénétration dans la structure des pays pour générer l'union économique, sociale et politique soumise aux exigences du capital bancaire. C'est l'un des problèmes de l'époque à laquelle sont confrontés les différents pays, en particulier ceux dont les territoires jouissent de richesses et de stocks énergétiques qui les obligent à préparer les différents

⁴ Le livre *Between Two Ages* de Brzezinski, dans lequel ce dernier a mentionné son rôle dans la formation de ce qui était connu sous le nom de Comité tripartite, qui comprenait le Japon, l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord en 1973, qui se résume à la création d'une communauté de nations développées qui discutent des problèmes et préoccupations plus vastes auxquels l'humanité est confrontée avec conseil comprenant les pays susmentionnés constitue un nouveau départ. Ce paradis a été créé par les manœuvres constantes entre le président de la Manhattan Bank David Rockefeller - administrateur de plusieurs sociétés multinationales et figure centrale du Conseil américain des relations étrangères - et le conseiller américain à la sécurité nationale de l'ancien président Jimmy Carter Zbigniew Brzezinski, fondateur de la Commission trilatérale.

programmes à travers lesquels ils garantissent les droits et les exigences nécessaires à la durabilité de leur souveraineté sur leurs richesses et à assurer l'avenir des générations futures.

Du fait de la concentration des investissements et des monopoles nombreux problèmes se posent quant à la répartition des richesses : selon quel système ces richesses doivent-elles être gérées ? Puisque le monde d'aujourd'hui tourne autour des doctrines sociales centrées sur le système capitaliste, socialiste, communiste et islamique, chacun de ces régimes a une longue histoire parmi les nations. La plus importante de ces approches est l'économie capitaliste mondiale qui a émergé des vestiges du système féodal, et l'approche communiste précédée par l'étape du socialisme, supposé émerger des contradictions du capitalisme. Le système démocratique capitaliste a résumé ses dispositions fondatrices à ce que l'on appelle les quatre libertés : la liberté personnelle, la liberté intellectuelle, la liberté économique et la liberté politique.

Quant au socialisme et au communisme, ils se sont exprimés à travers de multiples doctrines, dont la plus importante est celle du socialisme marxisme. Le matérialisme dialectique trouve ses racines dans la pensée humaine depuis l'époque des philosophes grecs⁵ où cette approche a été appliquée à divers domaines de la science, devenant une doctrine philosophique, une façon d'étudier l'histoire, la sociologie, l'économie et un plan en politique. Le philosophe Hegel est l'un des plus éminents qui a complété les contours de l'approche dialectique, Marx en est venu à réinterpréter l'Histoire, en a tiré des principes et a essayé de les appliquer à tous les domaines de la vie pour aboutir à une interprétation physique de l'histoire connue sous le nom de matérialisme historique.

Il a également conclu à travers cette approche que la valeur excédentaire résultant du travail du travailleur et son profit qui vont au capitaliste constituent la base sur laquelle le système de classe est basé selon lui. Ainsi, il a appelé à l'anéantissement du système capitaliste en tant que système basé sur les classes, et à l'établissement du régime communiste à la place.

Quant au régime islamique, il a vécu une expérience que les musulmans considèrent comme l'une des expériences les plus merveilleuses en termes qualitatifs, depuis le premier État de Médine, mais qui a ensuite connu le déclin. De nombreux historiens attribuent ce déclin à des facteurs internes et externes de la société islamique. Al-Sadr a

⁵ Le mot dialectique est dérivé du mot grec *dialegein*, qui signifie argumenter, et exprime la lutte d'idées opposées. Les penseurs les plus éminents de l'ère moderne sont considérés parmi les défenseurs de la pensée dialectique.

essayé d'expliquer à travers son livre *Falsafatuna-Notre Philosophie* que l'Islam a ses concepts de base vis-à-vis du monde, sa propre vision du monde et aborde les différents aspects de la vie.

Al-Sadr souligne également que le Coran n'a pas révélé les principes généraux et les faits de la science, ni les lois de la physique et de la chimie. Il se réfère plutôt à des faits et phénomènes que la science confirmera par la suite. Sur le plan économique, Al-Sadr avait également sa vision du système de distribution, du travail et des échanges à travers un processus de découverte de la doctrine islamique. Selon Muhammad Baqir Al-Sadr, les ressources naturelles données à l'homme doivent être réglementées, tant dans leur distribution que dans leur consommation. Le projet d'Al-Sadr est basé sur le principe d'une justice distributive et productive, en supprimant les différences entre riches et pauvres et en traitant les gens sur la base de la reconnaissance et égalité.

Ce que la scène internationale en général, et le Moyen-Orient représenté par les pays arabes et islamiques en particulier, ont traversé au cours des dernières décennies se caractérise par les pays arabes et islamiques en particulier au cours des dernières décennies se caractérise par l'émergence des concepts d'une politique unipolaire connue sous le nom de « redécoupage géopolitique du monde » conformément aux nouvelles exigences capitalistes. Ce sont justement ces raisons qui m'ont amené à entamer des recherches sur Al-Sadr qui a présenté une troisième vision ni capitaliste, ni marxiste. Al-Sadr a produit des valeurs et des concepts dans un cadre en dehors du programme intellectuel existant. Il les a établis dans le cadre d'une doctrine économique islamique conforme à l'environnement islamique, d'autant plus qu'Al-Sadr est engagé parallèlement autres doctrines dans le débat au sujet des principes éthiques devant structurer le monde de l'économie.

VI. La théorie économique d'une doctrine islamique

La thèse contient quatre parties dont chacune suit un plan explicitant les fondements des doctrines économiques du capitalisme, du marxisme et de l'Islam. Al-Sadr définit l'économie comme étant la science qui traite de la nature de la richesse, les lois de sa production, sa répartition, ainsi que les causes du développement et du sous-développement économique. La naissance de l'économie capitaliste ayant eu lieu sur la base du principe de liberté économique en 1773 entraînant la suppression des multiples

restrictions imposées par les coutumes, les réglementations, les traditions et le régime féodal.

La liberté économique est née en 1773 par un groupe de penseurs qui se sont attelés à la création d'une doctrine économique pour le système capitaliste. Les plus notables furent Adam Smith, Thomas Malthus, ainsi que les théoriciens pragmatiques Russell et John Dewey. L'économie a connu un développement considérable, des théories et des concepts ont émergé, ce qui en a fait une science à part entière, subdivisé par la suite en deux écoles : le capitalisme et puis le marxisme.

1^{ère} partie : Muhammad Baqir Al-Sadr accorde une place centrale à la pensée économique. Son intérêt s'est toujours tourné vers des études détaillées de la pensée islamique contemporaine révélant les caractéristiques de l'économie islamique. Il a passé en revue ses fondements, lignes et enseignements, établissant ainsi une base pour toute recherche économique islamique. Nous nous sommes concentrés sur les facteurs que Muhammad Baqir Al-Sadr considérait comme influents dans le système économique général et islamique :

- 1- Muhammad Baqir Al-Sadr différencie ce que l'on appelle la doctrine économique et la science de l'économie. Toute doctrine économique sociale représente la façon dont la société souhaite mener sa vie économique et résoudre ses problèmes. De ce point de vue, Muhammad Baqir Al-Sadr estime que nous ne pouvons pas imaginer une société sans doctrine économique, car toute société qui pratique la production et la distribution des richesses doit avoir une manière convenue d'organiser ces processus économiques. La spécificité du monde islamique réside dans la spécificité de ses concepts et de ses valeurs auxquels il croit à travers les principes coraniques régulateurs qui se reflètent dans sa théorie économique. Cela s'applique également au système capitaliste qui croit en la liberté économique, ce qui a nécessité une recherche des idées et des concepts de base sur lesquels la liberté économique a été sanctifiée par le capitalisme.
- 2- Muhammad Baqir Al-Sadr a souligné l'importance de l'enracinement des politiques économiques adoptées par l'Etat dans l'histoire du développement de la société et dans son système de valeurs. Toute doctrine économique n'adoptant pas les concepts de la société dans laquelle elle se trouve ne parviendra pas à développer ses ressources, et mener la lutte contre le retard économique.

- 3- La critique de Muhammad Baqir al-Sadr des doctrines capitalistes et marxistes s'est accompagnée d'une clarification des détails de l'économie islamique, car la doctrine islamique est la seule qui devrait être un cadre pour le processus de développement des pays islamiques, en raison de la possibilité de l'interaction des peuples islamiques avec cette doctrine.
- 4- La doctrine économique islamique se compose de trois piliers principaux et se distingue des autres doctrines :
- A- Le principe de la **double propriété** : Muhammed Baqir Al-Sadr croit à la propriété privée de certaines ressources, et à la propriété de l'État pour d'autres. Ainsi nous ne pouvons pas qualifier la société islamique de capitaliste ou socialiste étant donné que le premier système croit en la propriété privée pour tous les aspects de l'activité économique, et que le second croit en la propriété publique de l'État de toutes les ressources économiques.
- B- Le principe de la **liberté économique** : La doctrine capitaliste croit en la liberté absolue contrairement à la doctrine socialiste. Dans le cadre de la liberté limitée dans les domaines de la production, de l'échange et de la consommation avec l'intervention de l'État dans de nombreux domaines, un pouvoir islamique a le droit d'intervenir et de protéger la société pour atteindre l'équilibre islamique, à condition que l'ingérence soit dans les limites de la législation islamique.
- C- Le principe de **justice sociale** : il est considéré comme l'un des avantages de la doctrine économique d'Al-Sadr. En vertu de ce principe, Al-Sadr croit que l'économie islamique dépend du système de répartition des richesses conformément aux valeurs et aux enseignements islamiques. Ce principe dépend de deux facteurs principaux : le principe de solidarité sociale et le principe de l'équilibre social. La doctrine économique islamique est en harmonie avec toutes les autres doctrines sur la nécessité de développer, d'améliorer la production et de permettre au propriétaire de la terre de l'exploiter. Mais la doctrine économique islamique présente le processus de développement de la production comme une question sociale incluse dans un cadre culturel conforme aux objectifs généraux de la création de la *khilâfa* — régence de l'Homme sur terre. C'est là que réside le point de divergence entre l'approche économique islamique et les autres approches matérialistes.

En termes d'évaluation et de méthodologie, le capitalisme considère le processus de production et son développement comme un objectif, mais en Islam, ce n'est pas un but en soi. C'est plutôt un moyen de créer la prospérité et le bien-être, et de permettre à la justice sociale de suivre son cours naturel et complet dans la vie des gens. Cette différence de vision en termes de production et de collecte de richesses a généré des différences dans diverses directions, y compris des conditions et des formes sociales qui devraient être conformes aux valeurs et aux enseignements islamiques afin de préserver la dignité humaine. En effet, la doctrine capitaliste présente de nombreuses lacunes liées à plusieurs problèmes urgents de la société, notamment les bas salaires, la perte de la dignité humaine pour certains d'entre eux, la détérioration des liens familiaux et de la morale au nom des intérêts de la production de capital.

Muhammad Baqir al-Sadr a également discuté du rôle de la justice sociale dans la production et l'échange. Dans sa théorie économique, il estime que la production n'obéit pas aux exigences du marché. Son but est plutôt de fournir les approvisionnements et besoins nécessaires de la société, quel que soit l'état de la demande du marché. Al-Sadr considère qu'elle fait partie du devoir des personnes chargées de la production tout comme leur devoir islamique personnel, que l'on soit en situation d'abondance ou de pénurie. Selon lui, la surproduction n'a aucune justification dans l'économie islamique. Cet excès est devenu une caractéristique de la production de capital dépassant la demande des consommateurs dans une large mesure. La dérive du marché vers la production excédentaire ne découle pas seulement du besoin des consommateurs, mais de la demande des producteurs, et cela conduit à la production se tenant sur la demande du producteur et non sur la demande du consommateur.

Cela conduit à l'accumulation de la production créant des crises obligeant le capital à cesser de fonctionner et détruit même parfois de grandes quantités de biens afin de maintenir le degré de proportionnalité sur le marché entre l'offre et la demande. Plus la séparation et l'écart entre le producteur et le consommateur sont grands, plus le rôle des différents intermédiaires sera important augmentant ainsi cet écart.

Concernant la rareté, Al-Sadr dit qu'il y a des facteurs liés aux salaires de certains capitaux en nature, des outils et des moyens de production établis par le système capitaliste en raison de son monopole sur le contrôle de ces aspects de la richesse. C'est contraire à l'économie islamique qui s'efforce d'éliminer cette pénurie de salaires et d'outils. Selon la clause de rareté, Al-Sadr indique qu'il existe une classe qui contrôle les matières premières dans la production secondaire et impose sa volonté, ce qui produit un

monopole sur les salaires du capital en nature, des outils, et des moyens. Ceci impose à l'État la nécessité d'intervenir dans le but de permettre la justice sociale en fixant des prix et des salaires appropriés afin s'assurer que cette classe ne contrôle pas le secteur économique, et éviter toute perturbation affectant la justice sociale ou un déséquilibre social.

Quant à l'échange, il possède un rôle important dans la réalisation de la justice et l'équilibre social. Historiquement, l'échange a été basé sur un système de troc, conformément au principe du besoin pour les deux parties. Les transactions économiques étaient semblables au troc en plusieurs facteurs : la production était étroitement liée à la consommation, l'épargne n'était pas possible, le monopole n'existait pas et les deux parties du troc ne pouvaient pas accumuler de capital. Cependant, avec l'avènement de la monnaie, les trois facteurs mentionnés ci-dessus ont été affectés. Le producteur vend désormais sa production et reporte son achat de consommation, ce qui a conduit à la séparation de la production de la consommation. Lorsque l'argent est apparu, sa valeur n'a pas été affectée et est devenue un outil d'épargne, conduisant à l'émergence d'un monopole.

Le troisième facteur est l'être humain qui peut désormais accumuler du capital, acheter de nombreux biens, et contrôler leurs prix de manière monopoliste en obtenant un gain résultant du processus d'échange séparément de la production réelle. L'argent liquide en raison de son pouvoir d'achat est devenu une marchandise à part entière, nécessaire non pas pour la consommation, mais pour l'investissement. La monnaie est ainsi monopolisée par ceux qui en possèdent la plus grande part et la revendront quand sa valeur augmentera. Les marchés capitalistes ont alors progressivement ouvert la porte des prêts à intérêts.

Al-Sadr considère tous ces nouveaux facteurs comme une menace pour la sécurité de la société, et une violation de l'équilibre social entraînant une violation de la justice sociale et ses extensions dans le secteur économique. L'islam a donc interdit les intérêts et l'usure, la thésaurisation du capital, le monopole, la suppression des intervalles entre la production et la consommation, et le fait de ne pas faire de l'échange une base pour gagner de la production et du travail.

En comparant l'origine du problème économique dans les trois doctrines (capitaliste — socialiste — islamique), Al-Sadr explique que la doctrine capitaliste trouve la base du problème économique dans la rareté des richesses et le manque de ressources naturelles,

accompagnée d'une augmentation de la densité de population instituée par Adam Smith et Thomas Malthus. La doctrine socialiste estime, tout comme Marx l'explique, que le fondement du problème économique réside dans la relation entre les relations de production et de distribution. La doctrine économique islamique voit que la racine du problème réside dans la mauvaise répartition et la négligence de l'homme à investir dans la nature ainsi que son attitude négative à son égard. Il y a également un défaut dans la relation de l'homme avec la nature, comme nous le détaillerons plus loin.

La deuxième partie suivra le mouvement historique et les sources intellectuelles des systèmes capitalistes et socialistes. Les tournants historiques les plus importants ayant contribué à mettre en évidence ces deux systèmes seront abordés, ainsi que le développement de la pensée capitaliste et la pensée socialiste qui ont conduit à une vision cosmique globale pour chacun des systèmes, y compris dans le domaine de la connaissance et de l'économie.

Le capital et l'autorité centrale qu'il détient désormais, les principes politiques, économiques et sociaux qui y ont contribué seront également abordés, et nous tenterons de donner une vue d'ensemble de l'économie mondiale capitaliste avec ses perspectives de libre concurrence, démocratie et propriété privée. Nous aborderons le sujet de cette propriété privée et ce qui en résulte en termes de moyens de production et de monopole. Nous analyserons le rôle des banques dans la conversion de capital monétaire non travaillant capital qui génère des profits, et l'on interprétera le rôle de la banque capitaliste, qui est passé de simple intermédiaire à monopoliste avec le pouvoir et la capacité de disposer de la plupart des capitaux monétaires pour atteindre l'exportation de capitaux. Nous mettrons en évidence le rôle du travail et du besoin sous ces régimes capitalistes, communistes et islamiques en mettant en évidence la théorie des salaires d'Adam Smith et la plus-value de Karl Marx.

Nous clarifierons l'opinion d'Al-Sadr sur la conviction de Marx d'avoir révélé la principale contradiction dans l'appareil capitaliste qui réside dans la plus-value, c'est-à-dire le profit généré par les capitalistes qui sont propriétaires des moyens de production, mais qui n'est qu'une partie de la valeur conférée par le travail sur le bien. En d'autres termes, le travail n'acquiert sa valeur de rien, car ce n'est pas une marchandise. La marchandise achetée par le propriétaire de l'œuvre est la main-d'œuvre et pas le travail lui-même. Il a acheté ce pouvoir à la valeur qui garantit au travailleur son renouvellement à travers le salaire. Marx estime que le travailleur est celui qui crée toute la valeur d'échange, mais le

propriétaire le force à l'abandonner et à se contenter d'une partie de la valeur qu'il a créée. L'autre partie est prise comme un surplus. Ceci constitue l'essence de la lutte des classes entre propriétaires et ouvriers.

Muhammad Baqir Al-Sadr a distingué ces étapes du marxisme, car, selon lui, elles représentent la colonne vertébrale de toute l'économie marxiste. Le travail n'étant pas le fondement de la valeur d'échange ni sa source, il n'est pas nécessaire d'interpréter le profit toujours comme faisant partie de la valeur créée par le travail comme Marx le fait. Al-Sadr donne l'exemple du bois qui possède une valeur d'échange et contribue à la formation d'une valeur d'échange en tant que matériau naturel relativement rare, comme de nombreux minéraux et matières premières trouvés dans le sol qui ne gagnent en importance que lorsqu'ils sont combinés au travail humain. Mais cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de valeur d'échange ou que la valeur provient seulement du travail. Al-Sadr dit alors que le travail et les biens interagissent mutuellement dans la formation de la valeur d'échange des quantités extraites selon ses références psychologiques. Grâce à elles, la plus-value n'est pas considérée comme faisant partie de la valeur créée par le travailleur.

Dans la troisième partie, nous montrerons comment Muhammad Baqir Al-Sadr a distingué les doctrines économiques capitalistes, socialistes et islamiques à travers la primauté du système de distribution sur le système de production. Il a appelé à l'adoption d'une loi économique classique donnant à la distribution la priorité et non à la production comme a fait le capitalisme, ou le marxisme qui a lié la propriété des sources de production à chacune des phases historiques du système social.

Muhammad Baqir Al-Sadr s'est basé sur la théorie de la distribution préproductive, a souligné les moyens de la distribution de la richesse et l'a définie en deux niveaux : le premier est la distribution des sources matérielles de production, le second est la distribution de la richesse productive. Il a identifié les sources de production comme étant la terre, les matières premières et les outils pour la production de divers biens.

Quant à la richesse produite, il l'a définie comme la somme des biens créés par le travail humain dans son interaction avec la nature, à partir des sources physiques de production. Ceci conduit à dire qu'il y a des sources de production de richesse primaire et secondaire. Ce sont ce que l'homme obtient en biens et en fournitures nécessaires par l'utilisation de ces sources. C'est pour cela qu'Al-Sadr souligne lorsqu'on parle de distribution, celle-ci devrait inclure les deux dimensions que sont les ressources primaires et la richesse

produite à partir de ces ressources. Selon lui, l'approche capitaliste ne perçoit pas la richesse totale de la société et ses sources de production, mais elle étudie la richesse produite seulement, c'est-à-dire le revenu monétaire annuel.

Par conséquent, la recherche de la distribution dans l'économie politique consiste à discuter de la répartition de cette valeur monétaire sur les éléments qui ont contribué à la production, en déterminant pour chaque acteur sa part du capital, ou de la terre, que ce soit pour le dirigeant ou pour le travailleur. Cela explique également la priorité des recherches sur la production par rapport à celles sur la distribution, qui, selon le concept de liberté économique, a conduit à un contrôle plus fort sur les sources de production.

Du côté de la doctrine économique islamique, les questions de répartition des richesses se déroulent à plus grande échelle et une plus grande assimilation en tant que première étape à la place de la production. Tout ce qui concerne le processus même de production ou de biens produits devient secondaire. L'Islam demande une distribution des sources de production au travers d'un principe de distribution des richesses à la société. Il a également considéré le capital comme une richesse productive, il le place donc dans la catégorie de la distribution de la richesse productive, et a considéré la machine comme un matériau naturel adapté par le travail humain pendant le processus de production. Al-Sadr a considéré que le travail est une valeur morale des sources de production, qui guide la production elle-même, et non la volonté de richesses matérielles qui relève de la propriété publique ou privée.

Pour être plus précis, selon Al-Sadr, l'Islam traite de questions de distribution à une échelle plus large et avec une compréhension plus globale, car il ne se limite pas à traiter de la richesse productive, mais n'esquive pas non plus le côté plus profond de la distribution, comme le capitalisme sectaire y est allé en laissant les sources de production être contrôlées par des acteurs beaucoup trop puissants.

En effet, l'Islam, selon la pensée d'Al-Sadr, pratique un processus d'intervention positive dans la distribution des ressources naturelles à disposition des Hommes. Par conséquent, la première étape de l'économie islamique est la distribution des richesses avant la production, car la distribution des sources de production elle-même précède le processus de production. Toute organisation liée au même processus de production ou aux biens produits est placée en second plan. Al-Sadr énonce qu'en économie politique, les sources de base de la production sont divisées en nature, capital et travail. En parlant des sources

de production, Al-Sadr voit la nécessité d'exclure le capital et le travail, car le capital est une richesse produite, accomplie grâce au travail humain. Le capital, lui, est placé dans le débat de la répartition des richesses. Quant au travail, il est considéré comme l'élément moral des sources de production et non la richesse matérielle qui relève du domaine de la propriété publique ou privée. Sur cette base, la nature est la seule source de production, car elle est le seul élément matériel antérieur à la production.⁶

Al-Sadr en arrive à dire que ce qui reste est la « nature », les ressources naturelles. C'est l'élément matériel qui passe avant la production et ce présupposé est pris en compte dans la conceptualisation d'une justice de répartition des ressources naturelles. Le capitalisme a lié cette richesse naturelle à la propriété des sources de production, au sort de sa distribution aux membres de la société eux-mêmes, à l'énergie et à la main-d'œuvre de chacun d'eux dans le cadre de la liberté économique offerte à tous pour obtenir autant de richesses que possible.

Du côté du marxisme, il pose le problème inévitable de la relation entre la propriété des sources de production et la forme de production prévalant dans l'interprétation de l'histoire. Chaque forme de production détermine dans son stade historique la méthode de distribution physique de la production, et le type d'individus qui doivent la posséder. Au stade de l'économie rurale, la forme de production a nécessité l'établissement de la distribution des sources de production sur une base féodale.

Quant à la phase historique de l'économie industrialisée, elle a nécessité une redistribution sur la base de l'appropriation par la classe capitaliste possédant toutes les sources de production. À un certain degré de croissance automatisé, le marxisme voit l'impératif de remettre en cause cette appropriation par la classe capitaliste avec les classes ouvrières et de redistribuer la production sur cette base.

Par conséquent, Muhammad Baqir Al-Sadr explique dans sa théorie économique que la doctrine économique islamique ne croit pas en la liberté économique capitaliste, et ne reconnaît pas le lien entre la propriété des sources de production et le modèle de production dominant et sa forme telle que présentée dans la pensée socialiste. Au cours de ce chapitre, nous nous concentrerons sur la doctrine économique islamique et mettrons en lumière le principe de la propriété publique de l'État et son droit à posséder

⁶ AL-Sadr Mohammad Baqir, Iqtisaduna, Dar-Al-taroufe, P.454

des terres en accord avec les principes de l'Islam, à commencer par l'unicité de Dieu, qui signifie socialement que le seul propriétaire est Dieu.

La quatrième partie abordera la thèse de la Banque sans intérêts développée par Muhammed Baqir Al-Sadr. Elle représente une tentative de planification d'un système bancaire islamique, avec les caractéristiques clés suivantes :

- 1- Création de banques islamiques qui régulent les relations bancaires entre déposants et investisseurs dans lesquelles la banque exerce le rôle d'intermédiaire entre les deux parties, dans le cadre d'une formule juridique directe entre le déposant et l'investisseur. Al-Sadr développe les services qui peuvent être fournis sans intérêts ni usure, et les étapes du développement de ces banques dans le monde islamique. Cette partie comprend les principales caractéristiques de la nouvelle politique bancaire conformément à la tâche de la Banque sans intérêts basée sur la mise en valeur de l'élément humain dans les activités bancaires en tant que source de revenus. La Banque se définit comme ayant un statut particulier d'acteur économique dont les revenus proviennent de ce statut seulement. Elle ne se place pas en tant qu'institution capitaliste exerçant un pouvoir grâce à son énorme capital. Al-Sadr a également souligné le rôle de la commission en tant que rémunération du travail et son intérêt à élargir la portée des revenus basés sur des commissions. D'autre part, il ne reconnaît pas l'intérêt comme une rémunération légitime d'un service bancaire.
- 2- La Banque « sans intérêt » (*ar-riba* : l'intérêt usuraire) exerce son rôle d'intermédiaire entre les déposants et les investisseurs, et formule sa position juridique d'une manière qui incarne la médiation considérant qu'elle est la base d'un changement global dans le système bancaire.
- 3- Il s'agit aussi d'aborder les fonctions de base exercées par la Banque sans intérêt et les services qu'elle fournit. La banque accepte divers dépôts pratiquant la collecte de chèques, virements et lettres de change.

Bon nombre des fondements, des implications et des défis entourant cette expérience seront détaillés, surtout dans un environnement bancaire basé sur l'intérêt. Mais avant cela, nous devons connaître la figure de Muhammad Baqir Al-Sadr, le niveau scientifique qu'il a atteint et les bases sur lesquelles il a bâti ses idées.

VII. Biographie de Muhammed Baqir Al-Sadr : éducation scientifique et origine

M. Haidar, le père de M. Muhammed Baqir Al-Sadr, est l'exemple du savant humble et ascète. Il est né à Samarra en Irak, en 1891. Il a émigré avec son père à Kerbala en 1896 et a étudié la rhétorique, la dialectique et les sciences arabes chez plusieurs érudits en *Hâwza*-séminaire. Il a atteint les plus hauts niveaux d'études de *Hâwza* aux côtés de son père M. Ismail Al-Sadr, Hussein Al-Fasharki et M. Al-Ha'iri Al-Yazdi à Karbala, et devient rapidement un jeune érudit reconnu. Il a été dit à son propos dans le livre *A'lam Al-Shi'a* — Les savants chiites : « Je peux témoigner, à l'époque de son père ou plus tard, qu'il était un grand érudit, toujours occupé à lire et étudier. Il avait une bonne réputation, haute morale et éthique et aimé des gens ».

M. Abdul Hussain Charaf Al-Dine a publié un article dans le magazine *Najaf*, numéro 3, en 1956 : « Je l'ai connu en tant qu'enfant. Il était doué et très intelligent, avait une pensée pure. Il était adolescent et ne pensait pas à des choses ou avait des idées de son âge. Il se dirigeait vers la connaissance avec son cœur, son cerveau et toute son énergie. Il assimilait les choses bien plus rapidement que les autres, je n'ai pas vu de mes yeux quelqu'un qui l'égaler. »⁷ Il est l'auteur de nombreux travaux qui traitent de diverses sciences et a plusieurs enfants : M. Ismail Al-Sadr⁸, Muhammad Baqir Al-Sadr⁹, Amina Al-Sadr surnommée Bint Al-Huda¹⁰.

Présentons la généalogie de Muhammad Baqir Al-Sadr : Muhammad Baqir al-Sadr fils de Sayed Haidar fils de Sayed Ismail fils de Sayed Sadreddine fils Sayed Saleh fils de Sayed Mohammed bin Al Sayed Ibrahim fils de Sayed Charaf Dine fils de Sayed Zain al-Abidin fils de Sayed Ali Nouredine fils de Sayed Hussein fils de Sayed Mohammed fils de Sayed Ali fils de Sayed Mohammed fils de Al Sayed Tajeddine fils de Al Sayed Mohammed fils de Sayed Abdallah fils de Sayed Ahmed fils de Sayed Hamza fils de Sayed Saadallah fils de Sayed Muhammad fils de Sayed Ali fils de Sayed Abdullah fils de Sayed Muhammed fils de

⁷ Al-'āmlī, Al-madrsa Al-Qurania, p.34

⁸ M. Ismail al-Sadr : Il est le frère aîné de « Muhammad Baqir al-Sadr. » Il est né à Kadhimiya pendant le mois béni du Ramadan de l'année 1340. Il a étudié aux mains des érudits de Kadhimiya. Puis il a immigré à Najaf en l'an 1365 de l'hégire et a étudié aux mains d'un groupe de grands érudits parmi eux. » Cheikh Muhammad Reda Al Yassin - M. Mohsen al-Hakim - M. Abdul Hadi Shirazi - M. Abou al-Qasim al-Khoei'. Il a de nombreux livres dans diverses sciences, y compris en jurisprudence, l'interprétation, et des commentaires sur le livre de la législation pénale islamique. Sans aucun doute, il a joué un rôle majeur en prenant sous son aile son frère, Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. Il est mort en le mois de Dhu al-Qa'dah en l'an 1388 AH et a été enterré à Najaf. Voir Abd al-Hamid, Saeb. Intégration du projet intellectuel et civilisé, p. 14

⁹ Il est né dans la ville de Kadhimiya le 25 Dhu al-Qa'dah 1353, son père, Sayyid Haidar, est décédé quans il avait trois ans et sept mois. Le projet intellectuel et civilisé, p. 14

¹⁰ Elle est la sœur cadette de "Muhammad Baqir al-Sadr", né à Bagdad le 23 février 1937. Elle parle de l'enfance avec son frère Muhammad Baqir al-Sadr, où elle dit : « j'étais avec mon frère à cette période - à Bagdad – où avec notre faible salaire, Muhammad Baqir al-Sadr achetait des livres que nous lisions et assimilions, puis le revendions pour en acheter un autre pour le même prix, et ainsi la situation a continué après notre migration à Najaf. » Elle est tombée en martyr à Bagdad avec Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr après que le régime au pouvoir l'a arrêtée à son domicile, torturée, tuée puis enterrée à Najaf. Al-Madrasa al-Fikria, p.45

Sayed Taher fils de Sayed Hussein fils de Sayed Musa fils de Sayed Ibrahim Murtada fils de Imam Musa Kadhêm.¹¹

Il a épousé Mme Fatima Al-Sadr Umm Jaafar, fille du grand jurisconsulte M. Sadr Al-Din Al-Sadr et la sœur du savant kidnappé par Kadafi, M. Musa Al-Sadr.¹²

M. Muhammed Baqir Al-Sadr a grandi dans la ville de Kadhimiyah en tant qu'orphelin sous la garde de sa mère et de son oncle, le grand doyen de la famille Yassine, cheikh Ridhia Al-Yassine. Il a montré des signes de génie et d'intelligence dès son plus jeune âge et a été respecté par tous ceux qui l'ont croisé, que ce soit ses enseignants à l'école ou son entourage qui l'ont pris comme modèle pour ceux qui voulaient obtenir des stades élevés en sciences, littérature ou morale.¹³

Un enseignant de l'école primaire d'Al-Sadr, Mohammed Ali al-Khalili, dit dans un livre intitulé *Hakadha 'Araftohom* — Voici comment il décrit Muhammad Baqir Al-Sadr : « Al-Sadr a été très apprécié par le directeur et les enseignants de l'école pour son niveau mental et intellectuel. Tout le monde à l'école avait un niveau inférieur à lui, enseignants inclus. Al-Sadr lisait tous les livres qui lui tombaient entre les mains, y compris ceux que les lycéens pouvaient trouver difficiles. Un jour il est venu à moi exprimant son désir de lire quelques livres sur le marxisme. Je lui ai alors préparé quelques livres avec la conviction qu'il ne comprendra pas. Il est revenu une semaine plus tard en demandant plus de livres. J'ai voulu savoir s'il avait compris quelque chose à ce qu'il a lu, et le voilà qu'il se lance dans l'explication du marxisme en longueur et en largeur, ayant moi-même compris des éléments flous de cette doctrine. J'ai été impressionné par cet enfant miracle qui en troisième année de l'école primaire, lisait ces livres complexes de manière critique et profonde. Un autre professeur a déclaré que la place d'Al-Sadr devait plutôt être à ces moments dans les lycées ou universités en raison de son intelligence très avancée. L'une des affaires connues de Muhammad Baqir Al-Sadr en tant que jeune homme à l'école primaire, est qu'il avait un coin particulier de l'école appelée *Hâwza* où à chaque pause il exposait des idées et des sujets à ses camarades qui étaient en général plus âgés que lui. Ils entendaient alors des choses dont ils n'avaient jamais entendu parler comme le marxisme, l'opportunisme, l'impérialisme et la dialectique, et des noms tels que Goethe, Victor Hugo, Lénine, Staline et d'autres, et a réussi l'école académique avec brio. »¹⁴

¹¹ Al-Amili, Al-Madrasa Al-Fikria, p.41

¹² Al-Ghouroui, Muhammad, Préface de Iqtisaduna, p.18, Liban, Tyr, 2008

¹³ Al-Amili, Al-Madrasa Al-Fikria, p.18

¹⁴ Abdel-Hamid, Sa'eb, Takamul Al-Mashro' Al-Fikri w Al-Hadari, p.12-13

Lorsqu'il a atteint les 10-11 ans, Al-Sadr avait deux options : deux bourses d'études pour son avenir. D'un côté, sa mère l'encourageait à rejoindre la *Hâwza* et adopter le mode de vie de séminariste, et de l'autre, Muhammad Al-Sadr¹⁵ le poussait à avoir une carrière politique en Irak. Quant à Muhammad Baqir al-sadr il a pris une position pratique dans laquelle il a résolu toutes ces contradictions quant à son avenir en réalité et ce à quoi il aspire. Il s'est investi dans un mode de vie très austère : constamment dans une « quasi-grève de faim » sans l'annoncer publiquement et se contentait de manger des petits bouts de pain. Quand sa famille a remarqué cela, il s'est justifié en disant : « si quelqu'un peut vivre d'un petit morceau de pain pendant de nombreux jours, il est capable de rester ainsi jusqu'à la fin de sa vie aussi, je n'ai pas peur de la pauvreté et je n'ai pas peur de la faim. »

Il a réussi à convaincre chacun de son opinion de la *Hawzâ* malgré des circonstances sociales difficiles, mais il a pu prouver sa volonté de déterminer son propre avenir¹⁶ : « M. Muhammad Al-Sadr, le Premier ministre de l'Irak à l'époque, m'emmenait dans sa ferme à l'extérieur de Bagdad sur le dos de son cheval. Il me faisait miroiter une très haute fonction dans l'État accompagné d'une vie douce et luxueuse si je continuais mes études dans les écoles publiques. Je lui ai alors dit : la vie et les études en *Hawzâ* représentent mon unique choix, et c'est ma seule conviction malgré mon besoin d'argent. »¹⁷

La plupart des sources ont abordé le rôle de la famille Al-Sadr en Irak, en particulier pendant l'occupation britannique. Le chercheur Saeb Abdel Hamid a souligné qu'« avant qu'Al-Sadr ne dirige le phénomène de changement de la situation politique en Irak, sa famille a eu un impact majeur sur les événements politiques au niveau religieux et social. Gertrude Bell, une espionne britannique rattachée au ministère britannique des Affaires étrangères dit à ce propos : « Il y a un groupe de ces personnes à Kadhimiyyah, la ville sainte à huit kilomètres de Bagdad, extrémiste dans sa croyance en l'unité islamique et l'unité militante dans l'anti-britannisme. La « famille Al-Sadr », qui est peut-être la famille la plus importante, connue pour l'éducation religieuse dans tout le monde chiite, est la principale force de ce mouvement. L'un des pôles de cette famille est Mohammed Al-Sadr.

¹⁵ Diplomate irakien, le trente et unième Premier ministre de l'Irak de 1882 à 1956. Il a dirigé le Parti de l'indépendance, qui a été fondé le 2 février 1919, et a été élu membre du Sénat lors de sa première session en 1925. Il a dirigé le ministère d'Irak à la suite des troubles survenus dans les derniers jours du ministère de Salih Jabr, qui a signé avec les moudjahidin britanniques de Portsmouth, où, deux jours après avoir pris ses fonctions de premier ministre, il a annoncé l'ouverture d'une enquête sur les troubles qui ont eu lieu pendant cette période et la nomination de la personne qui en est responsable et la libération des prisonniers politiques.

¹⁶ Al-Amili, Al-Madrassa Al-Fikria, p.43

¹⁷ Abdel-Hamid, Sa'eb, Takamul Al-Mashro' Al-Fikri w Al-Hadari, p.21, Édition Al-Kitab Al-Arabi, Bagdad, 2002

Il a le mérite de soulever le peuple irakien contre l'occupation anglaise et de guider la révolution irakienne de 1920. Hanna Batatu mentionne ceux qui ont accueilli les Anglais et ont commencé à leur préparer le terrain pour qu'ils s'accaparent le pays, puis est passée à ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux et a dit : « D'autre part, Mohammed Al-Sadr et ses frères irakiens d'autres doctrines ou religions, tous à revenu intermédiaire, ont exercé leur influence sur le public dans la capitale Bagdad contre les Anglais et ont poussé activement les différents clans et tribus à se révolter. Sous leur bénédiction, des contrats de fraternité ont été signés entre sunnites et chiites en 1919-1920 à travers des réunions religieuses et politiques tenues dans les mosquées et a été considéré comme l'un des plus forts opposants au traité de Portsmouth.¹⁸ Pendant son mandat de Premier ministre, il a annoncé le rejet du traité par son gouvernement. La guerre entre les Arabes et ce qui était alors connu sous le nom de « Déclaration de l'État d'Israël » a éclaté et un décret a été publié pour envoyer des troupes irakiennes en Palestine.¹⁹

Il a émigré à Najaf 20 en 1945 avec tous ses membres de la famille où ils ont loué une maison modeste pour y vivre. C'est à partir de cette date qu'a commencé le voyage de Muhammad Baqir Al — Sadr. Al-Amili dit : « Sa plus grande préoccupation était d'assimiler le programme scolaire et il était très sérieux. Dès l'âge de 11 ans, il a étudié la logique, a écrit un article dans lequel il s'est opposé à un certain nombre de livres logiques. Et au début de ses 12 ans, il a étudié le livre *Ma'alem Al-Osoul* — Caractéristiques des

¹⁸ A propos du traité de Portsmouth : C'est l'un des traités dans lesquels la Grande-Bretagne a essayé de maintenir ses forces en Irak, surtout après la fin de la Seconde Guerre mondiale qui a épuisé la Grande-Bretagne économiquement et militairement. Et les résultats conséquents de la perte de prestige auprès des populations, y compris l'Irak, qui sont restés pendant un certain temps sous l'ombre de l'occupation britannique. Ce traité a eu lieu en l'an 15/janvier 1948 entre le gouvernement irakien sur ordre de l'héritier du trône d'Irak "Abdul Ilah" allié de la Grande-Bretagne au Premier ministre irakien Saleh Jabr d'une part et le gouvernement britannique d'autre part. Cependant, le peuple irakien s'est fortement opposé à ce traité et a considéré qu'il n'était pas différent du traité de 1930 dans son contenu. Il était vu comme une tentative coloniale d'inclure l'Irak dans les plans anglo-américains dans le cadre de la défense conjointe au Moyen-Orient et contribuer à la guerre froide entre les blocs soviétique et occidental. Ceci a intensifié la résistance du peuple irakien entraînant la démission de la plupart du personnel du ministère de Saleh Jabr, qui a également démissionné, entraînant le rejet du traité de Portsmouth et l'entrée de l'Irak dans la guerre de 1948 aux côtés des armées arabes contre les sionistes occupant la terre de Palestine.

¹⁹ Abdel-Hamid, Sa'eb, Takamul Al-Mashro' Al-Fikri w Al-Hadari, p.21

²⁰ « Najaf » est le nom d'un lopin de terre dans le centre sud-ouest de l'Irak, près d'al-Hira et d'al-Kufa. Dans le dictionnaire des villes, à propos de Najaf, Al-Suhaili dit : Koufa est comme une brosse à dents qui empêche l'écoulement de l'eau d'atteindre Koufa et ses tombeaux, et près de cet endroit se trouve la tombe du commandant des fidèles, Ali bin Abi Talib. Et dans le livre Al-Buldan d'Al-Ya'qubi après avoir mentionné Kufa et son placement, il dit : « Et Al-Hira est à cinq kilomètres, et Al-Hira est à Najaf. Il ressort clairement des livres d'histoire tels que l'histoire d'al-Tabari et d'Ibn Atheer, et des livres littéraires et scientifiques, que Najaf était un village peuplé en périphérie de Kufa qui avait ses habitants et ses propriétaires. Dans le livre Hayat al-Hawal d'al-Damiri dans la lettre Ha en mentionnant le serpent, il a dit : Quand les gens d'al-Hira se sont réfugiés dans le Palais Blanc pour échapper à Khalid ibn al-Walid, il est descendu à Najaf et leur a demandé de discuter avec le sage parmi eux, ils lui ont alors envoyé Abd al-Masih ibn Amr ibn Qais ibn Hayyan ibn Baqila al-Ghassani. »

origines avec son frère Ismail Al-Sadr et a noté de nombreuses objections à certains passages du livre *Kifaya Al-Osoul* de Khorasani. Il a assisté aux recherches de son oncle l'ayatollah Cheikh Mohammed Reda Al-Yassine et la référence suprême de l'institution religieuse supérieure M. Abu Al-Qasim al-Khoei à un âge précoce. Il a atteint le niveau d'Ijtihâd au début de sa vie, il a été interdit de *Taqlîd*. Il n'a jamais eu de Marja', et a commencé à enseigner les fondements de la jurisprudence en 1958. En 1962, il a commencé à enseigner aux élèves de *Bahth Kharej* — derniers stades/classes d'études en *Hawzâ* — en se basant sur le livre *Al — 'orwa Al-wothqa* — [soit en français] : *l'anse solide*.²¹ »

Voici également une liste des professeurs de Mohammed Baqir al-Sadr à Najaf : Muhammad Baqir al-Sadr a étudié à Najaf à la *Hawzâ* aux côtés de grands érudits parmi lesquels on trouve : ²²

- Cheikh Mohammed Reza Al-Yassine, son oncle ayant le grade d'Ayatollah
- Cheikh Mulla Sadra Al-Badalkobi, ayant également le grade d'Ayatollah
- Cheikh Abbas Al-Rumaithi Al-Amili, ayant le grade d'Ayatollah
- Muhammad Taqi Al-Jawahiri, ayant le grade d'Ayatollah

Un incident montre la supériorité dont jouit Mohammed Baqir al-Sadr lorsqu'il a assisté à l'un des cours de son oncle et professeur Cheikh Mohammed Reza al-Yassine au niveau de *Bahth Kharej* auxquels ne participent que quelques étudiants et savants ayant de qualifications et aptes à assimiler des notions très complexes. Au cours de la recherche sur une question de jurisprudence, tous les participants devaient revenir le lendemain avec leur réflexion dessus considérée comme une découverte. Le lendemain, Muhammad Baqir al-Sadr est venu tôt avant les autres et a dit au cheikh : « Je suis venu avec le résultat que j'ai découvert. » Il a présenté au cheikh ses résultats de recherche, qui a admiré sa grande intelligence et a impressionné les autres quand ils ont appris sa capacité à traiter des questions de jurisprudences telles que les grands érudits malgré son jeune âge. ²³

Les principales publications de Muhammad Al-Sadr sont les suivantes :

- *Falsafatuna — Notre Philosophie* imprimé en 1958 : dans ce livre, Al-Sadr a essayé de mettre l'accent sur deux aspects de ses recherches : le premier est l'inférence de la logique rationnelle valide la manière rationnelle de penser, car c'est le premier critère

²¹ Al-Amili, Al-Madrasa Al-Fikria, p.45

²² Al-Amili, Al-Madrasa Al-Fikria, p.49

²³ Mallat, Chibli, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.10-16

de la pensée humaine, et est au-dessus de l'expérience, avec les connaissances nécessaires qu'elle possède. La seconde est une étude de la connaissance humaine et qu'il est possible grâce à la logique rationnelle d'atteindre la valeur de la connaissance que la logique dialectique ne peut pas créer. La seconde est qu'il a étudié la connaissance humaine et que par la logique mentale, il pouvait accéder à la valeur de la connaissance que la logique dialectale ne pouvait pas créer.

L'historien Chibli Malat dit à propos de ce livre dans son livre *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami- Le renouveau de la jurisprudence islamique*, ce livre a été publié en réponse au courant communiste croissant en Irak, en particulier parmi les chiites les plus défavorisés, et le but d'Al-Sadr était : « Repousser ce courant en fournissant une meilleure compréhension et un examen plus approfondi de l'approche du marxisme et de la terminologie spéciale ». Ce livre apparaît comme une critique détaillée d'un point de vue islamique de ce qui était alors considéré dans le monde arabe les méthodes les plus subtiles d'expression de la philosophie matérialiste. Pour un travailleur acharné chiite, il est remarquable d'ouvrir le chapitre du développement avec des mots de Staline et Engels sur la supériorité de la philosophie marxiste « matérialisme dialectique » et dans la façon dont elle comprend la nature comme un processus croissant de contradictions. Il a abordé dans les différents chapitres du livre les systèmes philosophiques et les différentes écoles à travers l'histoire, où il a souligné que le meilleur concept de mouvement dans l'univers est exposé par Mullah Sadra à travers une analyse de la causalité basée sur le concept d'évolution ou sa signification. Mullah Sadra a développé la théorie du mouvement global et a démontré que le mouvement n'affecte pas les phénomènes de la nature, considérant que le mouvement dans ces phénomènes n'est qu'une partie de l'évolution pour révéler un aspect plus profond qui est « l'évolution au cœur de la nature et de son mouvement fondamental. Le mouvement superficiel des phénomènes, puisqu'il signifie renouvellement et extinction, doit avoir une cause directe renouvelée non constante. En effet, la cause de ce qui est constant, est constante, et la cause de ce qui se renouvelle et change ne peut pas être la cause directe d'un mouvement constant sinon les parties du mouvement ne seront pas perdues, mais deviendront immobiles. »²⁴

- *Iqtisadûna-Notre Économie* édité en 1961 : Dans ce livre Al-Sadr a essayé de contrer le succès du communisme qui attirait énormément par ses promesses de corriger le déséquilibre social laissé par le capitalisme, s'opposant aux théories socialistes et capitalistes classiques. Sadr divise la majeure partie de l'étude en théorie pré-

²⁴ Mallat, Chibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.16-17

distribution et théorie post-distribution, suivie d'une quatrième section sur la théorie de la production et d'une section incluant la responsabilité de l'État dans le système économique islamique et divers suppléments sur des points détaillés concernant l'ensemble de la nature juridique et économique des doctrines économiques. Il les a toutes comparées à la doctrine économique islamique qu'il a introduite comme une doctrine découverte et comparable au capitalisme et au socialisme en même temps.

- *Al-Osos Al-Mantiqiya Lil-Istiqra — Les bases logiques de l'induction* éditées en 1971 : il aborde les problèmes les plus importants de la philosophie des sciences et de la méthode scientifique et présente une critique des théories les plus importantes développées par les scientifiques de la logique, qu'elles soient mentales ou expérimentales.
- *Bohouth fi Sharh Al — 'orwatol Wothqa — Recherches dans l'explication de l'anse solide* édité en 1971
- *Dorous fi 'Ilm Al-'Ossoul - Recherches dans l'explication de l'anse solide* éditée en 1977 : série de nouveaux cours représentant l'aspect pédagogique d'Al-Sadr dans l'explication des fondements de la jurisprudence. Il a préparé cette série à l'origine pour le savant novice qui a des difficultés avec une approche directe dans la compréhension des cours qui précèdent *Bahth Al-Kharej* de la *Hawzâ*. Mais Al-Sadr a également écrit des livres sur les fondements de la jurisprudence de niveau plus avancé qui ont été publiés après sa mort. Il s'agissait de remarques écrites compilées par ses étudiants, comme M. Kazem Husseini al-Ha'iri qui a compilé les extraits du premier volume.
- *Al-Tafsir Al-mawdo'i w-Al Tafsir Al-Tajzi'i Lil-Qur'an — L'exégèse objective et l'exégèse fragmentée dans le Coran* édité en 1979-1980 : ce livre représente une exception dans sa révolution intellectuelle et analytique. Il inclut un mélange efficace d'observations historiques, politiques et méthodologiques sur le texte du Coran et son importance primordiale. En plus de ses divers articles sur l'éducation islamique, le Coran et les tâches politiques à différents stades de la croissance de l'opposition à Najaf, il montre une grande perspicacité dans le programme général. Muhammad Baqir Al-Sadr a atteint le stade de martyr après son arrestation par les autorités le 5 avril 1980, et la remise de son corps le 9 avril à sa famille, et a été enterré dans le cimetière de Wadi al-Salam à Najaf dans des conditions spéciales imposées par l'autorité alors au

pouvoir.²⁵ La ville de Najaf est d'une importance historique dotée d'une grande position scientifique avec une activité intellectuelle qui découle des écoles dialectiques de l'école chiite duodécimaine.

Cette école des intellectuels libres présente à Najaf, où ont été diplômées des personnalités éminentes qui ont joué un rôle dans l'histoire du monde islamique et dans l'histoire irakienne. Parmi les principaux savants de l'école moderne de Najaf, on trouve Cheikh Balaghi qui est une référence en dialectique, connu pour ses débats avec d'autres religions. On trouve également Muhammad Hussein Kashif Al-Ghita', Abdul Hussein Sharaf Al-Dine, et le quatrième penseur Muhammad Baqir Al-Sadr, qui a essayé de présenter dans sa présentation des questions doctrinales pour établir une dialectique moderne qui correspond à la culture contemporaine et l'ouverture des connaissances donnant aux questions doctrinales une dimension sociale en raison des dimensions intellectuelles et scientifiques de ces questions.²⁶

Sayed Al-Gharwi dit son livre *Tarikh Al-Hawzâ Al-'Ilmya Fi Al-Najaf-L'histoire de la Hawzâ à Najaf*: « Nous ne pouvons pas déterminer avec précision le début de la *Hawzâ* de Najaf et de ses fondateurs avec facilité et simplicité, car il y a deux théories. » Il a discuté de ces deux théories, et nous nous limiterons à mentionner seulement les théories qui découlent de la profondeur historique de cette ville et son statut scientifique sans aborder les preuves sur lesquelles cet historien s'est basé, car cela nous fera entrer dans détails et démonstrations qui n'ont pas lieu d'être dans ce travail.

VIII. Les différentes théories sur la définition et l'idée de la science

La première théorie scientifique selon le chiisme peut être résumée ainsi : le mouvement religieux a été lancé à Najaf de nombreuses années avant l'arrivée de Cheikh Tusi, et les étudiants en sciences religieuses sont venus à Najaf et y ont établi le noyau du domaine scientifique. Dès les premiers jours, après la diminution de la pression sur le sanctuaire de l'imam Ali fils d'Abu Talib et l'accession de Cheikh Tusi en 1027 scientifique, cet homme

²⁵ Mallat, Chibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.19-20

²⁶ Al-Moussawi, Rahme Kamel 'Aziz, *Préface Al-Fikr Al-Kalami Fi Madrasa Al-Najaf Al-haditha*, p.5
<https://www.haydarya.com/?id=18>

religieux et intellectuel de Najaf où il a changé les caractéristiques scientifiques et intellectuelles en ce domaine, et ressuscité un nouvel esprit, et créé une renaissance.²⁷

La deuxième théorie scientifique selon le chiisme peut être résumée ainsi : l'université religieuse de Najaf a été formée par le grand Cheikh du chiisme Cheikh Tusi après avoir fui la sédition de Bagdad et les conflits sectaires qui ont conduit à l'incendie de sa bibliothèque et de son poste d'enseignant en dialectique. Il est arrivé à Najaf en 1028. Muhammad Baqir Al-Sadr dit dans la préface de son livre *Al-Ma'alim Al-Jadida-Les nouveaux savants* : les historiens de la migration du cheikh Tusi à Najaf n'ont pas du tout indiqué que les étudiants du cheikh Al-Tusi à Bagdad l'accompagnaient ou le rejoignaient dès son départ pour Najaf.

En outre, nous notons la liste des étudiants du cheikh que ces historiens mentionnent, on ne trouve pas leur lieu d'apprentissage sauf pour deux personnes qui ont été identifiées comme disciples du cheikh à Najaf, Hussein bin Al-Muzaffar bin Ali al-Hamdani et Hassan bin Al-Hussein bin Al-Hassan bin Babweh Al-Qomi. » S'il y avait des étudiants et une *Hawzâ* à Najaf, il serait alors inutile de mentionner les deux étudiants et leur lieu d'apprentissage.²⁸

Sayed Al-Gharwi, à travers son œuvre sur l'histoire de cette université islamique, tend vers la deuxième théorie, et a discuté de toutes les preuves sur lesquelles les deux théories étaient basées pour conclure que la *Hawzâ* a été fondée, avec la structure telle qu'on la connaît aujourd'hui à Najaf, par cheikh Tusi.²⁹ Muhammad Baqir Al-Sadr dit à propos des débuts de la création de la *Hawzâ* : « Ce qui appuie la thèse du jeune âge de cette institution à l'époque de Cheikh Tusi, est le rôle qu'a joué son fils connu sous le nom d'Abu Ali. En effet, il en prend la direction après la mort de son père et était adolescent lors de l'émigration de son père à Najaf. Nous n'avons pas la date de sa naissance, ni de sa mort, mais sommes sûrs qu'il était vivant en 1121. Si nous savons qu'il a succédé à son père en termes d'enseignement et direction de la *Hawzâ*, et qu'il était l'un de ses derniers élèves, nous pouvons apprécier le niveau général de cette structure, et son jeune âge. » Si elle n'était pas aussi jeune à ce moment, elle aurait été dirigée par une personnalité plus âgée et d'un plus haut niveau.³⁰ Après la mort du cheikh Tusi, son fils Abu Nasr Mohammed

²⁷ Al-Mahboub, Jaafar Al-Cheikh Baqir, Madi Al-Najaf wa Hadiraha, p.37-39, 1^{er} Tome, Najaf, 1958

²⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, Al-Ma'alim Al-Jadida, Édition Al-Ta'arof, 2002, p.67-68

²⁹ Al-Gharwi, Muhammad, Al-Hawza Al-'Ilmia Fi Najaf, Édition al-Adwa w Chabaka Al-Fekr, Tome 1, Liban, 1994, p.20-40

³⁰ Muhammad Baqir al-Sadr dit : « C'est pourquoi une interaction intellectuelle créative a dû être réalisée, pour que cette jeune Hawza qui s'est formé autour de Cheikh al-Tusi à Najaf atteigne un haut niveau. Il y a eu une période de stagnation apparente en attendant que la Hawza atteigne ce niveau, et il a fallu attendre près de cent ans pour y parvenir. »

prend donc la tête de la *Hawzâ* à Najaf au XVII^e siècle, mais son mouvement scientifique connut une inactivité et stagnation au XVIII^e et XIX^e siècle.

Plusieurs raisons ont été avancées à cela : « Celui qui cherche dans les livres d'histoire et traduction des érudits pour connaître le niveau scientifique à Najaf, on ne trouve aucun éminent savant ou un brillant jurisconsulte. Les historiens ont attribué cela à l'émigration de la plupart des érudits et des intellectuels vers la ville de Hillah Babylon³¹ où ils ont établi là-bas une *Hawzâ*. Cette dernière s'est étendue et a formé des érudits au détriment de celle de Najaf dont l'activité est restée limitée. Mais son activité a commencé à se redynamiser à la fin du XIX^e siècle avec l'émergence d'un groupe d'érudits tels que Al-Qomi, Hassan Al-Fatal Najafi, Al-Khorsan, Sheikh Sharaf Al-Din School, et beaucoup d'autres. »³² Najaf, comme de nombreuses régions d'Irak, est ensuite entré sous le contrôle de l'Empire ottoman, qui, dans ses périodes de faiblesse, a été soumis à des attaques de l'ancien colonialisme, et les clercs ont eu le choix d'affronter ces légions, qui représentent l'avant-garde de l'ancien colonialisme.³³

L'importance d'aborder les étapes des études en *Hawzâ* vient du fait qu'Al-Sadr y a acquis tout son bagage scientifique et intellectuel, et a permis de faire bouger toutes les forces autour de lui. En général, l'inscription se déroule à un âge précoce allant de 14 à 20 ans, car il doit acquérir suffisamment de connaissances pour devenir *Môjtahid*, un titre auquel seuls les brillants étudiants peuvent y accéder. Les études consistent en un programme segmenté en trois étapes qui ne sont pas validées par des examens ou en une période déterminée. Les deux premières étapes sont de minimum 10 ans d'étude. La première étape se nomme *Al-Moqadimat* — « Introduction ». L'étudiant apprend dans cette partie la grammaire, la construction des phrases, l'expression, l'éloquence et la logique. Les livres utilisés dans cette partie sont difficiles et l'étudiant ne parvient généralement pas à les assimiler complètement avant de passer à la deuxième partie. Les livres de cette étape varient, en grammaire on trouve *Ibn Hisham*, *Qatar Al-Nada*, et *Chorouhat Al-Fiya Ibn Malik*, ainsi éloquence on trouve *Al-Motawal w Al-Mokhtasar* d'Al-Teftizani et *Jawahêr al-Balagha* d'Al-Hashimi. En logique on trouve *Al-Hashia* d'Al-Najafi, *Al-Chamsia* d'Al-Razi,

³¹ Lorsque les Mongols envahirent Bagdad à l'époque des Seldjoukides, au milieu du Ve siècle de l'hégire, et y firent des ravages, dans les régions de Najaf, Bagdad et d'autres régions, les habitants de Hilla envoyèrent une délégation, dont Sayyid Majd al-Din bin Tawoos et Yusuf bin Ali al-Hilli, à Hulaku, cherchant la sécurité pour leur pays et sa famille : leur demande a été acceptée. Al-Hilla et la région du Nil depuis Hilla, le sanctuaire supérieur, et Al-Husseini sanctuaire ont été épargnés par les meurtres, la destruction et le pillage, de sorte que la plupart des érudits et juristes de Najaf y ont migré.

³² Al-Gharifi, Muhammad, *Al-Hawza Al-'Ilmia Fi Najaf*, Édition al-Adwa w Chabaka Al-Fekr, p.65-70

³³ Al-Jabouri, Salman, *Harakat Al-Jihad w Mawqef Al-Najaf Dod Al-Ghazou Al-Ajnabi*, 1914

Al-Kitâb Al — ‘asri fi Al-Mantiq de Muhammad Reda Muzzafar et *Kitâb Osoul Al-Istinbat* d’Al-Haydari. En jurisprudence, elle utilise *Al-Tabsira*, *Mokhtasar Al-Nafi’* et *Charai’ Al-Islam* d’Al-Hilli, *Al — ‘orwa Al-wothqa* de Muhammad Kadhem Tabatabai et *Minhaj Al-Salihin* de Mohsin Al-Hakim. Les étudiants à ce stade peuvent développer leurs compétences dans certaines disciplines telles que l’éloquence, la littérature, et à ce stade, l’étudiant choisit le professeur chez qui il veut assister aux cours. Cette étape dure de trois à cinq ans.³⁴

La deuxième partie nomme *Sotouh*, dans lequel l’étudiant étudie le sujet de la jurisprudence d’inférence, en plus des fondements de la jurisprudence. Et en général, les leçons d’une série sont également préparées sur la base d’orientations personnelles, et sont données à des groupes de sept à dix étudiants et rarement plus de vingt personnes. Cette étape nécessite trois à six ans d’études et parfois plus. L’étudiant est considéré à la fin de cette étape assez mature et rationnel pour atteindre l’*Ijtihâd*. Toujours dans cette étape, l’étudiant choisit ses professeurs et ses livres à sa guise et approfondit ses connaissances en dialectique, philosophie, exégèse du Coran, ainsi qu’en jurisprudence et ses fondements. Les livres les plus couramment utilisés pour étudier la jurisprudence à ce stade est *Al-Lam’a Al-Dimachqiya* de Zainaldin fils de Ali Al-Ameli alias le deuxième martyr, *Al-Makasseb* et *Masalek Al-Afham* d’Ansari. En ce qui concerne les fondements de la jurisprudence, l’étudiant a sa disposition *Al-Qawanin* d’Al-Qomi, *Al-Kifaya* de Muhammad Kazem Al-Khorasani, *Al-Rassa’il* d’Al-Ansari et le troisième chapitre d’*Al-Osoul* d’Al-Muzaffar et on trouve récemment le livre de Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Osoul Al — ‘ama lil Fiqh Al-moqaran*.³⁵

La troisième et dernière étape se nomme *Bahth Al-Kharij* ³⁶ qui est l’étape de l’obtention du diplôme et son système d’étude est totalement différent des deux premières. Au lieu de leçons et de séminaires privés, l’étudiant choisit d’écouter les cours magistraux ouverts à tous des plus éminents érudits de Najaf qui organisent leurs cours magistraux sous forme de conférences ou de séminaires sur des mois ou des années. En fonction de la renommée et de la réputation du professeur, il est possible que les classes soient bondées non seulement par les étudiants, mais aussi par ceux qui ont atteint le stade d’*Ijtihâd*, avec

³⁴ Mallat, Chibli, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.57

³⁵ Mallat, Chibli, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.57

³⁶ Bahth Al-Kharij se compose de trois niveaux, le premier niveau de la recherche est pour les étudiants qui ont fini d’étudier les phases préliminaires. Au deuxième niveau de recherche, les cours sont plus étendues et élaborées. Le troisième niveau est le plus avancé dans le programme d’études, Et le troisième niveau, qui est le plus avancé dans le programme d’études a ouvert la voie au progrès et à l’innovation dans l’ijtihad. Le professeur a une liberté absolue dans la préparation du programme d’études pour ses étudiants.

des débats et discussions soient libres et sans entrave. Les cours magistraux sont généralement complexes et difficiles à analyser et sont parfois compilés, puis publiés par les étudiants. Chibli Malat a mentionné un détail cité par Muhammad Taqi Al-Faqih disant que cette étape est généralement composée de conférences, méditant et approfondissant un sujet pendant plusieurs jours, connaître parfaitement son sujet, et être prêt à discuter de toutes les questions difficiles et complexes que ses étudiants pourraient lui poser dans lesquelles il y a beaucoup de divergences d'idées et de points de vue.³⁷

Il n'y a pas d'examen officiel à la *Hawzâ* de Najaf comme tous les systèmes éducatifs en vigueur dans le monde entier. On dit que ce système « se termine par la connaissance des niveaux des étudiants sans aucune dissimulation, et n'implique aucune fraude, corruption ou favoritisme de parenté ou d'amis. L'évaluation des compétences de l'étudiant repose sur trois éléments : le processus de découverte de ses talents et potentiels : « Le premier est la liberté de pensée avec le professeur et les camarades, le second est l'entrevue avec les pairs et se nomme techniquement *Bahth Moqabala*-Recherche d'entrevue.

Dans cet entretien ou confrontation, le professeur est remplacé par les étudiants qui font face à leurs collègues avec un sujet particulier, puis en discutent tous ensemble et l'appellent *Al-Modhakara*, qui est considérée comme le troisième élément. Ce dernier élément d'évaluation se déroule en public avec des étudiants d'autres *Hawzâ*. Ils reçoivent leurs diplômes après la fin de toutes ces étapes, qui consiste en une lettre de recommandation portant le sceau de la du *Marja' suprême*. Certains étudiants quittent Najaf pour retourner à leurs pays d'origine et d'autres reviennent pour approfondir leurs connaissances. Ainsi, des savants et clercs de niveaux en sortent diplômés, parmi lesquels des *Mujtahid*³⁸ et jurisconsultes répondant à des critères précis, constituant des références pour les gens qui viennent les consulter pour connaître les différentes dispositions de la législation islamique. Ce processus se nomme *Taqlîd*. »³⁹

Muhammad Baqir Al-Sadr dit que le monde musulman chiite a « toujours soutenu tous les justes et tous les gens vulnérables de cette nation, rejetant tous les aspects du mal et est très attaché à l'État des prophètes et des imams. Un État de vérité et de justice pour

³⁷ Mallat, Chibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.57

³⁸ Qui ont la capacité de déduire des dispositions législatives dans tous les domaines de la jurisprudence, ou dans l'un d'eux

³⁹ C'est l'homme ordinaire qui choisit parmi les mujtahids pour le suivre dans ses décrets. La tradition ne respecte pas les frontières géographiques, mais c'est le droit de tout musulman chiite dans le monde d'imiter un savant à Najaf, Qom, ou au Liban. Prenons un exemple de l'ère moderne de la capacité de la fatwa de références et mujtahids, l'annonce de Sayyid Ali al-Sistani du djihad en 2014 contre l'Etat islamique. En conséquence, la « Mobilisation populaire » s'est formée.

laquelle tous les hommes justes et bons se sont battus pour l'établir. »⁴⁰ C'est pourquoi nous soulevons la problématique de comparaison entre « la position de l'Irak à l'échelle mondiale et islamique » et du « leadership et de l'espace ».

Adel Rauf se réfère à ce qu'il a appelé l'extension naturelle de l'Irak en tant qu'identité de départ où il dit : « le chiisme, qu'ils soit représenté par des institutions de référence ou des mouvements politiques, a trouvé en Irak un terreau historique. Ce qui souligne la composante islamique culturelle de l'Irak comme l'essence fondatrice de tout processus de caractérisation de l'identité et de la structure intellectuelle irakienne. »⁴¹ Al-Malat précise qu'il est « impossible d'ignorer l'importance d'Al-Sadr dans la résurgence des mouvements islamiques en Irak, dans le monde chiite et même dans le monde musulman dans son ensemble. C'est une figure centrale de l'Irak, surtout qu'un groupe de pays a longuement étudié son mouvement et ses idées en raison de sa grande importance. »⁴²

Quant à la portée globale de ses idées, Al-Amili souligne dans son livre *Jawahâr Al-Falsafa- Les joyaux de la philosophie* qu'Al-Sadr a laissé derrière lui un modèle intellectuel contenant une doctrine économique et politique basée sur « une vision philosophique de l'histoire⁴³, considérant que chaque doctrine sociale ne cherche pas à atteindre des objectifs ou des projets futurs, ce qui fait de la philosophie de l'histoire une dimension nécessaire et fondamentale pour tout projet civilisationnel, et c'est ce que le marxisme⁴⁴ a fait. Il a néanmoins échoué en essayant d'appliquer sa théorie sur le terrain. Le capitalisme n'avait quant à lui aucune vision philosophique de l'histoire. Al-Sadr a ainsi démantelé la pensée marxiste, car c'est une pensée qui développait une philosophie de l'histoire, contrairement au capitaliste qui n'avait pas cette caractéristique. »⁴⁵

Aqeel Za'lan Al-Assadi a identifié des facteurs génétiques et environnementaux qui ont joué des rôles influents dans l'évolution d'Al-Sadr :

« Les études et les recherches en génétique indiquent le rôle important que la génétique joue dans la genèse et développement de nombreux penseurs, scientifiques et philosophes. Ceci a encouragé les auteurs de cet avis à supposer que le comportement

⁴⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Islam Yaqud Al-hayat*, p.13, Tome 1, Bagdad, 2012

⁴¹ Ra'uf, Adel, *Irak Bila Qiyada*, p.429, Noun : Al-Markaz Al-Iraki Lil I'lam w Al-Dirasat, Damas, 2006,p.18

⁴² Mallat, Chibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.11

⁴³ L'analyse philosophique de l'histoire ouvre la voie à une recherche des facteurs et des causes affectant le cours de l'histoire et la succession de ses étapes. La pensée islamique contemporaine ne peut tirer des valeurs et des concepts de l'histoire pour aborder la réalité complexe qu'à travers une vision philosophique de l'histoire.

⁴⁴ Lorsque Marx a divisé les caractéristiques du mouvement de l'histoire en étapes, il a commencé par le communisme primitif à l'étape communiste qui est un reflet des idées de Marx

⁴⁵ Al-Amili, *Jawahir Al-Falsafa*, p.18

humain est dicté par ce que certaines données biologiques imposent ou ce qu'ils appellent la nature humaine, qui sert de base instinctive à la pensée et à l'activité. Ce facteur est clairement présent chez Al-Sadr, il est issu d'une grande famille de savants, avec à chaque époque, de grandes personnalités qui émergent de cette famille. »⁴⁶

L'environnement joue un rôle clé dans la formation de la personnalité humaine et de l'esprit humain. Les multiples événements au cours de la vie favorisent le développement personnel.

de l'individu. Ce facteur a eu un impact évident sur la formation de la mentalité et de l'état d'esprit d'Al-Sadr.

L'environnement familial d'une part et sa résidence d'autre part dans les centres de connaissance les plus célèbres — c'est-à-dire Najaf — ont permis de développer et approfondir son génie et libérer son énergie intellectuelle. Il a côtoyé les savants de premier plan et les intellectuels les plus célèbres. Tous ces éléments confirment les études de psychologie et ce qu'ils appellent « le développement du génie par le modèle et les idéaux ou la simulation concurrentielle. »⁴⁷

IX. La méthodologie d'Al-Sadr

Al-Sadr a suivi des étapes systématiques dans le processus de la théorisation de la connaissance islamique parmi lesquelles on trouve :

- 1- Al-Sadr a appliqué une méthodologie particulière dans l'étude de l'histoire (théorie de la connaissance) en étudiant des concepts tels que le soi et le sujet, c'est-à-dire la raison, l'expérience et l'inspiration divine. Il utilise les facteurs sociaux et historiques dans leur contexte objectif et à travers la relation de l'histoire à l'invisible et la transcendance, et le mouvement vers l'avenir.
- 2- La méthodologie du retour aux sources : l'idée de revenir aux sources est une idée majeure dans la vision islamique de l'histoire. Elle exprime un idéal réaliste incarnée dans l'histoire par Médine à l'époque du prophète Muhammad, dans le sens où la

⁴⁶ AL-assadi, p.18

⁴⁷ Al-Asadi, 'Aqil Za'lan Sadiq, Naqd Al-Falsafa Al-Mo'asira, p.19

position des musulmans vis-à-vis du passé détermine leurs attitudes envers les questions de la nation à notre époque. Par exemple, le conflit originel entre les partisans l'Imam Ali et ceux de Yazid fils de Mu'awiya a marqué la trajectoire ultérieure la nation islamique et permet d'en expliquer les trajectoires déviantes. Cette méthodologie appliquée à l'histoire comprend des principes constants récurrents et des variables historiques, ces dernières créant une zone de vide à laquelle la pensée islamique se doit de s'adapter.

- 3- La méthodologie de la zone du vide : Muhammad Baqir Al-Sadr donne une priorité à la zone de vide dans la théorie de la connaissance et a considéré qu'elle va au-delà du mouvement de l'histoire et a donc travaillé pour trouver une solution entre ce qui est constant et variable. Al-Sadr considère que cette zone de vide est établie la relation entre le Saint Coran et l'histoire, c'est-à-dire entre la révélation et l'histoire, la transcendance et l'histoire. La zone de vide est celle qui n'est pas structurée par les règles impératives et constantes issues des sources doctrinales islamiques, mais que l'autorité politique peut réguler et ordonner en s'adaptant au contexte historique. Elle est constamment affectée par les événements dans le mouvement de l'histoire, conformément à ses principes et aux lois auxquelles elle obéit. Elle se forme également en fonction des valeurs, des concepts, des jugements et des devoirs provenant d'une source religieuse, de sorte que la croissance et le développement du mouvement de la zone de vide n'ont pas de limites concernant les nouvelles questions.
- 4- Muhammad Baqir Al-Sadr a restauré la place de la philosophie en la reliant à la réalité sociale après qu'elle se soit limitée au soufisme, qui à son tour s'est isolé de la société. En conséquence, le lien philosophique avec les questions de la nation islamique a mis fin à l'absurdité des approches de compromis dans le passé ou dans le présent, et a supprimé les tentatives de lier les questions islamiques aux Romains, aux Grecs ou aux philosophies grecques d'une part ou aux modernistes arabes qui lient l'histoire de la nation islamique au capitalisme, au marxisme, au communisme et au socialisme. Ce faisant, il a établi un cadre islamique spécifique, basé sur les exigences des concepts islamiques.
- 5- La méthodologie d'Al-Sadr est caractérisée par le dépassement de la séparation entre la jurisprudence et la philosophie (ce qu'il nous faut clarifier par la suite). Cette séparation a conduit à l'éloignement de la jurisprudence de toute vision globale et au développement philosophie déconnectée de la réalité propre à la nation islamique. La

philosophie d'Al-Sadr va au-delà de cette séparation lui permettant d'ouvrir la porte de l'*Ijtihād* philosophique et de formuler la doctrine sociale islamique.

À travers cette recherche, j'essaie de prouver que peu importe le nombre de théories, de sciences et d'études de l'ère actuelle, l'éloignement de ces dernières vis-à-vis de leur fondement philosophique explique leur crise. Al-Sadr a pu constamment lier les différentes sciences et notamment la science économique aux fondements philosophiques.

La recherche des principes philosophiques, pour prouver par exemple la validité de la loi de causalité, ou la loi de non-contradiction en trouvant le facteur commun dans le mouvement, permet de mieux faire le lien entre les différentes disciplines scientifiques.

C'est pourquoi, j'ai privilégié sur la base de l'étude de la théorie d'Al-Sadr, l'étude comparée du capitalisme, du marxisme et de l'économie islamique⁴⁸, en raison de leur capacité à mettre en relation les théories scientifiques économiques avec des fondements philosophiques.

À travers la pensée de Muhammad Baqir Al-Sadr, j'essaie de définir les limites des méthodes antérieures d'interprétation de la doctrine religieuse, de l'approche analytique fragmentaire à l'approche soufie afin de privilégier une approche objective liant une interprétation de la doctrine religieuse et de ses sources fondamentales dans leur dialogue constant avec l'évolution des conditions historiques.

X. La science de la révélation divine ou « *ilm al-kalam* »

Ilm Al-Kalam est définie comme une science islamique spécialisée dans la recherche des fondements de l'Islam.⁴⁹ Le *Ilm Al-Kalam* provient du fait que le texte coranique appelle à la méditation, à la réflexion, à libérer l'esprit de ses chaînes, aborde l'univers et ses phénomènes conduisant ainsi à la création d'un lien entre l'homme et l'univers. En plus du Coran, la *sunna* du Prophète a joué un rôle important, car elle constitue la deuxième source de la pensée islamique.

⁴⁸ Selon l'ordre chronologique historique

⁴⁹ Al-Hashimi, *Al-Fikr Al-'Arabi w Jodhoreh*, p.238-239

Le prophète Muhammad a eu des débats et des discussions avec les « polythéistes » de son temps et les gens du Livre qui ont été rapportés dans de nombreux livres de *hadiths* tels que le livre *Tawhid* d'Al-Saduq et *Al-Ihtijaj* d'Al-Tabarsi. Parmi ces exemples, on trouve le débat du prophète Muhammad avec les gens du livre — les chrétiens de Najran — à la dixième année après l'Hégire lors de l'incident d'*Al-Moubahala*, qui a été mentionné dans un verset du Coran connu sous le nom de *Ayat Al-Moubahala*.

Beaucoup d'autres textes et livres de *hadiths* éclairent le rôle du Prophète dans le développement de la réflexion, de l'interprétation rationnelle et du dialogue.⁵⁰

Il est clair que *Ilm Al-Kalam* ou ce qu'on peut appeler la science des fondements de l'Islam tire ses racines du cœur de l'Islam, c'est-à-dire du Coran et de la *Sunna* qui invitent les musulmans à suivre cette approche. L'un des livres les plus importants d'*Ilm Al-Kalam* dans l'histoire de l'Islam, le livre de *Nahjul Balagha*-La voie de l'éloquence — de l'Imam Ali bin Abi Talib, qui compile ses discours. Il y aborde des recherches approfondies traitant des questions du monothéisme et des attributs associés à Dieu en termes d'occurrence, d'abondance, de simplicité, de composition, de néant et d'autres questions avec des exposés précis et clairs.⁵¹

Quant à la troisième source d'influence, elle s'est formée plus tard après la mort du prophète Muhammad. Elle est liée à l'évolution politique et sociale, et des problèmes qui ont émergé dans la société islamique. Ces problèmes et dissensions ont eu un rôle majeur dans la perpétuation des différences idéologiques. Ceci a ouvert de nouveaux horizons et perspectives à *Ilm Al-kalam*, avec pour événement majeur, l'évènement de *Saqifa*, qui a institué des principes politiques malsains.⁴

Nombre d'écrits ont été à l'origine de l'émergence de mouvements déviants plus tard dans la société islamique tels que les courants qui personnifient Dieu (*Moshabiha*) ou ceux qui pensent que nous n'avons pas le choix de nos actions et que celles-ci sont prédéterminées (*Jabriyah*). Cela a également ouvert la voie aux affabulateurs qui ont conté des faits remplis de légendes, superstition, etc.

⁵⁰ Al-Najafi, Abdel Houssain, *Madkhal Fi Al-Fekr Al-Kalami* 'ind Al-Shahid Al-Sadr, Édition Al-Hadi lil Tiba'a w Al-Nashr, Beyrouth, 2003, p.20

'Ilm Al-Kalam est le produit personnel des musulmans. Il ne fait aucun doute que les théologiens, qui étaient dans un environnement philosophique et face aux attaques philosophiques de différentes religions, diverses croyances philosophiques et sectes orientales se sont répandus dans les pays qu'ils ont conquis, et ils ont pris quelques idées partielles d'eux, mais 'Ilm Al-Kalam est restée dans son essence jusqu'au Vème siècle

⁵¹ Sami, Ali, *Nach'at Al-Fikr Al-Falsafi*, Édition Al-Ma'aref, p.45

Par la suite, la pratique du *Ilm Al-Kalam* est devenue un exercice académique. Les différences découlant des questions et réflexions simples et primitives ont commencé à chercher un moyen d'influencer *Ilm Al-Kalam*, de sorte qu'elles ont conduit à établir différentes formulations doctrinales. Ces dernières ont commencé à se répandre progressivement dans la société islamique, que ce soit à Médine, à Kûfa, à Bassorah ou à Damas. La transcription écrite de l'histoire islamique est apparue à l'époque des califes comme convenu par la plupart des historiens et des chercheurs. Ce phénomène de transcription est considéré comme ayant un impact sur la formation des différentes écoles de *Kalam*, en particulier celles *Imamia*, *Mu'tazila*, *Asha'ira*, *Khawarija*, *Mojsima*, *Batinia*, *Jabria* et beaucoup d'autres.

Les penseurs ont eu des avis divergents concernant le droit de ces écoles à être des doctrines du *Kalam*, car certains d'entre eux ne pouvaient pas établir un système intellectuel basé sur des preuves, et d'autres ont complètement dévié intellectuellement comme l'école *Khawarija*⁵². On peut également évoquer l'école *Batinia* qui s'appuie sur une interprétation ésotérique et gnostique de l'islam, ou encore l'école *Jabria* qui a légitimé la formation de l'État omeyyade et justifié l'oppression et la répression de ses opposants.⁵³

Durant la période des conquêtes islamiques, les musulmans ont fait connaissance avec le patrimoine culturel de la Grèce antique et des Romains qui était répandu au Levant et en Perse, et où il a été traduit en arabe par qu'Abul-Awja, Hammad bin Arja, Yahya bin Ziad, Muti' bin Elias et Yahya al-Dimashqi. Cet héritage et notamment l'héritage perse a permis le développement de la *Zandaqa* qui mettait en cause les principes religieux.

Les penseurs de la descendance du prophète du prophète⁵⁴ à l'instar de Hisham bin Al-Hakam, Abi Jaafar et Momen al-Ta'q, ont entrepris de réfuter les arguments de la *Zandaqa* en accompagnant l'Imam Jaafar al-Sadiq et en tirant leçon de ses enseignements. Cette

⁵² Après la mort du Messenger Muhammad, des signes de ce qu'on appelle l'opinion limitante sont apparus, et à l'époque d'Othman bin Affan, ce qu'on a appelé l'opinion répressive est apparu, à travers l'interprétation de certains textes coraniques spécifiques liés à la parenté du Prophète. Il a distribué avec les fonds publics des musulmans, de l'argent à ses proches. Puis les Kharijites sont apparus à l'époque de ce calife qui a établi leur doctrine sur la base du jugement d'infidélité sur l'auteur du péché majeur, et la légalisation de son sang et de son argent, et à eux est attribué le meurtre d'Uthman.

⁵³ Khatimi, Muhammad, *Al-Dine w Al-Fikr FI Chirak Al-Istibdad*, p.127

⁵⁴ Les descendants du Prophète Muhammad. Il s'agit de Jaafar bin Muhammad Al-Baqir bin Ali Zain Al-Abidin bin Al-Hussein bin Ali bin Abi Talib, le sixième imam des Ahl al-Bayt, le petit-fils de Fatima al-Zahra, fille de Muhammad. Yahya bin Saeed Al-Ansari, Ibn Juraih, Malik Ibn Anas, Abu Hanifa, sont diplômés de son école, jusqu'à ce que son école atteigne un niveau scientifique.

école connue sous le nom d'école Jafar al-Sadiq a alors émergé avec deux livres principaux où il répond à l'école *Zandaqa*.

L'école de pensée instaurée par l'Imam Jaafar al-Sadiq avait une nature, un programme d'études et une spiritualité indépendante et non soumise au système de pouvoir. Des fondateurs d'autres écoles islamiques et des savants de tout le monde musulman venaient assister à ses cours et séminaires.

Assad Haidar dit à propos de cette école : « La civilisation islamique et la pensée arabo-islamique doivent à cette école de pensée et à la personne de Jaafar Al-Sadiq tout son développement, sa sophistication et son immortalité. Cette école a dirigé la nation vers les règles d'inférence et de critique des hadiths, et dynamisé l'activité dans le domaine de l'édition et écriture des dispositifs législatifs. Elle a été le forum des érudits et étudiants malgré les tentatives de faire obstacle à sa renommée, et à la diffusion de ses idées qui n'étaient point influencées les dirigeants qui imposent leur volonté à la science et aux érudits, et tentent d'avoir leur autorité religieuse, en plus du pouvoir exécutif. »⁵⁵

Ainsi, cette période établit *Ilm Al-Kalam* dans son environnement islamique et contredit les affirmations de certains orientalistes qui ont tenté d'expliquer que l'essor d'*Ilm Al-Kalam* était consécutif à l'ère de traduction des écrits grecs, atteignant son apogée sous le règne Abasside d'Al-Mamoun. Ces traductions ont contribué à la propagation de la philosophie grecque et incité certains musulmans à essayer de concilier les données de cette philosophie avec le contenu de leur croyance et d'autres à la protéger. C'était un âge d'or du *Kalam* malgré tous les conflits qui sont allés au-delà de leur limite raisonnable de débat intellectuel avec la naissance du sectarisme pur qui n'accepte pas le pluralisme et la diversité, et qui essaie d'éliminer les autres courants.⁵⁶

Cheikh Ali Jaber dit : « Il ne fait aucun doute que certaines des questions soulevées dans la science de la connaissance, où elles étaient dispersées dans les écrits des philosophes et des penseurs depuis les temps anciens, et par extrapolation de l'ensemble des opinions d'Aristote, nous arrivons à une image complète de la théorie de la connaissance. Ceci signifie que ces intérêts cognitifs existaient chez lui et d'autres, mais ils ne les ont pas mis en avant par une science indépendante. »

La première fois que la théorie de la connaissance a été introduite en tant que science indépendante, c'était il y a trois siècles lorsque le philosophe anglais John Locke a écrit

⁵⁵ Haidar, Assad, p.42-70

⁵⁶ Al-Hashimi, Muhammad, *Al-Fikr Al-'Arabi w Jodhoroh w Thimaroh*, p.60-61

son célèbre livre *An Essay Concerning Human Understanding* en 1690 dans lequel il recherche l'origine de la connaissance, sa nature, ses limites et le degré de certitude. Puis le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724–1804) a consacré sa philosophie à la recherche sur la connaissance et ses outils dans son livre *Critique de la raison pure*. Le monde occidental a accordé une grande importance aux recherches sur la connaissance et a été longuement abordé par les philosophes de tout bord, peut-être en raison d'un sentiment de besoin de faire confiance à la connaissance au milieu de la tourmente intellectuelle qui les a ravagés, et les contradictions parmi les philosophies occidentales au point que l'anxiété et la tourmente sont devenues leur caractère fondamental. Beaucoup de questions ont été soulevées à la Renaissance sur la certitude de la mesure aristotélicienne et la logique picturale et les questions sur la validité de ses résultats au point que la recherche théorique de la connaissance a commencé à nuire aux croyances et concepts religieux de certains. »⁵⁷

La philosophie et l'intellect islamiques n'ont pas souffert de ces épreuves vécues en Occident, et leurs valeurs métaphysiques n'ont pas été ébranlées. Elles ont reconnu la place de la connaissance sensorielle dans les sciences naturelles, de sorte que les philosophes musulmans n'ont pas ressenti le besoin d'aborder indépendamment les questions de la connaissance et les inclure dans une science à part. Ils les ont plutôt abordées à diverses occasions lors de l'étude de certaines questions de logique et de philosophie. Ali Jaber dit : « Mais cela ne justifie pas l'inactivité qui a prévalu dans ce domaine de la science et a eu une incidence négative sur la théorie de la connaissance, de sorte qu'elle est restée stagnante et non dynamique. »⁵⁸ Cette période a duré jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle et le début du 20^{ème} siècle. De nombreux siècles se sont écoulés avant que de nouveaux livres apparaissent dans le domaine, sachant que les livres dans ce domaine remontent au 9^{ème} et 10^{ème} siècle.

Quelques problématiques méritent désormais d'être posées :

– Quelles sont les raisons qui ont conduit à la stagnation de la pensée dans la civilisation islamique médiévale ?

⁵⁷ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'Ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.10-11, Édition al-Hadi lil Tiba'a w Al-Nashr, Beyrouth, 2004

⁵⁸ Cela est dû à ce qui a été formé par les différents textes coraniques comme base et richesse de connaissances dans l'Islam qui a laissé son impact, mais a plutôt joué le rôle de guider la pensée philosophique, qui n'est pas partie du vide, et la vérité est le rôle de la prophétie, de sorte que le Messager Mahomet n'était pas seulement un transmetteur de révélations, mais était également un clair explicatif, un enseignant, un éducateur et un dirigeant. Ces tâches et descriptions impliquent une variété dans la connaissance qu'il a transmise aux musulmans.

Al-Amili explique que « la philosophie islamique est arrivée à des conclusions propres, car les paroles de la philosophie grecque n'ont pas la capacité d'absorber les principes et les concepts islamiques. Le Coran est venu avec une nouvelle vision de la divinité, de l'univers, de l'homme et du monde, complètement différente de celle de la philosophie grecque. La philosophie islamique dans sa théorie de la prophétie a rencontré des difficultés, comme le reflète la philosophie d'Al-Farabi. Bien que ce dernier ait essayé de justifier la prophétie philosophiquement, il s'est éloigné de la vérité de la prophétie, car elle ne peut pas être théorisée à travers les paroles de la philosophie grecque qui réduisent la divinité à un concept. »⁵⁹

Muhammad Al-Hashemi considère que la stagnation de la pensée arabo-islamique au Moyen Âge renvoyait à la question de la liberté d'opinion et d'expression. Il dit : « La liberté d'opinion fournit à la pensée les outils nécessaires à sa survie, et la liberté d'expression cède la place à la concurrence et au choix des meilleures opinions. C'est là que réside l'opportunité de la créativité et de l'invention. On peut voir cela avec la comparaison les différentes périodes de l'ère Abbasside. Dans la première, la pensée était active et dynamique lorsque la liberté était garantie aux gens, et dans la seconde, elle avait tendance à stagner après que la pensée salafiste ait frappé les savants, et que ceux-ci aient été empêchés de s'engager dans les sciences et la philosophie. »

Al-Hashimi attribue le secret du renouveau de la pensée dans la première période abbasside et de sa stagnation dans la seconde à deux raisons : « La première raison est qu'un groupe d'Arabes originaire d'un environnement désertique rude caractérisé par la rareté des ressources naturelles et la difficulté de vivre dans la mesure où l'individu — peu importe ses efforts — est incapable de subvenir à ses besoins nécessaires. Ainsi le désespoir s'empare de lui, il perd confiance et s'abandonne au destin. Il refuse la libération et le développement et les considère comme une hérésie et une déviation. Quant au deuxième groupe d'Arabes, il possède des racines profondes dans la civilisation avec un environnement riche en ressources, a travaillé, produit et bénéficié des fruits de son travail.

Ainsi, un groupe d'hommes libres et indépendants a émergé, s'appuyant sur eux-mêmes et faisant confiance à leurs capacités et à leurs esprits créatifs, voyant en cela la substance de la vie et les moyens menant au changement et au développement. Ces deux groupes étaient la force motrice de cette époque et étaient dans une lutte constante. Quand le

⁵⁹ Al-Amili, Jawaher Al-Falsafa, p.266

premier groupe gagnait, la pensée stagnait. A contrario quand le second gagnait la pensée gagnait en activité et dynamisme »⁶⁰.

Quant à l'étape de la re-dynamisation et du retour de la conscience, les chercheurs disent qu'elle a été initiée par Mustafa Jamal al-Din Asad Abadi, surnommé Al-Afghani, à travers ses écrits en réponse aux *Dahriin*⁶¹, où il présente la religion dans ses croyances et qualités fondamentales comme seul moyen d'accéder à une vie sociale basée sur une base civile solide. Il explique que le refus de la religion ne conduit la société qu'à la décadence et à la faiblesse, donnant un certain nombre d'exemples de sociétés qui ont connu une ascension à un stade de leur existence puis le déclin. Selon Al-Afghani, ce déclin est dû au fait que ces sociétés aient été influencées par des idées athées, menaçant les fondements de la croyance religieuse.

Muhammad Abduh et ses écrits sur le monothéisme mettent en évidence de nouvelles dimensions du monothéisme, que ce soit au niveau de la purification des esprits des illusions et des superstitions, ou de la garantie de la liberté humaine et de sa libération de toute autorité existante. Il opposait le monothéisme aux traditions attribuées à tort à la religion. Parmi les travaux pionniers dans ce domaine, on trouve ceux de Muhammad Iqbal, qui a brandi l'étendard du renouveau dans son introduction où il s'exprime ainsi : « Dans ces conférences, j'ai essayé de construire la philosophie religieuse islamique avec une autre structure nouvelle, ce qui signifie la prise en compte de la philosophie de l'Islam, en plus du développement de la connaissance humaine dans ses divers aspects. Al-Amili estime qu'en dépit des mesures importantes prises par ces penseurs pour délivrer la nation de la stagnation et de l'arriération qui accablaient la pensée islamique, le véritable changement dans l'approche de la théologie et d'*Ilm Al-Kalam* vient de l'apport de Muhammad Hussein Al-Tabtabai, Mortada Motahari d'Ali Shariati et de Muhammad Baqir Al-Sadr. »⁶²

Al-Amili dit que « La pensée islamique tâtonne encore pour proposer diverses théories dans divers domaines de la pensée afin de concilier l'Islam et la connaissance scientifique et de formuler la perception islamique originale. L'école islamique possède une richesse et une multiplicité de sources de connaissances⁶³ lui permettant de jouer ce rôle.

⁶⁰ Al-Hashimi, Muhammad, *Al-Fikr Al-'Arabi w Jodhoroh w Thimaroh*, p.238

⁶¹ Assad Abadi, Jamal Al-Dine, *Rasa'il Fi Al-Rad 'Ala Al-Dahriin*, p.50

⁶² Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.72-73

⁶³ Cette diversité dans les outils et les moyens de connaissance, a effectivement contribué à la richesse intellectuelle et doctrinale de l'héritage islamique, et du noyau de cette diversité de connaissances ont émergé

L'approche islamique de la connaissance croit en la révélation comme une source divine au-dessus des êtres humains, qui la guide vers une connaissance infailible de ses racines, dans sa profondeur humaine dans sa compréhension et sa gestion des choses (...). Et de la révélation divine surgit l'inspiration, en tant qu'outil cognitif basé sur l'auto-purification, et sa lutte contre le poids des instincts naturels afin d'atteindre les plus hauts rangs éthiques. »⁶⁴

La première étape fondatrice de la pensée islamique commence avec la révélation du prophète Muhammad, qui fut le signe d'une transformation majeure dans la perception générale de l'homme, de la vie et du monde, et le point de départ de l'émergence de la science, en termes de contenu ou en termes de méthode. Les études ignorent généralement ce stade précurseur et datent *Ilm Al-Kalam* à partir du deuxième siècle après l'Hégire par certaines figures comme Ma'bad Al-Juhani⁶⁵ et Ghaylan al-Dimashqi⁶⁶, qui ont défendu le libre arbitre face à de nouvelles tendances déterministes.

Les recherches des questions sur le déterminisme et le libre arbitre formaient autrefois le centre des investigations théologiques. Sur cette question, la notion de justice est également posée, du fait de la clarté du rapport entre déterminisme et injustice, justice et choix. Les recherches s'étendent alors petit à petit à la définition du bien et du mal, à la question de justifier les actions de Dieu avec les buts, peu à peu aux séquences de recherche au monothéisme d'action, puis le monothéisme des attributs, et se sont ramifiées de plus en plus.⁶⁷

Les textes coraniques qui traitent de l'intellect et de la pensée sont nombreux, et il existe de nombreuses positions. Al-Hashemi s'y réfère en disant : « Bien que l'Islam soit basé sur la révélation et le miracle et ce qui est lié à la pensée métaphysique et loue « ceux qui croient à l'invisible »⁶⁸, il a souvent eu recours à la raison pour stimuler la conscience innée de chaque individu, le pousser à l'indépendance d'opinion, et l'obliger à se

toutes les sciences islamiques. Le hadith était une transcription écrite des paroles prophétiques qui représentent l'interprétation et l'analyse adéquate de la révélation, qui est l'autre face du texte coranique autour duquel tournent toutes les sciences du Coran. Et du hadith est née la jurisprudence, l'intégration et le développement, ainsi que la science de la jurisprudence, qui à son tour a émergé de la jurisprudence comme domaine d'étude, cette diversité des sources de connaissances a été un facteur de la multiplicité des méthodes de connaissance dans la pensée islamique. Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.55-65

⁶⁴ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.55-65

⁶⁵ Tué en l'an 80 après l'Hégire par Al-Hajjaj Bin Youssof car il croyait au libre-arbitre

⁶⁶ Tué en l'an 105 après l'Hégire par Abdel Malek Ibn Marwan car il croyait au libre-arbitre

⁶⁷ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.55-65

⁶⁸ Sourate Al-Baqara, verset 3

désengager du passé. Ainsi, l'individu est apte à subir ce processus de transformation, recommandé par les versets tels « Ne comprennent-ils pas »⁶⁹ ou « Que vous puissiez comprendre »⁷⁰ qui ont été répétés plus de vingt fois. L'Islam interdit de fonder les règles impératives sur de simples conjectures et appelle à suivre une méthode rigoureuse.

Par conséquent, lorsque l'Islam présente cette logique de réflexion, ceux dont les intérêts sont liés à la loyauté envers les coutumes ont réalisé le danger de l'Islam pour eux. Al-Amili a indiqué que : « Le Coran possède de merveilleux versets permettant le débat avec les polythéistes et les autres religions, de réfuter leurs affirmations, ce qui a encouragé de plus en plus les musulmans à constituer et établir cette science. Quant à la recherche inductive et ses débuts dans l'Islam, Al-Amili cite Motahhari selon qui la recherche inductive concernant les origines islamiques est née du Coran, des *hadiths* du Prophète, et des discours de l'Imam Ali ainsi que de leurs commentaires et interprétations. »⁷¹

En termes de spiritualité, ceux qui se contentent simplement de regarder et de contempler et qui évitent dans leur monde la vanité et les mensonges et attendent avec impatience que le monde de la lumière soit inclus dans la Providence de Dieu sont appelés les *Ichraqiyon*

Ces méthodes ont été présentées par le penseur Ali Jaber dans son livre *Nadharyat Al-Ma'rifa 'Ind Al-Falasifa Al-Muslimin* — Théories de la connaissance chez les philosophes musulmans —. Voici les différentes méthodes qu'il présente dans son livre.⁷²

⁶⁹ Sourate Yassine, verset 68

⁷⁰ Sourate Ghafer, verset 67

⁷¹ Al-Hashimi, Muhammad, *Al-Fikr Al-'Arabi w Jodhoroh w Thimaroh*, p.60-61

⁷² Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'Ind Al-Falasifa*, p.72

La première : l'approche sceptique⁷³, la seconde : l'approche itinérante rationnelle⁷⁴, la troisième : l'approche théologique⁷⁵, la quatrième : l'approche soufie⁷⁶, la cinquième :

⁷³ Habituellement, cette méthode considère que le doute est le début de l'accès à la connaissance, donc il ne représente pas un but en soi mais plutôt un moyen de connaissance et de certitude. Cette méthode a été mise en avant par certains théoriciens, notamment pour déterminer de nombreux faits religieux dans le cadre de la défense des croyances islamiques, et réfutant les soupçons à leur sujet. Elle représente la méthode scientifique des mu'tazilites. Le scepticisme systématique présuppose une croyance dans la vérité contrairement au sceptique absolu qui ne croit en rien même à l'existence de la vérité elle-même. Le sceptique méthodologique veut transformer sa croyance en la vérité de l'imitation et de la soumission, à la foi et certitude. Elle tire son origine par essence de la méthode rationnelle, et ne constitue pas une méthode indépendante en soi.

⁷⁴ Cette approche est considérée comme la première méthode de connaissance islamique en philosophie, et c'est une extension du déterminisme grec qui a été fondé par Aristote avec les contributions d'autres plus tard. Le philosophe Al-Kindi est considéré comme l'un de ceux qui ont travaillé pour le transférer au monde islamique à travers la traduction, puis vint Al-Farabi, qui est considéré comme le deuxième enseignant, puis Avicenne, qui était connu comme le chef de la péripatéticienne islamique, et à qui l'on attribue le développement et la formulation de cette tendance en tant que système philosophique complet pour tous les aspects de la connaissance connus en leur temps, et cette philosophie est devenue indépendante de la philosophie aristotélicienne. Quant à la critique de cette tendance, elle concerne le fait que cette tendance n'a pas su concilier la méthode rationnelle et les données de la religion. Elle n'a pas su fournir une explication acceptable aux données de la législation, et elle a également échoué dans les recherches liées à la psychologie, la récurrence et les développements existentiels antérieurs et ultérieurs, conduisant à une grave collision avec d'autres courants religieux, en particulier les théologiens et les orientalistes. C'est ce qui a été considéré comme un échec de la tendance péripatéticienne aux yeux de nombreux chercheurs. L'un des plus éminents qui ont apporté les modifications et les a développés, c'est Muhammad Baqir Al-Damad qui a étudié la philosophie orientale avec précision et a interprété la philosophie d'une nouvelle manière, ce qui a profité à la philosophie islamique.

⁷⁵ 'Ilm Al-Kalam est l'une des sciences islamiques originelles. Elle est née dans l'environnement islamique et ses principes, croyances, concepts et foi qu'elle porte confronte avec diverses autres idées. Certaines se réfèrent aux idées nées d'idées purement islamiques, et d'autres s'inspiraient de l'extérieur par la transmission d'idées grecques, persanes, hindoues et autres suite à la rencontre avec d'autres civilisations et nations. Par cette approche, on entend la méthode utilisée en recherche par un groupe de savants musulmans connus sous le nom de *Motakalimin*, qui avaient une position sur la recherche en philosophie et ses résultats. Les chercheurs se réfèrent à l'origine de *Ilm al-kalam* avec deux hypothèses différentes. La première dit que cette science est basée sur le débat et la parole d'une manière qui conduit à discréditer l'adversaire, à le faire taire et à le réprimander au lieu de prouver des croyances religieuses, d'infirmer l'opinion de l'adversaire ou de repousser les soupçons. Il aurait alors pris ce nom, qui veut dire littéralement en français, science de la parole. La deuxième dit que cette science a commencé par traiter de la question de la parole de Dieu en se demandant si elle s'agissait d'une créature ou non, autrement dit, est-elle accidentelle ou ancienne ? Ce fut l'objet d'une querelle entre musulmans, alimentée par le califat, parfois en adoptant la position de l'événement, comme disent les Mu'tazila, et d'autres fois celle de l'ancienneté comme disaient les Ash'aris, et elle s'est terminée par la victoire du second parti par une décision du calife lui-même. L'approche du *Kalam* est une division de l'approche philosophique du libre-arbitre et de l'approche mystique. Cette approche est basée sur un ensemble de contrôles déterminés par l'héritage de cette science, car le *Kalam* est la science fait des recherches sur les fondements de la religion islamique, de la manière dont les origines de la religion sont déterminées, et comment et par quelles preuves sont-elles établies ? Avec les réponses aux doutes et aux soupçons qui lui viennent, ces étapes sont considérées comme l'une des tâches fondamentales de la science du *Kalam*. L'approche du *Kalam* était caractérisée par une tendance dialectique qui cherche à prouver la croyance religieuse par des preuves, contrairement à la direction philosophique dans laquelle le philosophe évolue libre de tout engagement préalable à une idée ou à un contenu. Malgré cela, le *Kalam* a été affectée et a interagi avec d'autres tendances cognitives. La recherche doctrinale a parfois acquis une tendance gnostique, comme Al-Ghazali, et une tendance philosophique, comme Al-Khawaja Al-Tusi.

Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.64

Quant au succès ou à l'échec de cette approche dans la construction d'un système de savoir religieux intégré et harmonieux qui explique toutes les données de la religion, les chercheurs voient à la lumière de l'approche du *Kalam* l'enjeu qui ne manque pas de relativité. Selon les différents chapitres et questions abordés par le *Kalam*, les preuves rationnelles et démonstratives ont prouvé de nombreuses questions importantes et fondamentales telles que prouver le Créateur et ses attributs, en particulier la justice. Mais cette approche a échoué dans d'autres domaines, et n'était pas convaincant pour l'adversaire comme l'occurrence temporelle du monde, la possibilité de ramener à la vie quelque chose qui est mort, et l'absence de besoin de l'effet à une cause.

Jaber, Ali, Nadhariat Al-Ma'rifa, p.86

l'approche illuminative⁷⁷, la sixième : l'approche gnostique⁷⁸, la septième : l'approche de la sagesse transcendante⁷⁹.

XI. La théorie de la connaissance chez Al-Sadr

Muhammad Baqir Al-Sadr dit : « La connaissance humaine tourne autour de discussions philosophiques pointues qui occupent une place majeure en philosophie, en particulier dans la philosophie moderne, car c'est le point de départ pour établir une philosophie cohérente sur l'univers et le monde.

Tant que les sources de la pensée humaine, ses normes et ses valeurs ne sont pas établies, aucune étude ne peut être menée. L'une de ces grandes discussions est celle qui traite des sources de la connaissance et qui tente d'explorer les principaux piliers de la puissante entité intellectuelle de l'humanité, répondant ainsi à la question : quelle est l'origine de la connaissance humaine ? Comment sa vie intellectuelle s'est-elle formée avec toutes ces

⁷⁶ Il y a eu de nombreuses hypothèses sur l'origine du soufisme, car Allama Al-Tabataba'i croit que le soufisme trouve son origine à l'époque des califes. Le soufi apparaît en habit d'ascète, avec leur apparition à l'époque de la dynastie Abbasside avec les plus célèbres : Abi Yazid Al-Bistami, Al-Junaid, Al-Shibli, Maarouf Al-Balkhi et d'autres. Certains penseurs pensent que le soufisme représente l'ascétisme et la piété héritées de la biographie du Messenger Muhammad. L'isolement et la contemplation de Muhammad dans la grotte de Hira est la première graine à partir de laquelle l'ascétisme et le culte ont été construits, et sur sa base le mysticisme des mystiques est apparu. Les caractéristiques les plus importantes qui caractérisent le soufisme : c'est un processus vital effectué par l'âme à partir d'une force mentale avec un désir purement spirituel et monothéiste. La réalité des existants est due à la réalité de Celui qui représente l'objet d'amour qui est dans le cœur. Il ressort donc clairement des caractéristiques qui distinguent le soufisme : elle ne possède pas d'éléments philosophiques et représente une tentative d'obtention de la connaissance pure, mais semble plutôt être des illusions et fantasmes.

⁷⁷ Cette approche a constitué une transformation dans le système de connaissance des philosophes musulmans après la domination de l'approche péripatéticienne pendant longtemps sur leur pensée. Al-Suhrawardi est considéré comme le fondateur de cette méthode. Il a travaillé à réorganiser l'importance des moyens de connaissance, à remodeler le système de connaissance lui-même. Malgré les succès significatifs de ce courant en termes de méthode de connaissance islamique et de pensée philosophique, il n'a pas poursuivi sa progression et son développement dans les milieux islamiques. Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.97

⁷⁸ C'est un courant intellectuel culturel qui se distingue des autres courants cognitifs de l'Islam tels que *'Ilm Al-Kalam*, la philosophie, etc.. avec sa propre méthodologie et sa vision cosmique unique. C'est une méthode intégrée et holistique basée sur l'unité de la vérité et l'unité de l'existence, et travaille à organiser toutes les mentale et spirituelles. Les gnostiques divisent la science en sciences formelles et acquises. Les sciences formelles sont les sciences qui ont besoin de temps pour être acquises par l'homme, comme c'est le cas de la philosophie. Les sciences divines sont les vraies sciences qui conduisent à la connaissance de Dieu, le véritable idéal, avec certitude, et la connaissance des choses telles qu'elles sont. Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.100-107

⁷⁹ Cette méthodologie est considérée comme le plus sophistiqués et avancé dans la théorie de la connaissance chez les musulmans de différentes sectes et tendances, qu'elles soient du *Kalam*, rationnelles ou illuminatives. Cette approche a pu présenter une explication de l'existence dans laquelle elle combinait raison, religion et connaissance dans un système f intégré et harmonieux, dans lequel la forme de l'esprit philosophique était discutée d'une part, et le Coran, les Hadiths, la révélation et témoignages d'autre part. Cette approche a réalisé de grands progrès dans l'histoire de la philosophie et a pu résoudre les controverses et les conflits que les méthodologies précédentes ont traité en termes d'existence, de psychologie philosophique, de questions de résurrection et autres. Elle a encore besoin de développement et d'expansion avec l'évolution de la vie humaine et des conditions sociales.

Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.108-114

idées et concepts dont elle regorge ? Et quelle est la source qui fournit à l'homme ce torrent de perception ? »⁸⁰.

L'une des caractéristiques qui a distingué l'école Al-Sadr concerne le domaine de la connaissance humaine, ses sources fondamentales. Il a longtemps fait des études et des recherches dans ces domaines, et tente de découvrir les principaux piliers de cette puissante entité intellectuelle que l'humanité possède.⁸¹

Selon al-Asadi : « Muhammad Baqir Al-Sadr est parti d'un ensemble de facteurs humains, civilisationnels, sociaux, intellectuels et religieux pour établir sa méthode intellectuelle dans la théorie de la connaissance, et a fait de ces facteurs un cadre général pour toute construction d'idées civilisationnelles sur l'univers, la vie, la société et l'homme. Et puisqu'il est le fils de cette civilisation — islamique — qui a cru en sa force, la considérant comme compréhensive et complète en disant : « L'Islam a une conception globale de l'univers, de la vie, de l'homme, de la société, de l'État et de l'ordre social, afin que la nation puisse annoncer la parole de Dieu sur le champ de bataille intellectuel, et y appeler et inviter le monde, comme elle l'a fait à l'aube de sa grande histoire. En même temps, il souligna le haut statut scientifique de la pensée occidentale et les étapes de développement de son idéologie, surtout lorsque des recherches sont menées dans la pensée occidentale dans le cadre de sa civilisation et son message, dans sa pertinence par rapport à ce cadre et son influence sur celui-ci. »⁸²

Al-Sadr a fait de la théorie de la connaissance le point d'entrée de base pour le sujet de la connaissance et de la compréhension du monde, « car nous ne pouvons pas connaître et découvrir la vérité du monde extérieur sans exposer nos outils cognitifs. C'est pourquoi les philosophies et les théories ont des avis différents sur la connaissance de la réalité du monde et l'on trouve des approches cognitives sensorielles, mentales, émotionnelles, etc. ». ⁸³

Le terme connaissance possède deux significations : une signification générale qui désigne les sciences humaines et leurs principes formels, et une signification particulière qui désigne la science qui étudie la connaissance dans ses principes. En conséquence, le sens large de ce terme inclut toutes les recherches philosophiques importantes liées au

⁸⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.97

⁸¹ Al-Haidari, Kamal, *Mortakazat Asasia/ Qadaia Islamia*, p.213

⁸² Al-Asadi, Naqd Al-Falsafa Al-Mo'asira « Nadhariat Al-Ma'rifa », p.23

⁸³ Kadhem, Ra'd Jaber, p.5

phénomène de la connaissance, telles que la logique, la psychologie, la physiologie, l'histoire et la métaphysique. Quant au sens étroit, il renvoie à la science qui enquête sur la nature de la connaissance, ses principes, ses sources, les conditions de sa portée et ses limites. »⁸⁴

Il existe de nombreuses théories de la connaissance dans la pensée humaine en général, et il existe également de nombreuses théories de la connaissance dans la pensée islamique en particulier, et certaines d'entre elles ont pris des formes multiples ; nous en résumons certaines⁸⁵ Les deux premières : « La théorie de la connaissance d'Al-Kindi⁸⁶ et d'Al-Farabi⁸⁷ : considérés comme les premiers à établir une théorie philosophique de la connaissance. »

La troisième : La théorie de la connaissance d'Avicenne⁸⁸ commence avec l'âme qui possède trois forces par ordre croissant : l'âme végétale, l'âme animale et l'âme parlante, développant avec ces sections un système philosophique cohérent que nous n'allons pas discuter.

La quatrième théorie est la théorie de la connaissance d'Al-Ghazali dans laquelle le soufisme a joué un rôle clé dans sa formulation et a adhéré à l'approche sceptique et à sa vision des trois questions fondamentales soulevées pour le sujet de recherche (Dieu — le système du monde — l'homme). Il se référait aux sources de ses textes qui remontent aux cheikhs soufis qui l'ont précédé, comme Abu Talib al-Makki, auteur du livre *Qut Al-Quloub*, Al — Harith bin Asad al-Muhasabi et Abu Yazid Tayfur Ibn Issa al-Bastami.

Ali Jaber dit que la connaissance sensorielle ne trouve presque pas de place pour elle chez Al-Ghazali le soufi. Il a déclaré qu'elle ne le rassure pas malgré ce qu'on lui attribue de clarté et intuition.

⁸⁴ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Al-Falasifa Al-Chahid Al-Sadr*, p.267

⁸⁵ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.10-11

⁸⁶ Il s'agit de Ya'qub ibn Ishaq (185 AD-252 AH), qui fut l'un des premiers Arabes et musulmans à suivre des recherches philosophiques, à une époque où les sujets n'avaient pas encore été triés et abordés.

⁸⁷ Il est Abu Nasr Muhammad ibn Sarkhan de la ville de Farab du pays des Turcs dans les terres de Khorasan, né 259 AH-872 AD

⁸⁸ Il s'agit d'Ibn Sina, Abu Ali Al-Hussain bin Abdullah, né 370-428AH, connu en tant que Cheikh des péripatéticiens dans l'Islam. Il a été influencé par l'environnement Ismaili dans lequel il a grandi et par l'héritage d'Al-Frabi en épistémologie.

Quant à la cinquième théorie : c'est la théorie de la connaissance selon Ibn Rushd⁸⁹ qui était centrée sur l'unité de la vérité qui repose sur l'idée de communication entre la philosophie (la sagesse) et la législation. C'est une idée qui n'est pas nouvelle, mais sa production était innovante et axée sur le verset coranique : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم »⁹⁰, « Et seul Dieu connaît son interprétation et ceux fermement enracinés dans la connaissance ». Il estime pour sa part que ces gens-là sont les philosophes.

Quant à l'école Jaafarite Imamite, qui ne voit pas de problème à combiner sagesse, législation et travaux d'interprétation, effaçant ainsi la contradiction entre l'intellect et le discours coranique par la présence de l'Imam qui connaît les secrets de l'esprit, de la religion et de la législation.

Quant à la sixième théorie de la connaissance : elle remonte à Suhrawardi⁹¹ qui connaissait les doctrines déterministes, bénéficiait des méthodes d'argumentation héritées des philosophes grecs, se mêlait aux groupes soufis, et vécut une expérience spirituelle particulière avec des organisations qui lui ont transmis de nombreux éléments de sa sagesse orientale : la sagesse spirituelle et la manifestation de la connaissance à travers la révélation et les observations spirituelles. Suhrawardi a commencé sa philosophie à partir de la connaissance de l'âme. Sa connaissance est considérée comme une connaissance existentielle, c'est-à-dire qu'il existe une relation entre l'existence et la conscience, et a construit un système philosophique dans ce cadre. »⁹²

Quant à la septième théorie de la connaissance, c'est celle d'Ibn Arabi⁹³ qui a transformé le courant soufi et l'a transformé d'un état spirituel isolé sur le point de s'éteindre en un système complet pour la connaissance de la vérité.

Il est à l'origine de ce qui est appelé « la gnose » et a divisé l'univers en cinq mondes. Il estime que le prophète Muhammad est l'homme parfait, et sa parole à propos de la vérité

⁸⁹ Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad ibn Rushd, en latin Averroes, est issue d'une famille prestigieuse en Andalousie reconnue dans le domaine de la justice et jurisprudence. Il a occupé la position de juge à Cordoue, et était également un médecin qualifié. Il écrivit un Collège, qui est considéré comme l'un des ouvrages majeurs en médecine. Il s'est retiré de la magistrature et de la médecine pour se consacrer à la philosophie jusqu'à la fin de sa vie.

⁹⁰ Sourate Al-Omran, verset 7

⁹¹ Il est Shihab al-Din Yahya bin Habash bin Amir al-Suhrawardi, décédé en 1198 connu sous le nom de Cheikh d'Al-Ishraq et le Cheikh tué. Il écrivit *La sagesse orientale* dans lequel il réaffirma de nombreuses anciennes idées quantitatives de Grèce, Inde et Perse.

⁹² Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.161-221

⁹³ Ibn Arabi : Il s'agit de Muhyi al-Din Abu Bakr Muhammad ibn Arabi al-Hatami al-Ta'i 1165-1240, né dans la ville de Murcie dans le sud de l'Espagne. Il est connu par sa lignée à Hatim al-Ta'i dont il est l'un des petits-enfants et connu comme étant le plus grand cheikh.

mahométane ne concerne pas la personnalité historique limitée au temps et au lieu, mais plutôt le soi et la parole prophétique. C'est le premier mot et le principe de la création et de la créativité et à travers lui le monde a été créé, et ce sens apparaît clairement dans son livre *Nosous Al-Hêkam*-Les Textes de la Sagesse.

Ibn Arabi divise l'âme en : une âme animale ou bestiale, et une âme « parlante » à savoir « la raison ».

Il considérait la première comme primaire, c'est-à-dire qu'il se répand dans tout le corps, et la seconde non exposée à la corruption et gardant sa nature distincte du corps. La réalité de l'âme selon Ibn Arabi est qu'elle vient du monde de la « matière spirituelle » où Sa Parole trouvera pour elle un espace idéal semblable à celle qu'elle avait dans ce monde lorsqu'elle quittera le corps, ce qui est contraire à l'idée de Ibn Rushd et des néoplatoniciens qui disent qu'elle est déterminée par l'intellect.

Quant à la huitième théorie, c'est la théorie de la connaissance de Mulla Sadra, Al-Shirazi ⁹⁴ : sa théorie commence par donner de l'importance à l'investigation de l'origine et l'essence de l'existence, pour passer ensuite à ses rangs et règles. Il définit l'existence comme une réalité intrinsèque, et son essence — selon son expression — ce qui est ressenti de l'existence.

Quant à la neuvième théorie, Muhammad Baqir Al-Sadr reprend celles des philosophes anciens dans son ouvrage intitulé « *La doctrine subjective de la connaissance* ». Ce que l'on entend par doctrine subjective, c'est une nouvelle tendance dans la théorie de la connaissance qui diffère de chacun des deux courants traditionnels représentés par la doctrine rationnelle. Il a élargi la logique d'Aristote et expliqué de manière plus scientifique la théorie mnémotechnique platonicienne de l'âme, empirique de John Locke, sensoriel de David Hume et d'autres philosophes. »⁹⁵

Muhammad Baqir Al-Sadr définit la théorie de la connaissance comme l'interprétation de l'émergence de la connaissance humaine en définissant la source principale qui fournit à l'homme ce courant de pensée et de perception. La théorie de la connaissance a un rôle

⁹⁴ Il est Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi, connu sous le nom de Sadr al-Mutt'alihi 1572-1641. Il est né à Shiraz d'une famille connue sous le nom d'al-Qawami. Il a étudié auprès de Muhammad Baqir Damad et le sage Mir Abi al-Qasim Munzer Ski

⁹⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Asos Al-Mantiqia Fi Al-Istiqra'*, p.7-8

précurseur dans la formation de toute autre connaissance, en d'autres termes, la connaissance doit être étudiée en premier lieu.

La dixième théorie appartient à Muhammad Husayn al-Tabataba'i⁹⁶. La théorie d'Al-Tabataba'i est caractérisée par la cohérence, l'exhaustivité, la profondeur et le réalisme intellectuel, car toute théorie de la connaissance doit d'abord définir le problème de la connaissance humaine et déterminer sa nature théorique. La connaissance d'une chose est la connaissance d'un fait, de son contexte temporel, spatial, naturel, et des raisons de son existence. Cela implique de connaître toutes les dimensions de l'existence et du Créateur, qui dépasse la capacité humaine et la transcende.

Ce penseur voit aussi que le problème de la connaissance humaine est le rapport dual fondamental entre l'homme et existence, qui signifie aussi limité et absolu. La connaissance devient dans sa réalité, cette quête inlassable qui permet à l'homme de connaître l'existence transcendante qui l'entoure, comme dit dans le Coran : « Et Dieu sait et vous, vous ne savez pas. »⁹⁷

Al-Tabataba'i considère le "réalisme" comme un pilier dans la vie et des affaires humaines, que nous pouvons remarquer dans les innombrables exemples. Une personne pleure ou rit en fonction de la situation qu'il traverse, mais elle ne peut pas être considérée comme mentalement sain s'il fait les deux en même temps.⁹⁸ Al-Tabatabai pense que ce qui conduit au déni de ce réalisme est en premier lieu dû à la déviation intellectuelle et au manque de précision, ce qui fait tomber l'intuition innée et piège l'homme dans l'idéalisme et le sophisme. Il nie alors parfois la réalité, et d'autres fois il en nie la connaissance, et troisièmement tout ce qui est hors de soi au reste des niveaux de sophisme. Mais ils tournent tous autour d'une étiquette, qui est la négation de la connaissance et la perception qui se conforme à réalité. Al-Tabataba'i dit de ces gens : « Ce sont nos partenaires en réalité, mais ils sont tombés dans des contradictions lorsqu'ils ont nié la perception de ce qu'ils avaient perçu et en ont fait un sujet de déni. Par conséquent, la philosophie confirme que le sophisme est basé sur cette question par une analyse minutieuse. Si nous l'acceptons, alors nous ne pouvons nier aucune vérité, et si nous la nions, nous ne pouvons prouver aucune vérité. »⁹⁹

⁹⁶ Al-Sayyid Al-Tabatabai, connu sous le nom d'Allama, est né dans la ville de Tabriz en Iran en 1904. Il possède de nombreux livres, dont le plus célèbre est l'interprétation d'Al-Mizan du Coran. Considéré comme l'un des philosophes et savants les plus éminents de la pensée chiite, il est décédé en 1981 dans la ville iranienne de Qom.

⁹⁷ Sourate Al-Baqara, verset 216

⁹⁸ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.224

⁹⁹ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Muslimin*, p.225

Al-Sadr pour crédit d'avoir présenté le problème de la relation entre la pensée islamique et la pensée occidentale d'une manière scientifique et philosophique loin de l'émotion, et de la dépendance vis-à-vis de la tradition. Al-Sadr a analysé les philosophies de Kant, Bergson, Hegel, Marx et Nietzsche, et les a critiqués dans la forme et le contenu. Il ne s'est pas contenté de critiquer le contenu des doctrines de ces philosophes, comme ce qu'a fait Al-Ghazali dans sa position sur la philosophie grecque, dont il critiquait le contenu, tout en adoptant la méthode qui est dans son cas la méthode aristotélicienne.¹⁰⁰

Le style critique d'Al-Sadr était évident, et ce dernier a pu orienter sa critique dans deux directions. La première étant la critique de l'héritage islamique, les méthodes d'interprétation du Coran et l'école syncrétique des modernistes arabes qui ont essayé de concilier l'Islam avec le marxisme ou avec le capitalisme. La deuxième a consisté à confronter la pensée islamique à la pensée occidentale. La critique par Al-Sadr de la philosophie occidentale est une critique qui englobe le contenu de celle-ci tout autant que sa méthode.

Al-Sadr a lu la philosophie occidentale à travers le prisme de la pensée islamique :¹⁰¹

- Dans un premier temps, il critiqua l'héritage et les méthodes d'interprétation du Coran : qui est l'un des fondements dont les musulmans ont hérité depuis plus de mille ans, en particulier les méthodes spécialisées dans l'interprétation du Saint Coran. Al-Sadr divise les méthodes d'interprétation en deux types selon sa propre vision : la première est ce qu'il a appelé la méthode d'interprétation partielle et fragmentée du Saint Coran⁵⁸ et la seconde a été appelée l'approche d'interprétation objective ou synthétique dans l'interprétation du Coran. L'approche que la nation islamique a héritée dans l'interprétation est la méthode fractionnaire et partielle. Cette méthode n'a pas atteint l'exhaustivité et l'assimilation à ce qu'elle est maintenant sauf progressivement, et ses racines commencent depuis l'ère des compagnons du prophète. Au début, cela consistait en l'interprétation de certains versets coraniques et d'une interprétation de leur vocabulaire, et plus le temps passait, plus grand était le besoin d'expliquer plus de versets jusqu'à ce qu'Ibn Majah, al-Tabari et d'autres livres d'interprétation à la fin du IIIe et au début du IVe siècle sont apparus. Ceci était les débuts de l'interprétation et visait à faire comprendre au plus grand nombre de personnes les paroles de Dieu. Puis les concepts se sont complexifiés en termes de sens avec le temps, d'accumulation de capacités et développement d'expériences et événements.⁵⁹

¹⁰⁰ Al-Amili, Jawaher Al-Falsafa, p.259

¹⁰¹ Al-Asadi, Naqd Al-Falsafa Al-Mo'asira, p.66

Al-Sadr ne se base pas sur une méthode d'interprétation fragmentaire du Coran. Celle-ci consiste à interpréter verset par verset le texte coranique qui débute avec de la sourate Al-Hamd et se termine par la sourate Al-Nas avec une interprétation verset par verset. Cette méthode permet d'avoir un grand nombre de connaissances et de significations coraniques, mais seulement sous forme d'accumulation de connaissances qui ne permet pas d'avoir une vision globale et synthétique de la doctrine religieuse et de sa relation à l'histoire et à la réalité sociale.

Al-Sadr considère que l'interprétation fragmentaire a empêché le développement, parce que l'interprète coranique dans cette approche part du texte et n'arrive à aucune hypothèse, ni proposition. Ainsi, le rôle de l'interprète est négatif dans le sens où l'interprète écoute et comprend de quoi parle le texte. Quant à la méthode d'interprétation objective synthétique, Al-Sadr a considéré que cette méthode n'est qu'un pas en avant par rapport à l'approche de l'interprétation fragmentée. L'interprète dans la méthode objective part de la réalité de la vie, prend un thème de la vie idéologique, sociale ou cosmique, intègre les problèmes soulevés par les expériences de la pensée humaine sur ce sujet, les solutions humaines présentées, les questions et points de vue historiques. Ensuite, il prend le texte coranique, non pour lire et comprendre le texte, mais pour établir un dialogue entre ce dernier et la réalité humaine. L'interprète demande et le Coran répond. Al-Sadr préconise cette approche qui est un processus de dialogue et d'interrogation mené par l'interprète du Coran.

Il cite les paroles de l'Imam Ali dans *Nahj al-Balagha* alors qu'il parlait du Coran « Ce Coran, demandez-lui, et il ne sera pas prononcé, mais je vais vous en parler, il contient connaissance de ce qui est à venir, du passé et contient le remède à votre maladie et la régulation de ce qui est parmi vous. »

Al-Sadr voit à travers la méthode objective une cohérence entre le Coran et la réalité. L'interprète dans cette méthode part de la réalité et se termine par le Coran. Et puis Al-Sadr est entré dans les différences entre les deux méthodes et les répercussions intellectuelles sur lesquelles s'est basée tout au long de l'histoire chacune d'elles. Il souligne que la recherche explicative a adopté la méthode fragmentée et la recherche doctrinale, la méthode objective.⁶¹ Bien que le penseur Muhammad Abdullah Diraz ait écrit un livre intitulé Code d'éthique dans le Coran, il se rapprochait à certains égards de la méthode d'interprétation objective de Muhammad Baqir al-Sadr, mais sans formulation directe du nom de cette méthode. Diraz a utilisé la méthode du recours direct au Coran à travers ce qu'il a appelé la transition de la méthode directe aux dispositions. Par exemple, pour le concept de sagesse, il indique où sont faites les références dans les textes

coraniques à ce sujet et combien de versets mecquois ou médinois traitent de ce sujet. Concernant les dispositions législatives, il les énumère et cite les versets qui en parlent.⁶²

Muhammad Abdullah Diraz propose de : « Prendre le Coran comme point de départ, pour tirer directement de son texte toutes les réponses aux problèmes. » ⁶³, Mais il ne précise pas de méthode de questionnement du Coran comme l'a fait Al-Sadr. Al-Sadr estime que la théorisation ne se fait pas par recours direct au Coran, mais plutôt par recours indirect. Les concepts tirés du Coran devraient être établis à partir des questions et préoccupations de la nation islamique. Al-Sadr dit que : « l'interprète objectif ne commence pas son travail à partir du texte, mais à partir de la réalité de la vie. Il se concentre sur un sujet particulier, comprend ce que propose les expériences de la pensée humaine comme solutions et les différentes applications historiques et ensuite, face au texte coranique, il ne prend pas un rôle d'auditeur ou d'enregistreur, mais débat et discute les idées et concepts proposés. »

64

Abbas Amin Harb al-Amili dit également : « La question de la théorisation basée sur le Coran est considérée comme une des questions cruciales, car le sort de la nation islamique en dépend. La pensée islamique a vécu un saut qualitatif grâce à Jamal al-Din al-Afghani comparé à l'ancienne pensée islamique. Muhammad Baqir Al-Sadr a atteint le plus haut niveau dans le domaine de la méthodologie de théorisation : il n'a pas théorisé une doctrine morale de l'Islam, mais plutôt une doctrine économique et sociale. Il a plutôt examiné le problème moral de manière conceptuelle et philosophique, et a fait la lumière sur les valeurs morales associées aux concepts politiques, tels que les valeurs qui régissent la relation du dirigeant avec le dirigé, la relation de l'État avec la nation et la relation de la nation islamique avec les autres nations. » ⁶⁵

Quant à l'école islamique moderne, des hommes réformateurs depuis la seconde moitié du XIXe siècle ont tenté réfuter l'idée qu'un Occident en progrès faisait face à une civilisation islamique incapable de faire face aux défis du siècle. Ils ont estimé que la responsabilité revenait aux penseurs islamiques ne possèdent pas les outils qui les aident à reformuler la pensée de l'Islam, en accord avec l'esprit de l'époque. Ces derniers tentaient plutôt de réconcilier l'Islam avec le marxisme, ou l'islam avec le capitalisme. Il est évident que cette tendance moderne de l'histoire islamique à utiliser des concepts et des outils de la philosophie occidentale dans l'étude de l'histoire et du patrimoine de la nation islamique.

Abd al-Rahman Badawi a enrichi la pensée arabe avec un certain nombre de livres qui mettent en lumière les bases cognitives sur lesquelles se fonde l'humanité, et le processus de rattachement de la pensée islamique et de son héritage à la pensée grecque. Il rend ceci évident à travers de nombreux sujets liés à la dépendance philosophique de la pensée grecque.

Il dit dans son livre *Al-Tourath al-younani fi Al-Hadara Al-Islamiya — L'héritage grec dans la civilisation islamique*, un livre qui comprend des études sur les grands orientalistes, où il considère : « Les civilisations, littératures et philosophies arabes et islamiques ont été empruntées à la philosophie grecque et romaine, et ont été fortement influencées par ces civilisations, cultures et pensées. »¹⁰² Muhammad Baqir al-Sadr considérerait que cette réconciliation entre la philosophie islamique et d'autres philosophies, comme ont fait des penseurs comme Abd Al-Rahman Badawi, Abdullah Al-Aroui, Fouad Zakaria et d'autres, a négativement été affectée par la philosophie grecque. Dans la même lignée, Abdullah Al-Aroui tente de répondre dans son livre *Al-Idiologia Al — 'arabya Al-Mo'asira-L'idéologie arabe contemporaine* à de nombreux problèmes qu'il a soulevés au début du premier chapitre à propos de : la pensée cosmique, le sens de l'État-nation, le marxisme objectif, libéralisme et autres idées contemporaines.

Il dit : « J'ai été critiqué pour ce que j'ai dit et confirmé à propos de l'intellectuel arabe ne recourt au marxisme que parce qu'il veut obtenir un bénéfice urgent et temporaire, car il voit dans le marxisme l'essence de l'histoire moderne. »¹⁰³

Il identifie trois acteurs principaux dans la société arabe contemporaine : le savant religieux, l'homme politique et le défenseur des nouvelles technologies et industries. « Le lien de la nation avec l'héritage historique a été définitivement coupé dans tous les domaines, et la continuité culturelle qui nous trompe parce que nous lisons encore les auteurs anciens et composons à leur sujet est un mirage et la raison de notre retard intellectuel est la vanité de ce mirage Ainsi, la croyance des Arabes restera inévitablement séparée de sa réalité et à la traîne en raison de la considération de sa loyauté qui a pris une allure romantique depuis des temps lointains. »¹⁰⁴ Ainsi, Fouad Zakaria a tenté de faire la lumière sur la relation entre la pensée humaine et son organisation sociale. Il est entré dans les détails de ces systèmes sociaux et a souligné les divergences entre les écoles capitaliste, socialiste et marxiste représentant des périodes

¹⁰² Badawi, Abd Al-Rahman, *Al-Tourath al-younani fi Al-Hadara Al-Islamiya*, Tome 3, p.36, Égypte, 2003

¹⁰³ Al-Aroui, Abdullah, *Al-Idiologia Al-'arabya Al-Mo'asira*, Tome 1, p.14-16, Édition Al-Bayda, Maroc, 1995

¹⁰⁴ Al-Aroui, Abdullah, *Al-Idiologia Al-'arabya Al-Mo'asira*, Tome 1, p.125, Édition Al-Bayda, Maroc,

historiques que l'humanité a traversées. Il commença par le stade primitif de l'homme, puis à l'esclavage, qu'il considérait comme un stade plus développé malgré les tragédies qui s'y déroulaient affectant une large frange des sociétés et engendrant un système de classes.

Il a ensuite traité le stade féodal, mais en faisant la différence entre la féodalité en Europe et celle en Orient. En vertu de sa vision du féodalisme en Orient, il a donné au féodalisme en Occident une image plus modérée et lui a donné des caractéristiques que la plupart des penseurs occidentaux aujourd'hui ne reconnaissent pas. Il dit : « On trouve dans la féodalité des catégories sociales comme les chevaliers guerriers unis au clergé. Cette classe sociale possède les caractéristiques du Moyen Âge basées sur le courage, l'aristocratie et la noblesse. Quant à la féodalité en Orient, c'est une période statique de l'histoire qui ne possède pas les éléments du progrès parce qu'elle possède une négation implicite de ce principe, et un culte extrême du passé qui engourdit la société. L'un des résultats de cela est de lier le système social à la roue du passé plus que de l'orienter vers l'avenir, ce qui conduit à la diffusion du puritanisme et de l'étroitesse d'esprit dans le champ de la pensée. »¹⁰⁵

Mais en même temps, il a tiré de sa vision historique du système féodal un moyen d'expliquer le déclin de ce qu'on appelle le doute intellectuel premier degré du changement.

Concernant la pensée philosophique moderne et à sa réception dans le monde musulman, AL Amili et Abbas Amin Al-Harb affirment que « Les penseurs ont eu recours aux doctrines de la philosophie occidentale, marxiste, existentielle et structurelle dans leurs études de la philosophie islamique pour l'histoire culturelle et politique de la nation. Quant à Muhammad Baqir al-Sadr, il a ouvert de nouveaux horizons dans le domaine de la recherche philosophique islamique en dehors de la vision occidentale. À travers son renouveau, il a présenté le cadre méthodologique et épistémologique d'une philosophie islamique contemporaine selon les exigences des concepts islamiques tels que le monothéisme, la résurrection et la position de l'homme en tant que vicaire de Dieu sur Terre. À partir de ces concepts, il a posé la question du rapport de la philosophie à l'histoire et la société, le problème de la métaphysique et de la critique de la raison, comme il a soulevé dans ce contexte la question du rapport des sciences humaines dans le monde islamique. »¹⁰⁶

¹⁰⁵ Zakaria, Fouad, Afaq Al-Falsafa, Tome1, p.125, Édition Tanwir, Beyrouth, 1988

¹⁰⁶ Al-Amili, Abbas Amine Harb, Jawaher Al-Falsafa fi Fikr Muhammad baqir Al-Sadr, p.257

Dans *Falsafatuna-Notre philosophie*, - Al-Sadr a recours à deux principes : le premier est celui de l'inférence de la logique rationnelle en tant que première mesure de la pensée humaine. Le second fondement souligne la valeur de la connaissance humaine, et nous pouvons accéder à cette valeur par la logique rationnelle.¹⁰⁷ À travers la critique des écoles philosophiques grecques, Muhammad Baqir Al-Sadr résume l'histoire philosophique de la connaissance humaine avec une énumération des doctrines philosophiques occidentales les plus importantes. En effet, selon lui, la pensée grecque a été balayée par une vague de sophisme au Ve siècle av. J.-C., et la méthode de la controverse s'est répandue dans les domaines de la rhétorique et de la profession juridique. Il y avait des opinions philosophiques contradictoires et des hypothèses empiriques en contraste frappant. La pensée philosophique ne s'était pas encore pleinement formée, ni atteint un haut degré de maturité intellectuelle. La controverse a nourri cela en inspirant à ses héros dialectiques de faux soupçons et calomnies, sur la base desquels ils ont nié la place du savoir en rejetant les fondements intellectuels de l'homme.

Al-Sadr dit que Gorgias est l'un des héros de cette école et a écrit un livre sur la non-existence. Il a tenté d'y prouver plusieurs présupposés :

- Premier point : il n'existe rien,
- Second point : l'homme est incapable de comprendre les choses qui l'entourent
- Troisième point : si nous supposons qu'un individu comprend, il ne pourra le communiquer aux autres. »¹⁰⁸

La philosophie a longtemps vécu à l'ombre de ces concepts jusqu'à ce que Socrate, Platon et Aristote arrivent. Aristote a alors organisé la pensée humaine selon sa logique basée sur le fait que l'information sensorielle et l'information mentale, primaire ou secondaire acquises en tenant compte des principes logiques sont des faits de valeur définitive, apportant ainsi des preuves concluantes pour utiliser les éléments sensibles et intelligibles. Ensuite, la pensée humaine a eu tendance à essayer de concilier le courant qui tend à s'appuyer sur le sophisme et le courant qui met l'accent sur la preuve

¹⁰⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.64

¹⁰⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.152-153

représentée par le courant de la logique aristotélicienne. Péron¹⁰⁹ est considéré comme l'un des principaux missionnaires de la doctrine sceptique. »¹¹⁰

Par conséquent, Muhammad Baqir al-Sadr estime que la formulation de la vision sociale et politique islamique ne découle pas de simples corrections apportées au système socialiste ou d'une simple synthèse entre le socialisme et le capitalisme. Au contraire, la formulation de la pensée sociopolitique islamique est le résultat d'une révolution en termes de concepts et de valeurs.

Les systèmes capitalistes et marxistes proviennent d'une seule source : le positivisme. Toute tentative de réconcilier l'islam avec l'un ou l'autre est un processus d'intégration de l'Islam dans la vision positiviste de l'histoire, conduit à une réitération du même en lieu et place de l'innovation. Al-Sadr a donc essayé de faire ses recherches en dehors de la vision occidentale de la société et de l'histoire.

XII. Critique du positivisme

Le positivisme est l'un des courants dominants de la pensée moderne. Auguste Comte qui en est le précurseur avec sa théorie des trois étapes d'évolution de l'esprit humain. Muhammad Al-Hashemi¹¹¹ la commente ainsi : « Auguste Comte (1798-1857) estime que la pensée humaine est passée par trois phases au cours de sa lutte avec les grands problèmes de l'existence : la théologie, la métaphysique et la certitude.

Dans la première phase : le sujet de la recherche était les faits de l'existence, ses causes premières, la fin à laquelle elle se termine, et d'autres choses qui entrent dans la catégorie de la connaissance absolue. La croyance dominante à l'époque était que toute existence était l'œuvre de dieux dotés de pouvoirs exceptionnels, tels que le soleil, la lune et les étoiles, et sur cette base, les êtres humains adoraient ces éléments.

Quant à la deuxième phase : le sujet de la recherche est resté dans l'ancien cadre, mais l'homme a placé tous ces pouvoirs exceptionnels d'un seul Dieu et privilégie l'interprétation métaphysique.

¹⁰⁹ Il est l'un des pôles des philosophes rationnels et l'un des fondateurs de la renaissance philosophique en Europe. Sa philosophie a commencé par le scepticisme, le scepticisme radical et orageux, car les idées sont contradictoires, et peut donc être dans l'erreur.

¹¹⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.152-153

¹¹¹ Chercheur irakien sur les origines de la pensée arabo-musulmane

Quant à la dernière phase : l'objet de la recherche s'est déplacé de la recherche des causes premières à celle du lien entre les phénomènes, et son but était de révéler les lois auxquelles ces phénomènes sont soumis. Afin d'en tirer profit au service de la vie quotidienne, l'être humain à ce stade s'est appuyé sur une induction précise et a exploité les résultats qu'il met en évidence. Les deux premières phases reposent sur des visions étroites, de rumeurs, d'hypothèses et de spéculations.

Par conséquent, ces phases atteintes par l'homme sont considérées comme un miroir qui reflète les résultats atteints par la connaissance humaine de la nature, qui s'est dispersée vers un homme qui attribue le mouvement et changement dans les êtres naturels, à l'existence d'un esprit latent en eux. L'homme plus avancé voit qu'ils sont le résultat d'une âme en dehors de ces êtres, et est la base de la doctrine dualiste qui dit qu'il y a [matière et forme] et [corps et esprit]. Quant à celui qui a parcouru un long chemin dans le domaine de la science et de l'expérience, il voit que le mouvement et le changement sont deux choses naturelles qui n'ont pas besoin de force, car ce sont l'existence même et la vie elle-même. »¹¹²

Auguste-Comte ne fut pas le seul à diviser les étapes de la connaissance, il fut précédé par Hegel (1770-1831) qui distingua trois étapes dans l'histoire de la pensée humaine : la première est le stade de la perception sensorielle, par laquelle la pensée est prise par les manifestations de la nature, et y est soumise jusqu'à ce qu'elle fonde en elle. La seconde est l'étape du sentiment intérieur dans laquelle l'esprit suit le chemin du cœur, à travers lequel il discerne les forces derrière les manifestations de la nature, de sorte qu'il y croit et l'adore. La troisième étape consiste à augmenter l'élément de perception équilibrée chez l'homme, afin qu'il se découvre et vérifie sa suprématie sur la nature et les pouvoirs qui lui sont inhérents. Il se libère alors du pouvoir des mythes et des croyances, les rejette et contrôle la science et la philosophie.

¹¹² Al-Hashemi, Muhammad, *Al-Fikr Al-'Arabi Jodhorouh wa Thimaruh*, p.21, Tome 3, Université de Bagdad, 2001

Chapitre 2 :

Les principes guidant la méthodologie d'Al-Sadr.

I) Les cadres généraux de la philosophie occidentale, qu'elle soit moderne ou contemporaine.

Les écoles qui traitent de la théorie de la connaissance se sont diversifiées et ont proposé diverses conceptions, chacune présentant une méthodologie et des moyens propres pour résoudre les problèmes scientifiques et pratiques auxquels l'homme est confronté. On trouve l'école sensualiste, l'école idéaliste, l'école relativiste, l'école du scepticisme qui est divisée en scepticisme moderne et ancien, et la plus importante de ces écoles, qui est la dialectique propre à la philosophie marxiste.

Selon Al-Asadi, cette divergence entre les différentes écoles de pensée est due à la différence dans la vision cosmique au motif que la pensée repose sur la vision globale du monde voire tire son existence de cette dernière. La fonction de ces doctrines est de déterminer ce qui devrait ou ne devrait pas être – c'est-à-dire comment devrions-nous vivre et avancer dans cette vie. Il est alors légitime de demander : pourquoi une doctrine nous commande-t-elle de faire ceci ou cela ? Notons que la réponse ne manquera pas d'expliquer que c'est parce que la vision cosmique montre les lois qui régissent la communauté humaine. Il ajoute également que les connaissances de départ différentes, car chaque école a suivi une méthodologie propre, et a ainsi atteint une vision cosmique qui correspond à son approche de la connaissance. Ceci a finalement conduit à diverses idéologies.

Étant donné que l'une des deux connaissances est inévitablement fausse, et la seconde est vraie, le danger d'examiner la norme de la connaissance apparaît ainsi que son importance primordiale dans la théorie de la connaissance. Et la plus importante de ces écoles est la philosophie dialectique.¹¹³ L'un des travaux les plus marquants dans ce

¹¹³ Al-Asadi, *Naqd Nadhariat Al-Ma'rifa*, p.73

domaine est celui de Vladimir Lénine, ainsi que la classification et clarification de ce qu'il a nommé le matérialisme dialectique¹¹⁴ historique. Staline considérait qu'Emmanuel Kant avait le mérite de restituer la dialectique historique à la philosophie conformément aux progrès de la science et au développement de la société, après avoir prouvé que le système solaire est le résultat d'un mouvement historique permanent contrairement à Newton qui pensait qu'il était fixe. Joseph Staline dit dans son livre *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* : « Le XIXe siècle est considéré comme le produit d'un développement sans fin de toutes les sciences et de l'histoire, d'où Hegel a conclu que les lois naturelles sont en mouvement et en transformation constantes. » Mais Staline considérait Hegel comme idéaliste, car il ne considérait pas la pensée comme un produit de la matière et un reflet de son mouvement dans le cerveau humain. Feuerbach a permis d'établir un lien entre le matérialisme de Hegel et celui de Marx.¹¹⁵

Muhammad Baqir al-Sadr, a abordé dans son livre *Falsafatuna* — la célèbre citation de Descartes "Je pense, donc je suis" où Al-Sadr dit : « Cette citation a été contredite dans la philosophie islamique plusieurs siècles avant Descartes, où Avicenne l'avait présenté et critiqué¹¹⁶ comme étant une méthode d'inférence scientifique non valide concernant l'existence de la personne pensante elle-même. Il n'appartient pas à l'individu de prouver son existence par sa pensée, car lorsqu'il dit : "Je pense, donc je suis", si elle veut prouver son existence par sa propre pensée seulement, alors elle a prouvé et reconnu sa propre existence avec les premiers mots. Et s'il veut faire de la « pensée absolue » une preuve de son existence, alors il a tort, car la pensée absolue juge l'existence d'un penseur absolu, pas d'un penseur spécifique. »¹¹⁷

Muhammad Baqir Al-Sadr dit à propos de la citation de Descartes : « Si les perceptions et les connaissances humaines se révèlent d'elles-mêmes dans un domaine au-delà de leur identification, alors toutes les sciences et connaissances doivent être correctes, car elles se révèlent par leur nature et leur essence. Tous les penseurs de l'humanité admettent

¹¹⁴ Staline définit le matérialisme dialectique et le matérialisme historique comme un ensemble de phénomènes qui ont remplacé la logique ayant affecté le développement des connaissances humaines au cours de l'histoire. Il considérait que les débuts de son développement remontaient à la période grecque antique, et considérait que la philosophie grecque antique avait atteint une compréhension correcte. Cette dialectique est le résultat d'une pensée humaine objective pour le monde, et elle était naïve. Staline, Joseph, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, p.09, Damas, 2007

¹¹⁵ Staline, Joseph, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, p.23-24, Damas, 2007

¹¹⁶ Il est considéré comme le fondateur de la sociologie et un des philosophes de l'histoire. Il est né en Tunisie en 1406. Il a proposé des théories sur les lois de l'urbanisme et la théorie d'Asabiyya (cohésion sociale). Il donne les fondements de l'établissement des États et leur prospérité selon le concept d'Asabiyya, et de leur effondrement.

¹¹⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.159

que la plupart des informations et des jugements que les gens proviennent de fausses perceptions et ne révèlent rien de la réalité. Au contraire, les scientifiques peuvent croire unanimement en une théorie et il devient clair après cela qu'elle n'est pas vraie.

Comment comprendre à la lumière de la philosophie réaliste que la science et le savoir révèlent, seuls, la réalité objective ? Y a-t-il d'autres issues pour cette philosophie que de renoncer à leur accorder cette qualité ? Et si elle abandonne cela, alors l'idéalisme est inévitable parce que nous ne pouvons pas atteindre la réalité objective à travers nos pensées tant que nous admettons qu'elle ne révèle pas d'elle-même cette réalité objective. Al-Sadr dit à propos de l'autorévélation du savoir, que celui-ci révèle un lien constant à une réalité en dehors des limites de notre perception et nos sentiments.

Nous savons donc que le soleil se lève, qu'un triangle n'est pas un carré, nous pouvons assister au lever du soleil, figé dans une réalité indépendante de nous. Il joue le rôle d'un miroir et son reflet est à nous, son « autorévélation ». Et ce reflet ne signifie pas que le lever du soleil est vraiment à l'extérieur ou que le changement d'un triangle avec un carré est fixe dans la réalité, car le fait qu'une chose soit fixe dans la réalité ne le rend pas forcément immuable. »¹¹⁸

De quelles écoles ou de quels courants de pensée Muhammad Baqir Al-Sadr a-t-il parlé ? Quelles sont les sources du savoir et sa valeur ? Et dans quelle mesure le soi et le sujet participent-ils à la connaissance considérée comme l'un des enjeux les plus importants de la théorie de la connaissance ? De nombreux courants ont traité de la théorie de la connaissance variée :¹¹⁹

- La doctrine rationaliste qui accorde à l'intellect l'origine de toutes les connaissances
- La doctrine empiriste ou réaliste, qui renvoie toute connaissance à l'expérience ou à la réalité et voit l'intellect comme un miroir qui reflète les réalités extérieures.
- La doctrine critique, qui est une doctrine de compromis entre les deux doctrines précédentes et estime que l'intellect partage le sens et ses perceptions sensorielles dans l'obtention de la connaissance.

¹¹⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.159

¹¹⁹ Al-Mana'i, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafat Al-Chahid*, p.268

Les règles générales et complètes que les chercheurs doivent suivre lorsqu'ils étudient la logique et qu'ils doivent respecter sont de l'ordre de trois :

- La première est le principe d'identité, c'est-à-dire que tout est identique à lui-même : une plante est une plante, un animal est un animal. C'est le principe 1=1 de la logique.
- La seconde : Il est impossible de réunir deux contradictions : entre deux possibilités contradictoires, il n'y a pas de place pour une troisième possibilité. L'objet est soit un animal, soit une plante, il n'y a pas de place pour une troisième possibilité. La chose est soit A soit l'opposé de A.
- Le troisième : le principe de non-contradiction : c'est-à-dire que les deux contradictions ne peuvent pas se rencontrer dans le même lieu ou le même temps.¹²⁰

Après cette introduction, qui traitait de *Ilm Al-Kalam*, ses racines et de sa portée dans la connaissance, Al-Najafi dit : « Al-Sadr mène une recherche sur la connaissance, considérant que parler de la vision cosmique et des questions générales philosophiques et théologiques ne peuvent pas s'établir tant qu'il n'y a pas de position théorique précise sur la théorie de la connaissance.

En vérité, est-il possible de connaître le monde d'abord ? Quelles sont les étendues et les limites de cette connaissance ? Et quelle est sa valeur ? Quelles en sont les sources ? Cette recherche est divisée en deux axes principaux. Le premier axe concerne les principales sources de connaissance : perception et acceptation. Puis il aborde dans un second temps leurs sources respectives. »¹²¹

II. La perception et sa source principale ¹²²

Al-Sadr définit la source principale de la perception comme étant la véritable source de perceptions et de perceptions simples, elles sont divisées en deux parties : l'une d'elles est composée des significations conceptuelles simples telles que les significations de l'existence, de l'unité, de la chaleur et de la blancheur, et l'autre est composée des significations composées, c'est-à-dire celles résultant de la combinaison de ces conceptions simples de la source.

Ces perceptions doivent avoir une source pour puiser leurs concepts, et à partir de là, il était nécessaire pour Al-Sadr de présenter les théories les plus importantes qui ont traité de cette source et de sa nature.

¹²⁰ Source indisponible, p.33

¹²¹ Al-Najaf, Abdel Hassan, Madkhal Ila Al-Fikr Al-Kalami 'Ind Al-Chahid Al-Sadr, p.74-76 Tome 1, Édition Al-Hadi, Beyrouth, 2003

¹²² Ibn Khaldoun, Abdel Rahman Bin Muhammad, p.423, Édition Al-Kitab Al-'Arabi, Beyrouth, 2020

Al-Sadr mentionne quatre théories.

1- Théorie platonicienne de la réminiscence :¹²³

Cette théorie est basée sur le rappel à l'âme des informations précédentes qu'elle avait déjà connue dans son monde précédent avant sa descente dans le monde des corps. Celle-ci se souvient alors de ces informations lorsqu'elle réalisa et dont elle prit conscience dans ce que Platon appelle le monde des formes.

Cette théorie considère que l'âme dans le monde de la matière récupère ses perceptions sous forme de concepts globaux, et par conséquent les outils de la connaissance n'ont d'autre rôle que d'attirer l'âme vers le monde d'où elle est descendue pour se souvenir de ce qu'elle avait oublié.¹²⁴ Muhammad Baqir Al-Sadr a critiqué cette théorie, que ce soit dans sa partie liée à l'existence de l'âme avant sa descente dans un corps à partir d'un monde supérieur à l'existence du monde matériel, ou dans sa partie liée à la perception par l'âme de faits abstraits ou idéaux en définissant la connaissance et le savoir comme étant l'expression de cette réalisation.¹²⁵

Al-Sadr ajoute une digression concernant la relation entre l'aspect immatériel de l'être humain et l'aspect matériel — le corps. Il estime que les perceptions et les images mentales que l'humain ressent ne sont pas indépendantes dans leur existence de l'être humain et ne sont pas un état reflété dans un organe matériel, Al-Sadr les considère comme des phénomènes abstraits de la matière — le corps — basés sur le côté immatériel de l'être humain. Cette humanité « spirituelle » immatérielle est celle qui perçoit et pense, et non l'organe matériel, même si l'organe matériel prépare pour elle les conditions pour réaliser le lien étroit entre le côté matériel et le côté spirituel de l'homme.¹²⁶

Muhammad Baqir al-Sadr a choisi le philosophe Platon pour l'étude, l'analyse, puis la critique, car il est considéré comme l'un des fondements originaux des écoles de philosophie grecque sur lesquelles la philosophie occidentale est basée dans sa structure

¹²³Platon présente la réalisation comme un processus de rappel de l'information précédente selon laquelle l'âme humaine avant de descendre dans le monde naturel était connectée au monde des idées - le monde abstrait de la matière - et là, elle a pu obtenir la connaissance des faits et quand elle est descendue de son monde abstrait et a contacté le corps, elle a oublié ou perdu tout ce qu'elle avait appris dans ce monde et a commencé le processus de récupération de ses perceptions en percevant des significations spéciales. Ces significations particulières et ces choses partielles ne sont que des reflets et les ombres de ces idéaux et faits fixes qui étaient dans ce monde abstrait dans lequel ils vivaient. Sur la base de cette théorie, l'âme humaine commence à se rappeler des vérités absolues en percevant les vérités partielles. Par exemple, elle rappelle la vérité de l'être humain universel après avoir réalisé l'individu.

Al-Asadi, *Al-Falsafa Al-Mo'asira*, p.67

¹²⁴ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafa Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.271-273

¹²⁵ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.441

¹²⁶ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.441

intellectuelle et philosophique. La critique d'Al-Sadr de la philosophie de Platon se limite à deux aspects : l'aspect de l'existence et l'aspect de la connaissance.

Cette théorie est basée sur les idées suivantes : ¹²⁷

- 1- L'âme existait avant l'existence du corps dans un monde supérieur à la matière.
- 2 — La perception rationnelle est la réalisation des faits abstraits et figés dans ce monde suprême, que Platon appelle le monde des formes intelligibles.

Al-Sadr dit à propos de cette théorie : « Ces deux propositions sont fausses, comme les critiques de la philosophie platonicienne l'ont clairement indiqué. L'âme, dans sa conception philosophique raisonnable, n'est pas quelque chose qui existait dans l'abstrait avant l'existence du corps, mais plutôt le produit d'un mouvement essentiel de la matière, avec lequel l'âme commence à être matérielle caractérisée par les propriétés de matière. Elle est soumise à ses lois, et par le mouvement et l'intégration elle devient une existence abstraite de la matière, non caractérisée par ses attributs, ni soumise à ses lois. Et si elle est soumise aux lois générales de l'existence, alors cette conception philosophique de l'âme est le seul concept qui puisse expliquer le problème, et donner une explication raisonnable sur la relation entre l'âme et la matière, entre l'âme et le corps. Quant au concept platonicien — qui suppose que l'âme a eu une existence antérieure à partir du corps — il est incapable d'expliquer cette relation et de justifier le lien existant entre le corps et l'âme, et d'expliquer les conditions qui ont fait descendre l'âme de son niveau supérieur au niveau matériel. »¹²⁸

Les origines de l'école idéaliste moderne remontent à l'école idéaliste platonicienne. Al-Sadr dit que la doctrine idéaliste est profondément enracinée dans l'histoire de la pensée humaine par Platon avec sa théorie spéciale de l'esprit et de la connaissance humaine nommée « théorie des idées ». Elle repose sur la négation des faits tangibles et le dépouillement des perceptions sensorielles des faits objectifs indépendamment du champ de la perception. Il croyait plutôt à l'objectivité de la sensation et à l'objectivité des perceptions.

Cet idéalisme a été divisé en les types suivants : idéalisme philosophique, physique et physiologique. Ali Hassan Matar explique les motifs de la tendance vers l'idéalisme par plusieurs raisons, et les résume ainsi : « La principale raison qui incite à l'idéalisme est la croyance que l'on ne peut attribuer une existence matérielle aux objets de la pensée

¹²⁷ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.101

¹²⁸ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.101

humaine. L'idéalisme se nourrit de la réfutation de nombreux postulats scientifiques qui étaient considérés comme des faits scientifiques sans équivoque, comme la loi de la non-périssabilité de la matière dont l'erreur a été prouvée en faisant exploser l'atome et en le transformant en énergie. Mais cela ne prouve pas qu'il n'existe pas de réalité matérielle extérieure, cela prouve seulement que les connaissances scientifiques antérieures étaient encore inexactes. »

2- Des théories rationalistes à la logique rationaliste¹²⁹

Les partisans de cette doctrine voient que la première mesure de la pensée humaine en général est la connaissance nécessaire et les principes rationnels.

C'est à leur lumière que la justesse et la fausseté des idées sont mesurées, et l'expérience a un rôle secondaire dans la connaissance et il n'y a aucun rôle pour l'expérience sans raison.¹³⁰ Le concept de raisonnement sur lequel sont basées les écoles rationalistes anciennes et modernes croit en la méthode de génération de connaissances, qu'al-Sadr a appelé la méthode objective de reproduction. Bien que Muhammad Baqir Al-Sadr soit un partisan de la doctrine rationnelle, il n'était pas d'accord avec le processus intellectuel de la doctrine rationnelle, à travers le déni d'Al-Sadr de la compréhension aristotélicienne de ne pas bénéficier d'une induction incomplète dans la généralisation.¹³¹ Quant aux grands philosophes d'Europe, tels que Descartes, Kant et d'autres : cette théorie se résume par l'existence de deux sources de perceptions : l'une est le sens et l'autre est l'entendement. En d'autres termes, l'esprit humain a des perceptions qui n'émanent pas des sens, mais sont plutôt fixées au cœur de l'intellect et en dérivent.

Cette théorie n'a pas été épargnée par la critique de Muhammad Baqir al-Sadr qui attribue la source de la perception aux sens. En effet, Al — Sadr considère que l'âme humaine comme entité simple ne peut rendre compte des idées nombreuses et complexes, et rejette l'idée selon laquelle les idées innées qui sont en puissance dans l'intellect sont ensuite déployées avec l'évolution de l'intellect :

« والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلمكم تشكرون »¹³²

¹²⁹ Le sens de l'intellect : ce qui est intelligible, et il a été dit que sa place est le cœur. Il empêche ceux doués d'un intellect de s'écarter du droit chemin, et il est une essence qui perçoit l'invisible à travers des intermédiaires et les choses sensibles par vision directe.

¹³⁰ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafa Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.271

¹³¹ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafa Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.300

¹³² Sourate Al-Nahl, verset 78

Et Allah vous a fait sortir des ventres de vos mères, dénués de tout savoir, et vous a donné l'ouïe, les yeux et les cœurs (l'intelligence), afin que vous ; soyez reconnaissants.

Cela montre que la théorie rationaliste se doit d'être tempérée par l'équilibre entre l'intellect et l'expérience.¹³³

3- La théorie sensualiste¹³⁴

Elle est basée sur la conviction que la seule source qui alimente l'esprit et lui fournit les perceptions et des significations est le sens. Quant au pouvoir intellectuel, c'est le pouvoir qui reflète les différentes sensations dans l'esprit, et l'esprit n'a qu'à disposer des images des significations tangibles par synthèse, fragmentation, abstraction ou généralisation. Cette théorie est née en réaction à la théorie des idées innées représentée par le philosophe Descartes, et le premier à adopter cette théorie sensorielle fut John Locke qui élimina dans une certaine mesure la formulation de la théorie des idées innées, puis se développa à partir de sa théorie sensorielle un groupe de philosophes anglais, dirigé par Barclay¹⁰⁶ et David Hume.¹⁰⁷

Muhammad Baqir al-Sadr souligne que la philosophie marxiste s'est emparée de cette théorie sensualiste et l'a adoptée et s'est appuyée sur elle dans sa théorie qui affirme que tous nos perceptions et sentiments ne sont que des reflets de la réalité sensorielle objective d'une manière ou d'une autre. Al-Sadr a présenté des textes des philosophes marxistes décrivant leur doctrine matérialiste dans la connaissance et montré que la théorie sensorielle se concentre sur l'expérience. Et il en tire une preuve de ce qu'il établit dans sa théorie sensorielle. Bien que l'expérience indique que la sensation est une source fondamentale dans les perceptions, et que — sans elle — il n'y a pas de perceptions dans l'esprit humain, l'expérience ne nie pas la capacité de l'esprit à générer de nouvelles significations et perceptions qui ne sont pas perçues par les sens. Et si elle tire ses éléments des sens, l'expérience, bien qu'elle prouve l'importance des sens dans les perceptions, elle n'enlève pas à l'esprit son efficacité à créer de nouvelles perceptions inventées. Al-Sadr donne des exemples de ces perceptions comme les concepts mentaux : la cause et l'effet, l'accident, l'obligation, la possibilité, l'unité et la multiplicité. Dans l'exemple du causal, le sens observe deux phénomènes successifs : ce qu'il y a entre eux d'influence et d'influencé, c'est un sens qui n'appartient pas aux sens, ni de près ni de loin,

¹³³ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafa Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.271-273

¹³⁴ Cette théorie soutient que les cinq sens possédés par l'homme sont les moyens de transmettre les images des choses à notre esprit. Ils seraient comme des caméras qui capturent un type spécifique d'images. Ceux qui soutiennent cette théorie croient que les sens sont la seule source de connaissance humaine, et l'esprit n'a qu'à disposer des images tangibles, et c'est par synthèse et superposition de ces images que la vérité pourrait être atteinte.

car c'est un sens purement mental. Ainsi il réfute la théorie sensorielle et ne parvient pas à fournir une explication correcte de nombreuses perceptions qui ne sont pas dérivées des sens ni observées par les sens.¹³⁵

4- La théorie de l'extraction

C'est la théorie des philosophes musulmans en général et se résume en la division des perceptions mentales en deux parties : les perceptions primaires et les perceptions secondaires. La perception primaire est la base de la perception de l'esprit humain, et est générée en ressentant directement le contenu de telle ou telle perception. Nous sentons la chaleur si nous touchons le feu et la couleur si nous la voyons ainsi, et ces perceptions sont la base ou le point de départ du deuxième type de perceptions, qui sont des perceptions secondaires que l'esprit crée et extrait de la base des perceptions primaires. L'esprit a ici le rôle de création et d'innovation, pas le rôle de synthèse et de fragmentation, et nous devons faire la différence entre l'extraction de concepts universels qui s'appliquent aux objets sensibles, comme un être humain, un cheval, un arbre, et entre l'extraction d'axiomes primaires comme l'existence, le concept de néant, le concept d'unité et le concept de multiplicité.

L'extraction de la première catégorie arrive à l'esprit en faisant abstraction et en généralisant directement les particules perceptibles. Quant à la deuxième catégorie, l'extraction des intuitions n'est pas venue à l'esprit directement des sens. Au contraire, l'esprit, après avoir acquis l'image sensorielle, effectue une activité spéciale et un arrangement spécifique pour extraire ces concepts de cette image sensorielle.

C'est pourquoi la première catégorie est appelée par la terminologie philosophique les idées intelligibles primaires et la deuxième catégorie qui dépend du premier est appelée les idées intelligibles secondaires, et ce sont ces deuxièmes idées intelligibles philosophiques qui constituent les axiomes primaires de la logique et les sujets de la plupart des enjeux de la philosophie.¹³⁶

Les sens sont une source de connaissance, et la deuxième source est l'esprit qui a la capacité de percevoir des significations et des choses que les sens n'atteignent pas. Le premier paragraphe des significations concerne le verset suivant : *والله اخرجكم من بطون امهاتكم*

¹³⁵ Al-Mana'i, Aïcha, *Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafa Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.274

¹³⁶ Matar, *Falsafatuna Al-Muyasara*, p.12-13

لا تعلمون شيئا - Dieu vous a fait sortir des entrailles de vos mères ne sachant rien. Nous rejetons la théorie des idées innées de Platon et le fait qu'il existe des images dans l'esprit de l'homme depuis sa naissance, ce texte coranique déclare que lorsque Dieu a créé l'homme, il n'a créé dans son esprit aucune information et perception.

Quant au deuxième paragraphe du verset, il montre l'effet des sens fournissant à l'homme des informations comme le texte: وجعل لكم السمع والابصار والافئدة: Il a créé pour vous l'ouïe, la vue et les cœurs¹³⁷. Ce sont deux exemples parmi les cinq sens qui fournissent à la personne des images mentales. Le verset ne s'arrête pas à cela, mais se réfère plutôt à l'effet de l'intellect sur la connaissance, comme dans le mot cœurs du verset susmentionné. Le cœur est la capacité de comprendre dans le concept islamique. Le rôle des sens est de fournir à l'esprit des informations, mais l'intellect ne se limite pas aux perceptions qui lui sont transmises par les sens, mais il utilise plutôt ces perceptions et avantages pour percevoir de nouvelles significations.¹³⁸

Ensuite, Al-Sadr passe à l'étape de la ratification cherchant sa source principale et traitante des sujets les plus importants présentés dans ce domaine, à savoir la doctrine rationnelle et la doctrine empirique.

III. La validation des connaissances et sa source ¹³⁹

Le point de départ de ce sujet — tel que vu par Al-Sadr — est de déterminer l'origine de la connaissance de ratification, et les piliers sur lesquels repose l'édifice de la science humaine. Parmi l'intellect et ses concepts, le sens et ses perceptions, ou l'esprit, d'où provient la connaissance humaine ?

Concernant la réponse à ces problèmes, deux thèses sont apparues : la première est la doctrine rationnelle, et la seconde la doctrine sensorielle, ou ce qu'on appelle la doctrine « expérimentale », c'est-à-dire la doctrine empirique.

1- L'école rationaliste ¹⁴⁰

¹³⁷ Ici le cœur (« *fu'ad* ») s'entend au sens de « l'entendement ».

¹³⁸ Matar, *Falsafatuna Al-Muyasara*, p.13-14

¹³⁹ Ibn Khaldoun, Abdel Rahman Bin Muhammad, p.423

¹⁴⁰ Engels aborde le raisonnement inductif en disant : « Il n'y a aucune extrapolation dans le monde qui puisse un jour nous aider à comprendre le processus d'induction. Cela n'est accompli qu'en analysant ce processus scientifique. « L'induction et la déduction » sont nécessaires l'une à l'autre en tant que synthèse et analyse.

Engels, *La dialectique de la nature*, p.265

Chacun sait que l'information peut être soit vraie soit fausse. Depuis les temps anciens, l'homme a recherché la balance et la base par lesquels il peut distinguer les informations correctes des informations incorrectes. Surtout nous savons par l'héritage intellectuel que la doctrine dominante de la plupart des philosophes anciens, les plus importants d'entre eux étant Platon et Aristote, est la doctrine rationnelle qui dit : « L'intellect avec ses informations intuitives, est le critère de base pour connaître la vérité, d'où le nom de cette école étant rationnelle.

Là où cette école est connue pour croire qu'il existe deux sources de perceptions, l'une d'elles consiste en les sens tels que la perception de la chaleur, de la lumière, du goût et du son. L'autre est la nature originelle dans le sens où l'esprit humain possède des perceptions qui n'émanent pas du sens, mais sont naturellement ancrées en lui. Quant aux conceptions innées de Descartes, c'est l'idée de Dieu, l'âme, l'extension et le mouvement ainsi que les idées qui se caractérisent par une complète clarté dans l'esprit humain. Quant à Kant, la dimension formelle des perceptions et des sciences humaines sont toutes innées, y compris les images du temps et de l'espace, et les catégories qu'il a définies.¹⁴¹

Le sens sur la base de cette théorie est une source de compréhension pour des concepts et des idées simples, mais ce n'est pas la seule raison, il y a aussi la nature originelle qui donne lieu à une gamme de conceptions dans l'esprit. La raison qui a forcé les rationalistes à adopter cette théorie pour expliquer les perceptions humaines est qu'ils n'ont pas trouvé que le groupe de significations et de conceptions est une justification de leur émanation des sens, car ce sont des significations qui ne sont pas tangibles, elles doivent donc être autodéduites de leur noyau. Il en ressort clairement que l'impulsion philosophique de développer la théorie intellectuelle disparaît complètement si nous sommes capables d'expliquer les perceptions mentales d'une manière cohérente sans avoir besoin de supposer des idées innées.

Selon les rationalistes, la connaissance humaine se divise en deux catégories selon ce qui a été présenté ci-dessus :¹⁴²

- Informations et connaissances essentielles.¹⁴³

¹⁴¹ Matar, Al-Hachemi, Ali Hassan, *Falsafatuna Al-Moyasara*, p.18

¹⁴² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.112

¹⁴³ Essentielles dans le sens où l'âme est obligée de se soumettre à une cause sans demander de preuves ni prouver sa validité. Elle sait de manière essentielle que la négation et l'affirmation ne peuvent se réunir en un seul événement, les qualités opposées ne peuvent se rencontrer, le tout est plus grand que la partie et l'un est la moitié des deux.

Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.112

- Information et connaissances théoriques.¹⁴⁴

Si la connaissance primaire était retirée de l'esprit humain, il ne pourrait jamais arriver à une connaissance théorique. De là, Al-Sadr conclut que la pierre angulaire de la connaissance est l'information primaire élémentaire.¹⁴⁵

Les philosophes qui ont adopté cette doctrine ont rejeté l'inférence sur la base des données des sens pour deux raisons, à savoir : « La première : les objets sensibles sont destinés à périr et ne cessent de se transformer et changer. Et la seconde : l'intrusion des sens du philosophe, lorsqu'il adopte des opinions et fixe le but et la position épistémologique particulière, qui empêche la réalisation d'un lien pur et correct avec les faits, de sorte que ce travail puisse être considéré comme une erreur venant des sens. »¹⁴⁶

Descartes est considéré comme l'un des pôles de la philosophie rationaliste et le fondateur de la renaissance philosophique en Europe. Sa philosophie semblait sceptique, car selon lui, les idées sont contradictoires — elles sont alors erronées. Ce philosophe a classé les idées humaines en trois groupes :

- « Premier groupe : les pensées innées qui sont les pensées naturelles chez l'homme qui apparaissent très claires et lucides, telles que l'idée de Dieu, du mouvement, de l'extension, et de l'âme.
- Deuxième groupe : des pensées vagues qui se produisent dans l'esprit à l'occasion de mouvements provenant des sens extérieurs et qui n'ont aucune nature originelle de la pensée humaine.
- Et le troisième groupe : les idées construites à partir des autres pensées comme une image d'un homme à deux têtes.

Puis il a d'abord pris l'idée de Dieu selon le premier groupe, et a décidé qu'il s'agissait d'une idée de réalité objective. Dans sa réalité objective, cette idée est supérieure à la personne pensante et à toutes ses idées parce qu'elle est imparfaite et limitée. Il considère

¹⁴⁴ Ce type de connaissance et de science est appliqué à un certain nombre de problèmes dont l'âme ne croit pas en leur validité, sauf à la lumière des connaissances et d'informations. Par conséquent, la prise de décision dans ces cas dépend d'un processus de réflexion et de déduction de la vérité à partir de faits clairs. Ceci concerne par exemple le fait que la terre soit sphérique, que le mouvement soit causé par la chaleur, la dilatation des métaux, le fait que les angles d'un triangle sont égaux à deux rectangles, la conversion de la matière en énergie.

¹⁴⁵ Dans la théorie intellectuelle, l'information élémentaire est la règle de base pour choisir l'information. Lorsque nous sommes confrontés à un problème théorique, nous prouvons sa validité avec d'autres informations, et si ces dernières ne sont pas élémentaires, nous aurons également besoin de preuves pour prouver leur validité et ainsi de suite jusqu'à atteindre l'information élémentaire et intuitive elle-même.

¹⁴⁶ Jaafari, Muhammad Taqi, *Tahlil Naaqdi Li Nadharyat David Hume 'Ala Daw' Arba'*, p.10

la pensée concernant Dieu comme une réalité objective inatteignable par l'esprit humain et transcende toutes ses pensées, car l'idée de Dieu est tout à fait équivalente à l'idée du parfait absolu dont les perfections sont infinies. Il est donc nécessaire que l'être humain imparfait ne soit pas la source de cette idée, et que cette idée soit dans l'esprit de l'être humain le reflet de l'Être parfait et absolu, qui est Dieu. Al-Sadr note que la règle sur laquelle Descartes a construit sa théorie en prouvant son existence et en prouvant l'existence divine a été présentée par le philosophe musulman Avicenne des siècles avant lui. Il croyait que cela n'était pas considéré comme une méthode d'inférence scientifique sur l'existence d'un être humain pensant lui-même.¹⁴⁷

Les principes de l'école rationaliste ont des spécificités qu'il convient de présenter. En effet, la doctrine rationnelle a plusieurs caractéristiques et avantages en vertu de l'ancienneté dans la polarisation intellectuelle des connaissances :

- 1- La doctrine rationaliste reconnaît l'existence d'axiomes préexistants et d'informations préalables ou ce qu'elle appelle les enjeux primaires. Cette doctrine prouve que l'esprit, et même l'expérience, possède les propriétés qui le qualifient d'être la doctrine de base de la connaissance.¹⁴⁸
- 2- Elle voit que le champ de la connaissance est plus large que les limites du sens et de l'expérience, car il dépasse le matériel en termes de faits et d'enjeux réalisant ainsi pour la métaphysique la possibilité de la connaissance. Et ce ne sont pas seulement les faits métaphysiques qui ont besoin d'intellect pour les prouver, mais la matière qui ne peut être révélée par une expérience sensorielle pure a besoin d'intellect pour le prouver. En plus de l'expérience de la doctrine empirique — elle n'est pas liée à la substance même et à sa réalité ou à la substance matérielle, mais elle est plutôt liée aux phénomènes et symptômes de la matière, ce qui signifie que la doctrine empirique est incapable de prouver la substance elle-même.¹⁴⁹
- 3- La doctrine rationaliste croit que la pensée va toujours du général au particulier, c'est-à-dire du général au particulier (inférence analogique). Quant à la doctrine empirique, Al-Sadr prouve que la conclusion est un résultat scientifique de l'expérience, toujours dépendant de l'inférence analogique dans laquelle l'esprit humain passe du général au particulier et du total au partiel comme indiqué par la théorie rationnelle.

¹⁴⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.154

¹⁴⁸ Al-Mana'i, *Madkhal Fi Falsafat Muhammad baqir Al-Sadr*, p.278-283

¹⁴⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.102-105

- 4- La doctrine rationaliste croit à l'impossibilité intellectuelle. Quant à la doctrine empirique, elle n'entre pas dans le jugement de l'impossibilité de l'existence d'une chose ou pas. Mais l'inexistence d'une chose ne signifie pas son impossibilité. Il est naturel qu'une contradiction soit permise à la lumière de l'incapacité de la doctrine empirique à prouver son impossibilité, et si la contradiction est permise, alors toute connaissance et toute science s'effondrent.
- 5- La doctrine rationaliste croit à l'établissement d'une relation causale dans la connaissance humaine entre certaines informations et d'autres. Quant à la doctrine empirique, elle ne peut prouver le principe de causalité et de nécessité existant entre deux phénomènes, mais plutôt prouver seulement deux phénomènes sans la relation ou le lien entre eux. Avec l'effondrement du principe de causalité, toutes les sciences naturelles s'effondrent également.¹⁵⁰
- 6- La doctrine rationaliste ne nie pas le rôle de l'expérience dans la science et la connaissance humaine et sa grande vertu, mais elle ne peut à elle seule remplir pleinement son rôle. Elle a plutôt besoin de propositions primaires et élémentaires comme principe de base. Al-Sadr dit : « Il est essentiel que le critère sur lequel repose notre « philosophie divine » soit reconnu. Et si après cela les empiristes tentent de nier cette norme pour annuler notre philosophie, ils sapent alors les fondements sur lesquels reposent les sciences naturelles, et sans lesquels les expériences sensorielles ne produisent rien. Au contraire, les problèmes empiriques qu'Al-Sadr considérait comme certaines questions inférées selon le stade déductif de la preuve inductive, car l'inférence est probabiliste, et donc elle est toujours déduite avec moins de certitude. »

La philosophie et l'approche rationaliste d'Al-Sadr sont cohérentes avec les données de la philosophie islamique, et comme ce dernier s'oppose à la doctrine empiriste dans ses écoles, il tire sa position de la dimension rationnelle de la philosophie islamique, qui est incluse dans la même orientation de l'intellect. Par cette position, Al-Sadr a pu révéler l'incapacité des sources empiriques à être les seules sources de la connaissance, en l'absence de concepts a priori.

Al-Sadr réfute la théorie rationaliste de deux manières¹⁵¹ :

- En analysant la perception par une analyse qui la renvoie entièrement aux sens, il rend la théorie des idées innées absolument injustifiée, car elle était basée sur la séparation de certaines significations du champ des sens. S'il était possible de ramener aux sens les divers champs de perception, il n'y aurait pas besoin de perceptions innées, et c'est le

¹⁵⁰ Al-Mana'i, *Madkhal Fi Falsafat Muhammad baqir Al-Sadr*, p.278-283

¹⁵¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.112

chemin que John Locke a pris pour répondre à Descartes et d'autres rationalistes, et que certains partisans du principe de l'antériorité des sens, tels que Barclay et David Hume, ont suivi.

- La deuxième voie est la méthode philosophique pour répondre aux perceptions innées en s'appuyant sur une règle : l'âme étant un élément simple, elle ne peut donc pas être une cause innée de nombreuses perceptions et idées complexes. Au contraire, l'existence de ce grand nombre de perceptions dans l'âme doit être due à de nombreux facteurs externes. Ce sont les organes sensoriels et les diverses sensations qui en sont à l'origine.

2- L'école « sensualiste »

John Locke est considéré comme l'un des représentants les plus éminents de l'école empiriste sensualiste. Il a sa propre vision de la théorie de la connaissance. John Locke divise la connaissance en : « La connaissance émotionnelle est la connaissance primaire et l'esprit n'a pas besoin de la dériver d'autre chose, la deuxième est la connaissance contemplative qui est la nécessité d'utiliser des informations antérieures pour l'obtenir, et la troisième est la connaissance qui naît de l'occurrence de nouvelles sensations avec d'autres déjà connues. »¹⁵²

John Locke a affirmé dans sa théorie de la connaissance que la perception est entièrement due au sens et à l'expérience, et que même la connaissance intuitive telle que le principe de non-contradiction et d'autres principes de base de la pensée humaine n'existait pas chez l'homme, sauf de cette façon. Et ce sens qui est la source principale de ces perceptions, n'a pas une valeur philosophique décisive dans la théorie de la connaissance — selon Locke — et le résultat naturel en est un doute absolu sur la valeur de toute connaissance humaine, car elle est en sa vérité et son noyau de base qu'une perception sensorielle acquise par l'expérience extérieure ou ésotérique.

Ainsi, il apparaît qu'il a diversifié la connaissance en trois parties, et la différenciation entre elles en termes de considération philosophique contredit les fondements qu'il a posés. Quant au rapport de la logique à l'expérience et au sens, la doctrine positiviste ne s'est pas contentée de dire que l'expérience et le sens sont la seule source de connaissance. Au contraire, il a poursuivi en déclarant qu'une proposition qui n'est pas soumise à

¹⁵² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.250

l'expérience sensorielle n'est pas impossible à prouver, et n'est pas un problème dans le domaine de la logique. Elle ne peut donc pas être décrite comme vraie ou fausse. Ainsi, la logique positiviste a rejeté les principes de la causalité et fourni une justification logique à cela considérant qu'il s'agissait d'une question vide et dénuée de sens. Al-Sadr pense que la raison du rejet du principe de causalité par la doctrine sensualiste réside dans sa structure cognitive basée sur le rejet de toute connaissance en dehors du champ des sens et de l'expérience, et c'est ce qu'Al-Sadr considérait comme l'un des inconvénients de l'école positiviste.

3- Doctrine empiriste ¹⁵³

Cette doctrine qui dit que l'expérience est la source première de toute connaissance humaine, et est basée sur cela sur le fait que lorsqu'une personne est dépourvue de toutes sortes d'expériences, elle ne connaît aucun des faits, aussi évidents soient-ils. Par conséquent, l'homme est né dépourvu de toute connaissance innée, et sa conscience et perception commencent avec le début de sa vie pratique, et sa connaissance s'étend et varie au fur et à mesure que ces expériences varient. Et ils considèrent l'expérience comme la seule base d'un jugement vrai et le recours à l'expérience, norme générale dans tous les domaines, y compris pour ces jugements que la doctrine rationaliste prétendait dériver d'idées *a priori*.

Déterminer la capacité de la pensée humaine dans les limites du champ empirique rend absurde toute recherche métaphysique ou étude de questions métaphysiques d'une part.

D'autre part, le progrès intellectuel de l'esprit humain commence d'une manière contraire à ce que croit la doctrine rationnelle, alors que la doctrine rationaliste croyait que la pensée passe toujours du général au particulier, les empiristes pensent qu'elle passe du particulier au général. » Des limites de l'expérience étroite aux lois et règles universelles, elle s'élève de la vérité partielle empirique à l'absolu, et ce qu'une personne possède de lois générales et de règles universelles n'est que le résultat d'expériences. Le résultat de cette élévation de l'induction des particuliers à la divulgation des faits objectifs généraux, la doctrine empirique dépend de la méthode inductive de raisonnement et de pensée, car

¹⁵³ Muhammad Baqir Al-Sadr dit à propos de la doctrine empirique : La doctrine empirique a un rôle important dans la science et la connaissance humaine et rend d'immenses services à l'humanité. L'expérience a permis de révéler les secrets de l'univers et des mystères de la nature, mais sans être en mesure de jouer seule ce grand rôle. En effet, car pour déduire un fait scientifique, elle doit appliquer les lois nécessaires, c'est-à-dire qu'elle doit être tirée à la lumière des connaissances primaires et élémentaires. L'expérience elle-même ne peut pas être la source première de la connaissance.

c'est une méthode d'ascension du partiel au total, et qu'elle rejette le principe d'inférence standard dans lequel la pensée procède du général au particulier.¹⁵⁴

Muhammad Baqir al-Sadr a indiqué qu'il existe une relation entre le marxisme et la doctrine empirique. Muhammad Baqir al-Sadr dit dans son livre *Falsafatuna — Notre philosophie* : « Et voici le texte dans lequel le marxisme affirme que la théorie ne peut être séparée de la pratique, d'où l'unité de la théorie et de la pratique : « Il est donc important de comprendre le sens de l'unité de la théorie et de la pratique et le sens de cela : celui qui néglige la théorie tombe dans la philosophie de la pratique et se comporte comme l'aveugle marche et patauge dans l'obscurité. Quant à celui qui néglige la pratique, il tombe dans la stagnation doctrinale et ne devient le propriétaire de plus aucune doctrine et le propriétaire d'arguments intellectuels creux. »¹⁵⁵ C'est ainsi que le marxisme « a souligné la place de l'expérience en tant que critère qui doit être appliqué à toute connaissance et théorie et la place de la pratique dans l'épistémologie du matérialisme dialectique. »¹⁵⁶

C'est ce qu'a dit Mao Zedong : « La première étape du processus d'acquisition des connaissances est le contact initial avec l'environnement extérieur « l'étape des sensations » et la deuxième étape consiste à collecter, coordonner et organiser les informations que nous obtenons des perceptions sensorielles « l'étape des concepts, des jugements et des conclusions ». En obtenant des informations suffisantes et complètes à partir de perceptions sensorielles « ni partielles ou incomplètes » et en faisant correspondre ces informations à la situation réelle, pas d'idées fausses. Ce n'est qu'à ce moment qu'il sera possible de formuler sur la base de ces informations un concept et une logique correcte. »¹⁵⁷

Al-Sadr dit à travers ce que les marxistes ont déclaré, qu'ils reconnaissent l'existence de deux étapes de la connaissance humaine. Pourtant le marxisme ne veut pas reconnaître l'existence d'une connaissance séparée de l'expérience, et c'est ce qu'il considérerait comme l'incohérence comme base sur laquelle le matérialisme dialectique est fondé. La position du marxisme par rapport à la philosophie est fondamentalement similaire à la position positiviste : elle rejette toute philosophie supérieure imposée aux sciences et qui n'en émane pas, car le marxisme est empirique, comme Al-Sadr le voit, dans sa logique et son outil de pensée avec une philosophie scientifique et un matérialisme dialectique.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.276

¹⁵⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.117-131

¹⁵⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.130-133

¹⁵⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.130-133

¹⁵⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, p.130-133

Il affirme que cette philosophie est basée sur les sciences naturelles et tire son crédit du développement scientifique dans divers domaines. Dans le domaine de la recherche scientifique, la théorie ne peut pas contredire les résultats qu'elle atteint, car cela signifie que la théorie a perdu les conditions les plus importantes de la recherche. La contradiction entre l'énoncé de la théorie et ses résultats signifie que cette théorie a perdu son sens, car le principe de non-contradiction est l'un des éléments les plus importants de la construction cognitive. Le principe de subjectivité est également l'un des principes de base importants des fondements scientifiques, et à ce stade, nous constatons que l'Imam al-Sadr s'est référé au matérialisme historique comme à une théorie qui contredisait les résultats auxquels il est parvenu. Ainsi, elle s'est jugée par elle-même, et il ne suffit pas à elle seule de se juger par contradiction dans le domaine de la méthode scientifique.¹⁵⁹

4- La critique par Al-Sadr des doctrines philosophiques de la rationalité et de l'empirisme :

1- Principes

Muhammad Baqir Al-Sadr a débattu avec les rationalistes et les empiristes.¹⁶⁰

Les deux points de vue se sont affrontés, chacun d'eux ayant exprimé son point de vue sur la logique rationnelle, et sa faisabilité.¹⁶¹ Le premier a présenté la positivité de la logique rationnelle avec cette fonction et qu'elle est une logique fertile et productive et qu'elle atteint de nouvelles connaissances. L'autre point de vue va dans un sens tout à fait opposé, puisqu'il revendique la stérilité de la logique rationnelle et son incapacité à générer de nouvelles connaissances, et s'il y a quelque chose à produire, sa production n'est rien de plus qu'être cyclique, c'est-à-dire basée sur le rôle recherché en logique. Cette logique était basée sur la première forme d'analogie et que la première forme ou la première base elle-même était basée sur ce rôle. La connaissance intellectuelle résultante dans son

¹⁵⁹ Le marxisme n'a pas construit sa pensée sur une base réaliste comme il est supposé dans la recherche scientifique, mais plutôt sur une base théorique : c'est-à-dire qu'il a construit sa théorie de la connaissance sur la base de ce qu'il avait d'idées, d'hypothèses ou de généralisation. Bien que le marxisme ait vu que les résultats qu'il a atteints n'étaient pas compatibles avec ses idées, il n'a pas essayé d'appliquer le résultat à sa théorie historique elle-même, mais a plutôt commencé à déclarer ses lois strictes comme des lois éternelles qui n'acceptent pas le changement et la modification. De même que le marxisme ne s'est pas soucié de répondre à la question sur les raisons de la contradiction entre sa théorie et ses résultats. S'il voulait y répondre, sa réponse serait que le matérialisme historique en tant que théorie spécifique a émergé à travers les relations sociales et économiques et découle des conditions objectives dans laquelle elle se développe.

¹⁶⁰ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.86

¹⁶¹ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.86

intégralité était basée sur ce rôle et ainsi tout ce qui est issu de la génération objective s'effondre.¹⁶²

2- La critique des deux méthodes

La réalité est que tant les rationalistes que les empiristes ont commis une erreur qui a eu les pires résultats. Les rationalistes qui appelaient la raison comme norme n'appliquaient pas seulement cette norme dans la pratique, mais l'exagéraient plutôt, limitant leurs recherches au domaine intellectuel. Ils ont assigné à l'esprit abstrait de leur fournir des faits et des informations, même dans des domaines qui ne sont pas de son droit.

Ainsi, ils ont perdu l'occasion de bénéficier de l'aide empirique, et des faits et résultats qui en découlent. Quant aux empiristes, ils ont eu tort de se diriger dans une direction complètement opposée en réaction à la tendance intellectuelle. Là où ils croyaient à l'expérience et à sa capacité à découvrir des faits et des secrets, ils pensaient qu'ils pouvaient se passer de l'esprit parce que c'est quelque chose que l'expérience n'a pas encore révélé. En conséquence, les rationalistes ont perdu l'énorme richesse empirique et les empiristes ont perdu la puissante richesse intellectuelle spirituelle.¹⁶³

Les conséquences de l'expérience ont également bougé et pris des dimensions sérieuses qui ont touché l'existence de l'entité philosophique, car la contradiction ne s'est pas limitée au champ cognitif et au rapport de contradiction entre la doctrine rationnelle et empirique, mais son impact s'est étendu au destin de la philosophie en tant qu'entité originale indépendante des sciences naturelles et expérimentales, et est largement liée à la manière de résoudre cette contradiction entre les deux doctrines.¹⁶⁴

La critique de la doctrine empirique et sensorielle est qu'ils ont limité la possibilité de la connaissance aux sens et à l'expérience, et ils sont tombés dans une contradiction claire quand ils ont nié la réalité considérant que les sens nous font connaître les choses telles que nous les ressentons et les voyons, non tels qu'elles sont.

Quant à l'existence des objets des sens en dehors du champ de notre conscience, il n'y a aucun moyen de la prouver. Les penseurs et les philosophes ont continué à essayer de mettre fin au conflit intellectuel sur la source de la connaissance qui restait centrée autour de sa source. Quelle est la source qui fournit la connaissance avec les sciences ?

¹⁶² Al-Ardibili, *Muhadarat Ta'sisia*, p.86

¹⁶³ Al-Sadr, Muhammas Baqir, *Risalatuna*, p.30

¹⁶⁴ Al-Sadr, Muhammas Baqir, *Falsafatuna*, p.30

L'approche rationaliste est allée considérer que l'esprit est lui-même à l'origine des connaissances et comprend les critères pour tester leur validité et leur objectivité. Dans le sens où il existe des informations auxquelles une personne croit et en lesquelles elle croit d'une manière antérieure à l'expérience, et ces informations sont à l'origine de la connaissance humaine. Al-Ardabili dit qu'il « faut souligner que l'intention des rationalistes est la préséance dans leur considération qu'il y a des principes intellectuels antérieurs à l'expérience »¹⁶⁵

Al-Sadr réfute cet argument en prenant pour exemple « le principe de non-contradiction ». C'est le principe selon lequel l'existence et la non-existence d'une chose s'excluent mutuellement; ce principe n'est pas inné, car il dépend de la perception du sens de l'existence, du sens de la non-existence, et le sens de l'unanimité.¹⁶⁶

كما في النص القرآني التالي ” وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ”¹⁶⁷

Quant à la seconde méthode, qui exclut l'esprit, lui enlève sa fonction principale dans la vie intellectuelle et la remplace par l'expérience, c'est-à-dire la doctrine empiriste, affirmant qu'elle est la seule base de tous les faits et conclusions auxquels l'homme peut parvenir, et que l'expérience est la base de la connaissance, elle a aboli par exemple le principe causalité, et réduit la connaissance à une simple reconnaissance des faits observés.¹⁶⁸

Mortada Motahari estime que les philosophes islamiques adoptent en général la méthode rationaliste. La théorie d'Aristote reconnaît que l'âme humaine à l'état d'enfance dispose de ses facultés en puissance et est une page vierge blanche sur laquelle rien n'a été écrit. La connaissance commence par la perception sensorielle des éléments particuliers, puis les perceptions intellectuelles générales. Et ils voient que toutes les conceptions rationnelles sont dépouillées par l'esprit, et dépouillées de significations sensorielles.¹⁶⁹

Roger Garaudy parle de la fontaine qui alimente le musulman en pensée en disant : « à la suite de la révélation coranique dans la connaissance islamique : le Coran est venu avec une nouvelle vision de Dieu et de l'univers et une loi d'action qui ne peut être retracée jusqu'à Philosophie grecque. »¹⁷⁰

¹⁶⁵ Al-Ardabili, *Muhadarat Ta'sisia*, p.60

¹⁶⁶ Al-Mana'i, *Madkhal Fi nadhariat Al-Ma'rifa fi Falsafat Al-Sadr*, p.281

¹⁶⁷ Sourate Al-Nahl, p.275, verset 78

¹⁶⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Risalatuna*, p.30

¹⁶⁹ Al-Mana'i, *Madkhal Fi nadhariat Al-Ma'rifa fi Falsafat Al-Sadr*, p.282

¹⁷⁰ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Moslimin*, p.10-11, Édition Al-Hadi, Tome 1, Beyrouth, 2004

Comme dit dans le texte coranique :

هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال
« مبين »¹⁷¹

Muhammad Baqir Al-Sadr a balayé le monde des théories sensorielles, intellectuelles et expérimentales qui ont jeté les bases de la pensée et de l'économie dans le monde, et il a pu, par le renouvellement de l'héritage islamique, le faire sortir de son ancien sommeil - en étudiant les origines des écoles musulmanes et les diviser en plusieurs étapes pour connaître les problèmes et les lacunes dans lesquels chaque étape s'est arrêtée.

Cette étape a nécessité le passage à une méthode intellectuelle moins riche et a fait de sa méthode philosophique une référence de comparaison aux côtés des autres méthodologies, ce qui a octroyé à l'Islam un certain dynamisme.¹⁷²

IV. L'école dialectique¹⁷³

Muhammad Baqir al-Sadr énonce que : « La doctrine qui est représentée dans le socialisme marxiste puis le communisme marxiste se distingue du système capitaliste en ce qu'elle se fonde sur une certaine philosophie matérialiste, qui adopte une approche particulière de la vie qui ne reconnaît pas tous les idéaux et valeurs moraux, et la justifie avec une explication qui n'a pas de place pour un Créateur au-dessus des limites de la nature, ni pour une récompense attendue au-delà de la vie matérielle. Cela contraste avec la démocratie capitaliste, bien qu'il s'agisse d'un système matérialiste, mais qui est construit sur une base philosophique spécifique. Le communisme matérialiste croit au lien entre l'enjeu réel de la vie et l'enjeu social la démocratie capitaliste n'y croyait pas ou n'essayait pas de l'expliquer. »

1- Le présupposé

Les fondements de l'école dialectique reposent sur l'hypothèse que la nature est une entité interconnectée, inséparable des autres choses dans l'univers, et en mouvement et changement continu, renouvellement et développement. Au contraire, le développement

¹⁷¹ Sourate Al-Jumu'a, verset 2

¹⁷² Aristote est considéré comme l'un des génies de la philosophie de la Grèce Antique et l'un des fondateur et pilier de la science de la logique en Occident

¹⁷³ La fonction de la science de la logique selon la logique d'Aristote est de passer d'une perception et d'une croyance connue à une perception de croyance inconnue. Sur cette base, cette logique nous montre comment passer d'une connaissance à une autre connaissance qu'Al-Sadr a défini comme la génération de connaissances basées sur la pensée humaine commençant par des préliminaires jusqu'à l'obtention de conclusions, qui seront eux-mêmes à l'origine d'autres conclusions.

et le changement se produisent de manière rapide et soudaine, et cela prend la forme d'une mutation d'un état à un autre, et il avance et monte dans son mouvement, passant d'un ancien état qualitatif à un nouvel état qualitatif. Cette contradiction interne en toutes choses est inhérente à la nature, et le conflit entre ces deux extrêmes est la lutte entre l'ancien et le nouveau, et la transformation du changement quantitatif en changement qualitatif.

La première loi : dans l'étude de l'existence, et la deuxième loi dans l'intégralité de la deuxième section de son livre *Al-Mantiq Fi Mabhath Al-Jawhâr*, et la troisième loi est la loi fondamentale dans laquelle Hegel a construit toute la structure de sa doctrine. Ce sont des tentatives de penseurs de la doctrine marxiste qui voulaient faire des lois dialectiques de vraies lois pour le développement de la nature. Cela s'applique aussi aux sciences naturelles.¹⁷⁴

Hegel¹⁷⁵ et Feuerbach sont considérés comme les plus éminents penseurs de la dialectique. Engels dit : « Ce que la dialectique a été exposée au soufisme aux mains de Hegel ne l'a nullement empêché d'être le premier à présenter les formes générales de son mouvement d'une manière globale et consciente. Il ajoute qu'il est nécessaire de découvrir le noyau rationnel sous la coquille mystique de la dialectique selon Hegel. »¹⁷⁶

Marx et Engels ont tous deux essayé dans les années 1850 de s'orienter vers les sciences naturelles en raison de leur désir d'établir la vision matérialiste dialectique sur un terrain solide, parce que le développement des sciences naturelles elles-mêmes dans les années soixante-dix de ce siècle a posé la nécessité d'une généralisation théorique et que le matérialisme dialectique est la seule vision scientifique qui repose entièrement sur la science, et trouve en elle un champ pour prouver sa validité. Les données des sciences naturelles à leur tour, ne peuvent recevoir une interprétation et un raisonnement théorique corrects qu'à la lumière de la dialectique matérialiste, essayant de bloquer certaines humeurs idéalistes et agnostiques que certains érudits appréciaient. »¹⁷⁷

¹⁷⁴ Jaber, Ali, *Nadhariat Al-Ma'rifa 'ind Al-Falasifa Al-Moslimin*, p.150-155

¹⁷⁵ De l'avis de la logique aristotélicienne, l'évidence inductive, après avoir obtenu par induction incomplète un grand nombre d'exemples, procède de ce principe rationnel et prend la forme standard de l'inférence. Il décide alors que le phénomène A et B ont été associés plusieurs fois au cours de l'induction, et chaque fois que deux phénomènes sont associés en abondance, l'un est une cause pour l'autre.

¹⁷⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Asos Al-Mantiqia lil Istiqra'*, p.6-7

¹⁷⁷ Al-Ardabili, Abdel-Ghani, *Bohouth Fi Ta'sis Lil-Mantiq Al-Dhati*, p.12

L'une des caractéristiques de la dialectique est «le caractère scientifique de sa philosophie et le rejet de toute forme de pensée métaphysique. Le champ scientifique général dans lequel cette philosophie évolue est la nature qui peut être soumise à l'expérience et au sens, et elle considère que l'industrie est la réfutation la plus forte de cette illusion philosophique avec le travail et l'expérience.»¹⁷⁸ Il n'appartient pas à cette philosophie de rechercher des questions métaphysiques, car son équilibre scientifique ne lui donne pas ces moyens. La violation par cette école de la doctrine rationnelle, de la doctrine du sophisme ou des écoles de déni et de doute qui ne sont pas basées sur les sciences, ou comme dans la doctrine intellectuelle qui est basée sur les sciences élémentaires ou la connaissance intellectuelle élémentaire.

Quand Al-Sadr discute des fondements sur lesquels se fonde le matérialisme dialectique et des résultats qu'il a obtenus sur l'existence d'un conflit entre la théorie de Darwin et le marxisme, Engels dit à propos de Darwin : Toute la théorie darwinienne de la lutte pour la survie n'est qu'un transfert de la théorie de Hobbes de la guerre de tous contre tous et la théorie économique de la bourgeoisie sur la concurrence ainsi que la théorie malthusienne de la population de la société à la nature vivante.¹⁷⁹

Quant aux penseurs capitalistes qui ont adopté la philosophie pragmatique¹⁸⁰, ils ont pu bénéficier des lois de la théorie de l'évolution de Darwin, de la survie du plus fort, ou de la théorie de l'évolution biologique. Ils ont trouvé dans ces théories ce qui est cohérent avec leurs aspirations pour expliquer la nature de la réalité sociale et les relations des forces dominantes qui travaillent à sa gestion et à son développement d'une part, et ce qui est cohérent avec la position vitale de l'Amérique en tant que puissance montante qui aspire et se prépare à la domination économique.

Selon les données d'Al-Sadr qui montraient qu'il avait un ensemble de contradictions illustrant un conflit entre les marxistes et Darwin, ce qu'Al-Sadr a appelé "une contradiction dans la pensée basée sur la croyance dans le principe de non-contradiction". Il a dit que premièrement la théorie de Darwin explique le développement de l'animal par des causes externes, et que les avantages obtenus par la forte génération de membres de l'espèce ne sont pas le résultat de la contradiction interne de son existence, mais plutôt

¹⁷⁸ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.91

¹⁷⁹ Al-Najaf, *madkhal Ila Al-Fikr Al-Kalami 'Ind Muhammad Baqir Al-Sadr*, p.134

¹⁸⁰ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p.91

des conditions objectives vécues par les individus forts qui leur ont fourni les éléments de force, et non la lutte interne dans leurs profondeurs, comme le supposent les marxistes. Deuxièmement : l'avantage que l'individu obtient en raison de causes externes ne bouge pas et ne grandit pas par contradiction interne, mais reste plutôt fixe et se transmet par hérédité, ainsi un simple changement se produit. Ainsi, les caractéristiques sont générées et continuent d'exister chez les enfants à travers l'hérédité, et ils sont statiques et fixes, et en les combinant, la forme la plus élevée de l'espèce est formée.

Troisièmement : La lutte des opposés de l'avis des marxistes exprime une lutte entre deux contraires qui conduit à leur unification dans un troisième composé. Quant au conflit dans la théorie de Darwin, il ne conduit pas à l'unification des contraires dans un composé supérieur, mais conduit plutôt à l'anéantissement de l'un des deux opposés et à la survie de l'autre, ce qui signifie qu'il ne produit pas un nouveau composé dans lequel les faibles sont unis et les puissants.

Quatrièmement : L'interaction que Darwin a identifiée entre l'être vivant et la nature ne garantit pas toujours l'intégrité de l'être vivant vu par Al-Sadr. Au contraire, à cause de cela, il perd une partie de sa perfection, et il reprend l'exemple donné par Darwin d'animaux qui ont été forcés de vivre dans des grottes et ont quitté la vie de la lumière pendant longtemps, de sorte qu'ils sont devenus aveugles — selon l'opinion de Darwin.

Al-Sadr critique la dialectique marxiste du mouvement interne à la matière. « La dialectique prétend que les choses résultent d'un mouvement dans la matière, et que le mouvement de la matière est auto-généré de la matière elle-même, considérant qu'elle contient des contradictions. Testons cette interprétation dialectique en l'appliquant aux faits scientifiques que nous avons déjà connus sur le monde, pour voir quel sera le résultat. » Engels est parti de son idée centrale du « mouvement de la matière » au mouvement mécanique, au physique, puis chimique, et après ces formes de mouvement vient le rôle du mouvement social. Engels organise les sciences naturelles de la mécanique à la physique, la chimie et la biologie, et ici Engels affirme que tout comme une forme de mouvement se développe à partir d'une autre, les différentes sciences, en tant que reflet de ces formes, doivent se succéder Engels affirme que la forme inférieure du mouvement

est transmise par le saut dialectique à la forme supérieure, et ainsi les formes supérieures du mouvement incluent leurs formes inférieures, mais elles n'y retournent pas.¹⁸¹

2- Critique du concept dialectique de mouvement

Muhammad Baqir al-Sadr critique la conception dialectique du mouvement. Le but du marxisme est d'appliquer la loi de contradiction, un principe qui régit toute existence sur la loi du mouvement en supposant que le confinement du mouvement sur la force et l'action est une couleur de contradiction, et que le corps développé contient la chose et ses opposés, et que le conflit entre les deux extrêmes — qui génère le mouvement. Le mouvement émane de l'intérieur de la chose en mouvement et n'a pas besoin d'une cause extérieure, et ce dicton n'est pas correct — selon l'opinion d'Al-Sadr — car la présence de deux degrés de mouvement en fait Al-Sadr pose la problématique suivante : le mouvement implique-t-il le changement des degrés de la chose en mouvement ou non ? S'il n'y a pas de renouveau et de changement en lui, ce n'est pas un mouvement, mais plutôt une stagnation de la stabilité, et s'il y a du renouveau et du changement en lui, pourquoi ce renouveau si toutes les contradictions existent déjà en même temps et qu'il n'y a pas de contradiction entre eux ?

L'analyse la plus simple du mouvement prouve qu'elle est une manifestation de l'opposition et de l'impossibilité de rencontrer des contradictions, et la prétendue contradiction en mouvement n'est due qu'à un manque de compréhension correcte de l'entrelacement de la force et de l'action dans le domaine du mouvement. Elle n'est pas le produit d'un conflit entre des contradictions au sein d'une chose en mouvement, mais plutôt une sortie graduelle de la force à l'action.¹⁸² Nous nous limiterons à un exemple de la discussion d'Al-Sadr sur cette évidence, car c'est une discussion qui nous éloigne des nécessités de la recherche dans le domaine économique. Les marxistes ont dit que le mouvement est une contradiction, donc quand rien ne se passe, il n'y a pas de contradiction. Par contre, quand il n'y a pas de contradiction, il ne se passe rien, et la chose qui n'est pas contradictoire en soi est statique et immobile.

Al-Sadr dit : « L'évolution et le mouvement ne contredisent pas le principe de non-contradiction, et la croyance qu'il y a une contradiction entre eux est due à la

¹⁸¹ Al-Amili, Al-Madrasa Al-Fekria, p.88

¹⁸² Abou Gharif, Muhammad Baqir Al-Sadr wa Dawrohou Fi al-Syasa Al-'Iraqia, p.62

considération de la force et de l'action comme des contraires. Le mouvement à tous les degrés est affirmé par l'action et nié par la force. Lorsqu'un organisme vivant se développe dans l'œuf jusqu'à devenir un poussin, puis une poule, ce développement ne veut pas dire que l'œuf n'était pas dans sa première phase en fait un œuf, mais c'est en fait un œuf, et une poule en puissance. Ce qui signifie qu'il peut devenir une poule. La société à l'intérieur de l'œuf est la possibilité de la poule, et la réalité de l'œuf n'est pas la réalité de l'œuf et de la poule ensemble, de sorte que la contradiction se produit. »¹⁸³

Dans la continuité de ce qui précède, quel est l'objectif politique du motif du développement de la société ? Les philosophes marxistes voient que le changement quantitatif graduel qui se produit dans la matière conduit à un changement qualitatif soudain, ce qui signifie que les changements quantitatifs atteignent un certain degré dans lequel la matière est transformée d'un seul coup d'un état à un autre. Ils voient que le mouvement de la matière est toujours intégratif et ascendant, et non un mouvement circulaire dans lequel la matière revient au point de départ. Muhammad Baqir al-Sadr a posé le problème de l'objectif politique qui a dicté aux marxistes de mettre cette loi en place ?

Al-Sadr dit qu'après que les marxistes aient adopté la théorie d'une révolution sociale menant du pouvoir du capitalisme au pouvoir de la classe ouvrière, ils ont recherché les fondements philosophiques à cette révolution et n'ont pas trouvé la réponse dans les lois du mouvement et contradiction. Ces deux lois nécessitent que la société évolue à cause des contradictions qu'elle présente, mais elles ne déterminent pas la nature de ce développement et ne l'empêchent pas de s'opérer de manière discontinue. Or dans l'énoncé marxiste, la révolution n'est plus seulement possible, mais est à nouveau nécessaire et inévitable. Elle se transforme en une nouvelle forme dans laquelle la classe sociale auparavant dominante cède la place à la domination de la classe sociale opposée.¹⁸⁴

3- L'exemple de « l'eau »

¹⁸³ Abou Gharif, Muhammad Baqir Al-Sadr wa Dawrohou Fi al-Syasa Al-'Iraqia, p.63

¹⁸⁴ Abou Gharif, Muhammad Baqir Al-Sadr wa Dawrohou Fi al-Syasa Al-'Iraqia, p.64

Nous allons étudier les observations de Muhammad Baqir al-Sadr sur les exemples du marxisme dans la validité de la théorie des sauts historiques, à laquelle Engels tenait dans sa dialectique de la nature à travers un exemple : l'exemple de l'eau.

4- La transformation de l'eau en gaz est due à des causes externes

Le mouvement évolutif de l'eau n'est pas le résultat de contradictions dans le contenu interne de l'eau. S'il n'y avait pas le mouvement externe, l'eau resterait de l'eau et ne se transformerait pas en gaz. Si nous considérons que la loi régissant la révolution sociale est la même selon laquelle la révolution forcée dans l'eau a lieu, le résultat est le contraire de ce que veut le marxisme parce que la révolution dans la société sera le résultat de facteurs externes, et non de contradictions dans le système même. En conséquence, le caractère d'inévitabilité et de nécessité cesse si les facteurs externes ne sont pas complets. De même qu'il est possible de maintenir l'état d'écoulement de l'eau avec ses dimensions à partir des facteurs d'évaporation et de congélation, l'ordre social peut aussi être préservé en s'éloignant des facteurs externes qui conduisent à son changement.¹⁸⁵

5- L'évolution peut être circulaire

Le mouvement évolutif de l'eau n'est pas un mouvement ascendant, mais plutôt un mouvement circulaire. L'eau passe de liquide à vapeur, puis la vapeur revient comme elle était sans continuer à monter. Si ce mouvement est considéré comme contradictoire, cela signifie qu'il n'est pas nécessaire pour que le mouvement soit toujours ascendant. Il n'est pas non plus inévitable que le développement décroissant dans les domaines de la nature et de la société soit intégratif et progressif.

6- La transformation de l'eau en gaz ou en vapeur n'est pas une transformation de quantité en qualité.

« Cela ne s'applique pas à l'exemple de l'eau qui a été discuté par le matérialisme dialectique dans sa transformation en gaz ou en glace. Le marxisme considérait la chaleur comme une quantité, et le gaz ou la glace comme une qualité, et décida que la quantité dans l'exemple se transformait en une qualité, mais ce concept n'a pas de bases correctes. Al-Sadr estime que l'expression quantitative de la chaleur que la science utilise lorsqu'elle dit que la température de l'eau est de 100 °C ne représente pas la réalité de la chaleur,

¹⁸⁵ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.349

mais plutôt une méthode scientifique pour réduire les phénomènes naturels à des quantités faciles à contrôler et à déterminer : du point de vue scientifique, il n'y a que des quantités dans l'exemple qui se transforment les unes en autres. Quant au point de vue sensoriel, c'est-à-dire notre concept qui est suggéré par notre sens de la chaleur lorsque nous plongeons nos mains dans l'eau et notre sens du gaz lorsque nous voyons l'eau se transformer en vapeur, alors la chaleur est un état qualitatif, c'est donc la qualité — pas la quantité — c'est ce qui se transforme.¹⁸⁶»¹⁸⁷

L'eau, par sa chaleur et son évaporation, ne peut pas être un exemple de transformation de la quantité en qualité, à moins que nous ne considérions la chaleur d'un point de vue scientifique et l'état gazeux d'un point de vue sensoriel. Les physiciens croyaient à la nécessité du caractère physique du monde extérieur, et disaient que tout dans l'univers se compose de petites parties qui n'acceptent pas le changement ou la division, à savoir les atomes. Cependant, de récentes découvertes scientifiques dans le domaine de la physique ont démontré l'erreur du concept matériel et prouvé que l'atome est divisible, car il est composé de parties plus petites, dont des électrons, des protons et des neutrons. Il a également été prouvé que la matière est en fait un état d'énergie condensé, et que la loi de conservation de la matière qui dit [que la matière ne périt pas] n'est pas vraie.

Il est devenu possible de décomposer l'atome en énergie, perdant ainsi son caractère physique, comme l'eau qui se compose d'oxygène et hydrogène. Il est devenu clair pour les physiciens que le concept matériel du monde contredit la science et les preuves empiriques, alors certains d'entre eux se sont tournés vers l'idéalisme niant l'existence extérieure. Vu que la science a montré l'erreur du concept matérialiste du monde, ils disent que c'est la preuve que les atomes ou les unités de base de la matière ne sont rien d'autre que des images mentales qui reflètent une existence réelle en dehors de l'esprit.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Jaafari, Muhammad Taqi, *Tahlil Naqdi Li Nadhariat David Hume*, p.29

¹⁸⁷ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.351

¹⁸⁸ Si le principe de causalité était un principe scientifique basé sur des expériences et des observations dans le domaine de la physique ordinaire, il serait sujet à l'expérimentation dans sa démonstration et sa généralité. Si nous n'en obtenons pas d'applications claires dans les domaines de la physique atomique, et n'explorons pas un système déterministe basé sur le principe de causalité et ses lois, alors nous serions en droit de douter de la valeur du principe. Cependant, l'application du principe de causalité dans les domaines ordinaires de la physique et la croyance en la causalité en tant que système général de l'univers en eux ne sont pas des preuves purement empiriques, le principe de causalité est un principe nécessaire au-dessus de l'expérience. Et ce que les microphysiciens ont réalisé en termes de tentatives de manquer le principe de la causalité ne signifie pas qu'ils possédaient la preuve scientifique par l'échec de l'expérience, mais c'est plus le manque de capacités scientifiques expérimentales. Le principe de causalité n'a rien à voir avec cela, il reste un principe nécessaire au-dessus de l'expérience

Selon les marxistes, l'évolution se produit à cause des contradictions internes d'une chose sans l'intervention d'une cause externe, les changements quantitatifs doivent conduire à des changements qualitatifs et l'évolution procède toujours de manière ascendante, et non par un mouvement circulaire. Les marxistes ont également avancé un ensemble de preuves résumées comme suit :

Première preuve : la pensée est un reflet de la réalité extérieure. Et puisque la réalité extérieure change, la pensée doit aussi changer, et par conséquent il n'y a pas de faits absolus et fixes dans la pensée humaine. Les faits sont toujours relatifs, et ce qui est vrai à un moment est faux à un autre, et cette relativité et ces évolutions de la réalité sont le reflet des évolutions de la réalité que nous représentons dans nos pensées.

Al-Sadr dit à propos de ces arguments : « Il ne fait aucun doute que la pensée dépeint la réalité objective, mais cela ne signifie pas que le mouvement de cette réalité se reflète dans la pensée, donc elle se déplace et grandit en fonction d'elle, pour deux preuves. La première évidence est le monde naturel qui contient des lois générales fixes, et c'est ce qui n'est pas nié par même ceux qui expliquent le mouvement de la pensée et son développement. Ils admettent qu'il existe des lois qui régissent la nature d'une manière fixe, y compris la loi du mouvement, et par conséquent s'ils considèrent la loi du mouvement comme étant fixe, ils reconnaissent alors l'existence d'une idée fixe qui ne subit pas de changement. Et s'ils disent que cette loi est variable, alors cela signifie que le mouvement n'est pas permanent, et qu'il peut changer en devenant fixe. Ainsi les faits sont fixés après qu'ils se soient déplacés et développés, et c'est une reconnaissance de l'existence de la vérité immuable.

La deuxième preuve : cette perception ne reflète pas les caractéristiques réalistes de la nature, car l'image mentale prise de la chose diffère de la réalité de la chose extérieure dans l'existence et les caractéristiques. L'idée scientifique précise que le scientifique se fait du microbe, de sa composition et de ses interactions avec le corps humain n'a pas les caractéristiques du microbe externe, et elle ne peut pas avoir le même effet, et il devient donc clair que les propriétés de la réalité objective ne se trouvent pas dans l'idée qui en est tirée. L'une de ces propriétés est le mouvement, car c'est l'une des propriétés de la matière et de ses lois fixes, mais on ne la trouve pas dans l'image mentale prise de la

matière et de la nature. Cela ne veut pas dire que si nous formons une compréhension de la nature à l'une de ses étapes, nous figeons nos pensées.¹⁸⁹

Muhammad Baqir al-Sadr attribue toutes ces variations et développements à des facteurs naturels extérieurs au contenu subjectif de la matière. Ces facteurs se succèdent jusqu'à ce qu'à la fin de l'analyse philosophique, ils atteignent un principe au-delà de la nature, non à la matière elle-même, et le résultat en est « l'unité de la matière originelle du monde », que la science a démontrée en termes de variations, évolutions et tendances diverses. La science a montré qu'elle est accidentelle et non subjective, en revanche, elle révèle le secret de l'enjeu philosophique et explique : La cause suprême de toutes ces variations, évolutions et tendances n'est pas due à la matière, mais à une cause au-delà des limites de la nature desquelles découlent les facteurs naturels externes qui œuvrent pour diversifier la matière et déterminer ses orientations.

La deuxième preuve marxiste : la perception est un phénomène de la nature et un haut produit de la matière. Elle est régie par les mêmes lois qui contrôlent la nature, donc elle bouge et grandit à mesure que tous les phénomènes de la nature grandissent. La première preuve était de prouver l'existence du mouvement dans la pensée en étant le reflet de la réalité en mouvement.

Quant à cette preuve, elle prouve le mouvement dans la pensée, car elle fait partie de la nature qui est régie par la loi du mouvement. L'idée est dynamique et évolutive parce qu'elle reflète non seulement une réalité en évolution, mais aussi parce qu'elle fait elle-même partie du monde développé.

Al-Sadr dit avec quelques observations concernant cette preuve : elle est basée sur l'interprétation matérialiste de la perception qui impose sa participation avec la nature dans toutes ses lois, y compris la loi du mouvement, mais nous avons clarifié dans la recherche « la vérité de la perception » que la pensée n'est pas un phénomène matériel. Al-Sadr se demande : l'interprétation matérialiste de la pensée appartient-elle aux idées des marxistes qui croient en cette preuve du mouvement et développement de la pensée, ou inclut-elle aussi d'autres idées ?

¹⁸⁹ Des tentatives ont été menées pour remplacer la causalité déterministe par les soi-disant relations d'incertitude ou lois de probabilité préconisées par Heisenberg, qui était catégorique sur le fait que les sciences naturelles, telles que les sciences humaines, ne pouvaient pas prédire avec certitude en regardant l'élément simple, mais que tous ils pouvaient faire était de formuler une probabilité.

Si elle contient toutes les idées, les marxistes n'auraient pas le droit d'accuser ceux qui les opposent, comme les croyants, de stagnation intellectuelle, et de considérer leurs idées seules comme étant développées.¹⁹⁰

La troisième preuve marxiste : l'affirmation du marxisme selon laquelle le développement et l'intégration scientifiques sont la preuve du développement de la pensée, et que l'histoire de la science est l'histoire du mouvement et de la croissance de la pensée humaine. Mais la réalité dit que le développement scientifique ne signifie pas que l'idée de science grandit et se développe, mais signifie plutôt que les faits scientifiques augmentent et se multiplient. Les philosophes musulmans s'accordent, avec d'autres, sur l'existence de développements dans la connaissance humaine — et les étapes susmentionnées de la pensée humaine n'en sont que la preuve — bien qu'ils diffèrent avec certains philosophes dans la réalité de ce développement. Le concept musulman du développement de la connaissance se résume dans le fait que l'information humaine se multiplie et augmente avec le temps, mais le marxisme a proposé une autre conception du développement de la connaissance. Une seule idée grandit et se développe dans l'esprit, ce qui signifie que les images mentales que vous prenez d'une réalité externe spécifique ne restent pas figées telles qu'elles sont, mais sont sujettes au changement.

Al-Sadr considère que les marxistes ont développé le concept du mouvement de la matière parce qu'ils croyaient que la loi du mouvement s'applique au monde extérieur et à la pensée humaine de la même manière. De même que la réalité extérieure de la matière se développe, de même les faits et les perceptions sont soumis aux mêmes lois de développement et de croissance. Par conséquent, il n'y a pas de faits absolus et fixes dans le domaine de la pensée, mais plutôt la croyance en des vérités absolues conduit à dire de la statique et de l'immobilité de la nature.

Quant aux philosophes musulmans, ils voient la loi du mouvement comme applicable au monde de la matière et de la nature uniquement, et n'incluent pas la pensée et la connaissance. La croissance de la connaissance signifie l'augmentation et la multiplication de l'information, et non l'idée prise d'une réalité spécifique qui grandit et se développe en quelque chose d'autre. Et ils croient que la stabilité des idées ne nécessite pas l'affirmation de l'inertie de la nature, et que la croyance que l'existence extérieure est en mouvement et en devenir continu ne conduit pas à l'affirmation du changement d'idées et au rejet des faits absolus.

¹⁹⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, Falsafatuna, p.359

Al-Sadr dit : « Si nous regardons une chose en mouvement à l'extérieur et la prenons en photo au début de son mouvement, puis fermons les yeux, la photo prise ne peut pas grandir et changer. Chaque photo à chaque étape du mouvement représente l'instant précis du mouvement global de la chose.¹⁹¹ »¹⁹²

Al-Sadr est entré dans un débat large et complexe avec le marxisme, détaillant chacune des lois adoptées par le marxisme. Al-Sadr est parvenu à des conclusions sur les faits scientifiques :

- 1- Il y a une vérité commune à toutes les créatures du monde, et cette vérité apparaît sous différentes formes.
- 2- Les propriétés de tous les composés matériels sont accidentelles. La propriété du silane n'est pas intrinsèque à l'eau, mais plutôt une caractéristique transversale, car l'eau est un composé des deux éléments « oxygène – hydrogène » et ces deux éléments peuvent être séparés et retourner à leur état gazeux. Ainsi, le caractère de l'eau disparaît complètement : les qualités subjectives qu'on peut enlever à une chose ne lui sont pas subjectives.
- 3- Les propriétés des éléments ne sont pas non plus intrinsèques à la possibilité de transformer certains éléments naturellement ou artificiellement. Le caractère du plomb, du cuivre ou de l'oxygène par exemple n'est pas intrinsèque aux matériaux qui le composent, en raison de la possibilité de les remplacer par d'autres éléments.
- 4- La qualité matérielle elle-même est accidentelle, car c'est une forme d'énergie et ne lui est pas subjective, car nous pouvons la remplacer par une autre forme, de sorte que la matière se transforme en énergie.

Par conséquent, lorsque Muhammad Baqir al-Sadr a présenté sa thèse sur les fondements logiques de l'induction, il a dit qu'il s'agissait d'une nouvelle étude de l'induction, car elle vise à découvrir la base logique commune pour les sciences naturelles et la croyance en Dieu. Cela est considéré comme une percée dans la pensée humaine, car la foi est inséparable de la science. Al-Amili dit : « Soit il rejette l'inférence scientifique dans son ensemble, tout comme il n'accepte pas la foi en Dieu, il ne doit pas accepter les résultats

¹⁹¹ Jaafari, Muhammad Taqi, *Tahlil Naqdi Li Nadhariat David Hume*, p.29-45

¹⁹² Le philosophe iranien Nasir Khosrow dit à propos de l'apparence intérieure et de la face intérieure dans une approche qualitative de la législation islamique : la législation islamique est l'apparence extérieure de la vérité, et la vérité représente le sens interne et ésotérique de la loi. L'apparence extérieure est en constante évolution avec les époques. L'aspect interne est une énergie divine qui n'est pas sujette au changement et la transformation.

des sciences naturelles également dans tous les domaines et sciences, soit il accepte l'inférence scientifique et donne l'inférence inductive sur la preuve du faiseur le même résultat qu'il donne à l'inférence scientifique. »¹⁹³

Le penseur al-Amili attribue cela à une contradiction, parce que la pensée islamique, qui est basée sur la croyance dans le monde de l'invisible et le monde au-delà de la matière, ne peut pas croire à la validité des sciences naturelles comme l'Occident croit en elles. Le monde de l'invisible et le monde au-delà de la matière sont basés sur une seule base logique, soit nous les acceptons ensemble, soit nous les rejetons tous les deux. Quant à ce que la science moderne a fait, elle accepte les résultats des sciences naturelles et nie la croyance en Dieu et un monde au-delà de la matière.¹⁹⁴

8- Le scepticisme métaphysique moderne.

Al-Sadr s'est concentré sur les tendances les plus importantes de l'école du scepticisme moderne :¹⁹⁵

- Le comportementalisme : qui a tiré du comportement de l'être vivant et de ses mouvements corporels — qui ne peuvent pas être soumis au sens et à l'expérience scientifiques en tant que sujet de psychologie sans reconnaître l'esprit et le sentiment qui se cachent derrière lui. Cette tendance conduit donc inévitablement à une attitude négative envers la valeur de la connaissance et à une méconnaissance de sa valeur objective.
- Doctrine psychanalytique de Freud : Le comportement dans la théorie de Freud dépend des éléments émotionnels qui sont l'ensemble des pensées, émotions et désirs que nous ressentons dans nos âmes, et de l'inconscient dans l'esprit, qui sont nos désirs et instincts stockés.
- Le matérialisme historique distinct de la vision marxiste de l'histoire, de la société et de l'économie, le liant à la connaissance humaine en général, à la situation économique et

¹⁹³ Jaafari, Muhammad Taqi, *Tahlil Naqdi Li Nadhariat David Hume*, p.29-45

¹⁹⁴ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.359

¹⁹⁵ Dialectique : Méthode spécifique de recherche selon la logique classique et une méthode de débat dans laquelle les contradictions intellectuelles et les points de vue opposés sont présentés en vue de révéler les faiblesses de l'adversaire. Elle est divisée en école dialectique classique et moderne.

à sa vision de la pensée humaine comme reflet mental des conditions économiques et des relations qui en résultent.

- L'une des caractéristiques du matérialisme historique dans le concept marxiste est que la force qui détermine les caractéristiques de la société et la nature du système social et le développement de la société d'un système à un autre est la méthode d'obtention des moyens de vie nécessaires pour l'existence humaine, la méthode de production des valeurs matérielles, telles que la nourriture, les vêtements, le combustible et le logement, les outils de production. Dans le but d'obtenir ces valeurs, le matérialisme doit être développé par les gens, ce qui les oblige à acquérir et à utiliser les instruments de production qui produisent toutes ces valeurs matérielles. Staline dit : « Le matérialisme historique considère que le développement de la société est avant tout l'histoire du développement de la production, c'est-à-dire que l'histoire du développement social est en même temps l'histoire des producteurs des valeurs matérielles. Par conséquent, la clé de l'étude des lois de l'histoire est que nous ne devons pas les chercher dans l'esprit des gens, leurs opinions ou les opinions de la société, mais plutôt dans le mode de production pratiqué par la société à n'importe quelle période historique et dans la vie économique. »¹⁹⁶

Par conséquent, la tâche principale de la science de l'histoire est d'étudier et de révéler les lois de la production, les lois du développement des forces productives, les rapports de production et les lois du développement de la société économique. Par conséquent, la production change et se développe en fonction du changement et du développement des instruments de production. Les forces de production changent et se développent en fonction de ce changement. Les rapports de production changent aussi. Al-Sadr a passé en revue les étapes de développement des moyens de production auxquels Staline a fait référence dans son livre *Le matérialisme historique* et comment l'homme est obligé de lutter contre la nature afin de subvenir à ses besoins.

Cette lutte nécessite certains outils et une certaine force à travers lesquels il peut soumettre la nature, jusqu'à ce que les moyens de production aient atteint le stade de génération d'énergie dans leur développement. Le marxisme considérerait que ces moyens sont ceux qui génèrent le mouvement historique en fonction de son développement et de ses contradictions. Par conséquent, chaque étape historique de l'histoire humaine a son

¹⁹⁶ Staline, Joseph, *Le matérialisme dialectique et matérialisme historique*, p.5

propre mode de production, selon le type de forces productives et le degré de leur croissance et de leur développement.¹⁹⁷

Le matérialisme marxiste a présenté un ensemble de preuves de la validité de son affirmation selon laquelle le matérialisme historique est basé sur l'économie en tant que facteur moteur du concept d'histoire à travers le statut social de chaque société, sur un ensemble de preuves : preuves philosophiques, preuves psychologiques et preuves scientifiques. À travers ces preuves, il a touché à tous les fondements et lois sur lesquels repose la dialectique, par exemple le mouvement et le développement, qui est l'objet de toutes les variables.¹⁹⁸

- Al-Sadr accordait une importance à de nombreux facteurs pour étudier le mouvement de l'histoire et pas seulement le facteur économique comme la force motrice de l'histoire comme dans le marxisme. Il estime que la situation économique de chaque société ne détermine pas à elle seule ses conditions sociales, politiques, religieuses, intellectuelles et d'autres phénomènes sociaux. Il dit dans *Iqtisadûna* : « Le matérialisme historique est une manière particulière d'expliquer l'histoire et la société à travers un seul facteur. »¹⁹⁹ Al-Sadr a considéré que le matérialisme historique n'était pas le seul à expliquer l'histoire et la société à travers un seul facteur au motif que ce facteur occupe la position principale dans les processus de l'histoire et qu'ils interprètent les autres facteurs comme des effets secondaires et suivent le facteur principal dans son existence, sa prolongation, ses fluctuations et sa continuité. De nombreuses théories ont émergé qui expliquent l'existence avec un seul facteur.

D'autres ont adopté le concept géographique de l'histoire qui considère le facteur géographique et naturel comme la base de l'histoire des nations et des peuples, y compris ce à quoi sont allés les psychologues. Parmi ces derniers, certains ont déclaré que l'instinct est le véritable secret des diverses activités humaines qui composent l'histoire et la société, et de même pour le matérialisme historique qui a adopté le facteur économique comme moteur des conditions politiques, religieuses, sociales et intellectuelles. Al-Sadr a prouvé que les moyens de production ne sont pas statiques, mais qu'ils se développent et changent également avec le temps, alors quelle est la raison plus profonde qui les développe ?

¹⁹⁷ Al-Sadr, *Falsafatuna*, p.70

¹⁹⁸ Engels, *Dialectique de la nature*, p.59-63

¹⁹⁹ Engels, *Dialectique de la nature*, p.59-63

Si les forces productives sont celles qui se développent, comme disait le marxisme, et selon ce développement, la société se développe, et à travers la pratique de l'homme, les idées et les connaissances contemplatives sont constamment générées et développées dans son esprit, et lorsque l'homme acquiert ces connaissances et idées contemplatives par l'exercice des forces productives naturelles, ces idées et connaissances scientifiques deviennent une force auprès de laquelle il demande de l'aide. Elle permet à l'homme de trouver de nouveaux moyens et de constamment renouveler et développer la force productive, de sorte que le mouvement devienne circulaire. Al-Sadr demande : qu'est-ce qui empêche le marxisme de suivre la même méthode dans la situation sociale, de sorte que la situation sociale devienne poussière de l'expérience sociale que l'homme éprouve lors de ses relations avec d'autres individus.

Il passe également par son expérience naturelle avec les forces productives au cours des processus de production, de même que les idées contemplatives grandissent et s'intègrent chez l'homme à la lumière de l'expérience naturelle, puis affectent à leur tour leur développement et leur renouvellement. La conscience scientifique de l'univers par l'homme ne cesse de croître et de se développer à travers l'expérience sociale, et à cause de cela l'expérience sociale elle-même et ses relations dominantes se développent. Sur cette base, il n'y a aucune objection d'un point de vue philosophique qui empêche le marxisme d'expliquer la situation sociale par des avis scientifiques. Ensuite, les vues scientifiques et leur développement sont expliqués par l'expérience sociale représentée dans les conditions politiques et économiques.²⁰⁰

Toute la pensée occidentale est considérée comme une extension de la philosophie de Hegel. La philosophie historique, telle qu'elle se manifeste chez Hegel, se heurte à la philosophie positiviste.

Elle est confrontée à plusieurs obstacles dans sa théorisation de la philosophie de l'histoire :

- 1- La dialectique se détruit d'elle-même, car quel principe transcende la théorie de Hegel, de Marx ou d'autres dialectiques, c'est-à-dire n'est pas également soumise à la méthode

²⁰⁰ Hegel (1834-1919), un grand naturaliste allemand, contemporain d'Auguste Comte et de Feuerbach. Il appartient à l'école positiviste et est célèbre pour la loi des trois états. Selon cette loi, l'humanité passe par trois états et la pensée humaine passe à travers trois étapes : l'état théologique, l'état métaphysique, et enfin l'état positif ou scientifique. C'est un partisan de Darwin qui combat l'idéalisme et l'agnosticisme. Il est considéré comme l'un des représentants du matérialisme des sciences naturelles et essaie d'aborder ces sciences loin de la philosophie, puisqu'il travaillait à transposer la loi de Darwin (la lutte pour vie) au domaine social.

dialectique, puisque toute thèse appelle son contraire ? Comment le philosophe a-t-il pu formuler sa théorie de l'histoire ? Quelle est sa place dans l'histoire ? Le philosophe n'est-il pas — à son tour — un phénomène historique ?

- 2- La première question philosophique est la métaphysique. La recherche sur la structure de la matière ainsi que le calcul des probabilités, l'étude de la cellule, le concept de causalité et de révolution appartiennent au domaine de l'étude métaphysique. En tant que position philosophique, le positivisme rejette la philosophie, rejette l'absolu au nom du relatif, et le général ou le total au nom du particulier.
- 3- Al-Sadr dit, critiquant le matérialisme historique : « La religion est le seul cadre dans lequel un problème social peut trouver sa solution, car la solution dépend de la conciliation des motifs personnels avec les intérêts sociaux généraux. C'est cette conciliation que la religion peut présenter en tant qu'énergie spirituelle qui crée dans la pensée humaine une nouvelle vision de ses intérêts et un concept de profit et de perte supérieur à nos concepts commerciaux. »²⁰¹

En plus de ce qui précède, nous concluons qu'il existe une différence fondamentale entre Al-Sadr, Hegel et Marx concernant la relation de l'homme à l'histoire. Si ces deux philosophes nient l'homme comme sujet conscient et responsable, Hegel intègre l'individu dans le tout et Marx intègre et dissout l'individu dans la société et dissout la société dans le mouvement de l'histoire qui se meut selon le type de moyen de production. Al-Sadr met l'accent sur le « moi », libre et actif orienté vers le mouvement de l'histoire et affecté en même temps par le mouvement de l'histoire. Al-Sadr a formulé sa position sur la base de concepts coraniques tels que l'intervention humaine dans le processus de changement.

Les philosophies occidentales voient que la solution aux problèmes humains est de l'ordre politique, la disparition de l'État selon Marx et la suprématie de la démocratie libérale selon les capitalistes avec la propagation et la généralisation de la société de consommation. Quant à Al-Sadr, il ne voit pas que la solution réside dans l'aspect politique ou l'aspect économique et ne les considère que comme des moyens. La solution aux problèmes réside dans le sens de l'existence, c'est-à-dire le rapport de l'homme à l'histoire et à l'invisible. Il a un sens parce qu'il est relatif sans être lié à la transcendance.²⁰²

²⁰¹ Al-Manaï, Aïcha, *Madkhal Ila Nadhariat Al-Ma'rifa Fi Falsafat Al-Sadr*, p.291

²⁰² Engels, *Dialectique de la nature*, p.63

Ainsi, la philosophie et la logique d'Al-Sadr se manifestent par une rationalité qui diffère de celle dans la philosophie islamique et la tendance scientifique dominante.

Al-Sadr a confronté le problème de la relativité de la connaissance et de la relativité de la vérité. La philosophie occidentale comme le marxisme, le positivisme et d'autres doctrines qui nient toute source absolue d'existence, de connaissance et de vérité menacent la pensée islamique, qui repose sur la religion comme valeur absolue. Comment la pensée islamique peut-elle fournir les critères de reconstruction de la civilisation islamique ? Al-Sadr a traité ce problème en dehors du cadre étroit du choix entre l'absolu de la vérité ou sa relativité. La relation humaine avec la vérité, c'est-à-dire avec la religion, est une relation de recherche continue. Il ne fait aucun doute que la religion, en tant que révélation, est considérée comme une vérité miséricordieuse de Dieu, mais cette vérité n'est pas pleinement comprise par l'être humain.

Il est dans une position de recherche continue à partir de la position de sa relativité, et de sa relation à la religion absolue. Al-Sadr a formulé le concept de la zone vide comme une méthode qui exprime la relation entre l'absolu de la vérité et la relativité des accidents et la relativité de la connaissance qui en résulte sur le plan humain. Ceci est considéré comme une réfutation de la pensée moderniste qui accuse la pensée islamique d'être une pensée qui s'appuie sur des idées toutes faites et qu'elle se présente comme une valeur absolue. Sachant que la relativité de la connaissance dans la théorie d'Al-Sadr diffère de la relativité de la connaissance dans la philosophie occidentale, telle qu'elle apparaît, par exemple dans la doctrine empirique. La pensée est liée à l'expérience, telle que la conçoit Al-Sadr, mais c'est là que s'arrête l'accord avec la philosophie empirique qui donne de l'importance à l'expérience, mais ne va pas au-delà des accidents. Au contraire, c'est la philosophie d'Al-Sadr qui ne lie l'esprit aux accidents que pour le mettre en mesure de dépasser les données empiriques pour ouvrir la porte à la métaphysique. Ainsi, Al-Sadr a ouvert de nouveaux horizons à la pensée islamique, car il a libéré cette pensée des tentatives de réconcilier l'islam et la philosophie occidentale, et ainsi la pensée islamique ne serait qu'une forme de subordination.

Cette nouvelle approche de la philosophie d'Al-Sadr se manifeste dans sa tentative de découvrir la vision islamique de l'homme et de la société. Il partait de tout cela d'un principe dévotionnel, idéologique et épistémologique à la fois : L'islam selon Al-Sadr n'est pas seulement un sujet de philosophie, la source d'où la religion a émergé est supérieure à la philosophie et au-delà de la raison. La parole de Dieu n'a pas de limites selon lui, alors

que toutes les doctrines philosophiques ont atteint leur limite en vertu de la relativité de la raison et de la relativité de l'idéal auquel aspire le philosophe. Al-Sadr a adopté l'approche de traiter la relation de la raison et de la religion, tandis que les philosophes musulmans sont partis de postulats sans fondement. Par exemple : la religion est un droit, la philosophie est un droit, et le droit ne contredit pas la vérité ou encore la philosophie et la législation islamique sont deux sœurs en bas âge, comme le dit Ibn Rushd, ou comme al-Farabi. « Il y a harmonie entre la religion et la philosophie islamique fondée par Al-Farabi tant que la mission de la philosophie est d'expliquer la réalité de l'existence et la mission de la religion d'expliquer la réalité des êtres et de déterminer les fonctions de l'homme dans l'arène de l'existence. »²⁰³

De là, il est clair qu'Al-Sadr a transcendé à la fois la philosophie islamique et le soufisme, non seulement dans le domaine cognitif, mais aussi dans le domaine pratique, c'est-à-dire dans le domaine de la philosophie avec la vie et la relation du philosophe ou du mystique à la réalité de la nation et aux préoccupations des peuples islamiques.²⁰⁴ La relation des philosophes musulmans, malgré la profondeur de leurs philosophies, n'était pas critique des situations sociales et politiques. Ceci ne correspond pas à la philosophie d'Al-Sadr, car sa philosophie était attachée aux préoccupations des peuples islamiques et aux préoccupations de l'humanité en général. Al-Sadr, selon Al-Amili, n'a pas seulement établi le processus de synthèse entre la jurisprudence, la théologie et la philosophie. Par conséquent, on peut dire que le modèle suivi par Al-Sadr était "Al-Hussein fils de Ali, le martyr de Karbala". Il a brisé la barrière de la peur et lié la révélation transcendante à l'histoire, c'est-à-dire liant la vérité absolue au mouvement de l'histoire. »²⁰⁵

La critique d'Al-Sadr de la philosophie islamique²⁰⁶ et de la philosophie occidentale ne signifie pas le rejet de la rationalité, et le rejet de la philosophie. Cette critique inclut un rejet d'une rationalité qui prétend se suffire à elle-même — la philosophie occidentale — ou d'une rationalité qui prétend qu'elle n'est pas différente de la religion — la philosophie islamique. Al-Sadr a critiqué ces deux philosophies au nom d'une nouvelle vision philosophique qui lie raison, religion et histoire, porteuse d'un lourd héritage qui n'est pas dénué d'aspects négatifs. La nature abstraite de la philosophie islamique, la tyrannie

²⁰³ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p.100-150

²⁰⁴ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p.94-95

²⁰⁵ Tawfik Salloum, *Préface de La dialectique de la Nature*, p.7-9

²⁰⁶ Aisha Al-Mannai analyse les paroles d'Al-Sadr sur la reconnaissance de la vérité et de toute vérité : le marxisme signifie en réalité un concept autre que le seul concept de vérité dans la philosophie réaliste qui consiste à concorder l'idée à la réalité. Le marxisme parle de cette vérité comme d'un mot dépourvu de son vrai sens, il ne peut donc pas s'absoudre de scepticisme et de sophisme, comme le dit Al-Sadr, juste pour prendre le mot de vérité et le cristalliser dans un nouveau concept.

de la jurisprudence des cultes sur la jurisprudence des transactions, la tyrannie de la jurisprudence des branches sur les fondements de la jurisprudence, et la rupture entre la jurisprudence et la philosophie ont entraîné une absence de doctrine sociale islamique.

Al-Sadr est revenu de manière critique sur tous les aspects de ce patrimoine, et c'est ce qui l'a poussé non pas à confronter ces pensées occidentales en s'appuyant sur la jurisprudence des branches, mais en s'appuyant sur des concepts philosophiques qu'il a formulés à partir de son approche critique du patrimoine, une approche qui l'a amené à lier les concepts jurisprudentiels aux concepts philosophiques pour formuler la doctrine sociale et la vision islamique de l'histoire au sein de laquelle il définit la doctrine sociale islamique. »²⁰⁷

Al-Sadr a proposé une théorie de la connaissance qui a un pouvoir d'absorption, qui lui permet de diriger l'histoire en liant l'esprit à l'invisible, non pas à partir d'une position théologique avec le concept de « théorie théologique », mais d'une position d'ouverture de l'esprit à l'absolu. En outre, l'épistémologie d'Al-Sadr s'appuie sur des principes et des concepts religieux en tant qu'outils d'exploration qui guident l'esprit dans sa théorisation de la vie sociale. Al-Amili dit : « Al-Sadr a bouleversé la théorie de Marx lorsqu'il s'est concentré sur les changements sociaux sur le sens de l'existence. Si le marxisme croit que le monde doit être changé au lieu de l'expliquer, Al-Sadr pense que changer le monde est inhérent au sens de l'existence, c'est-à-dire qu'il faut donner un sens au monde pour que nous puissions le changer, et le sens de l'existence a ici des aspects cognitifs métaphysiques et éthiques.

Changer le monde dans cette perspective est un aspect essentiel du sens de l'existence. Ainsi, l'idée de changer le monde a un grand besoin de valeurs morales dont le processus de changement tire son sens et son obligation. Cette position est considérée comme une remise en cause radicale des sciences sociales du concept de progrès et de développement telle que présentée dans la pensée occidentale. « Cette remise en cause n'est pas par luxe intellectuel, mais plutôt parce qu'il s'agit d'un besoin urgent dont le monde a besoin. »²⁰⁸ Chacune de ces doctrines a un principe qui représente la croyance sur laquelle elle est basée. Les concepts de chaque principe traitant de la vie et l'univers constituent la structure de base de l'entité de ce principe, et la première échelle pour examiner les

²⁰⁷ La philosophie donne parfois à la doctrine empirique des principes et des règles rationnelles que le scientifique utilise pour élever des expériences directes à une loi scientifique générale. La relation entre la philosophie et la science est forte, et la philosophie n'a pas du tout besoin d'expérience.

²⁰⁸ Tawfik Salloum, *Préface de La dialectique de la Nature*, p.7-9

principes est de tester leurs règles intellectuelles fondamentales qui dépendent de l'égalité et de la validité de leurs jugements.

Al-Sadr considère que le système démocratique capitaliste ne provient pas d'une croyance spécifique sur la vie et l'univers, ni sur une compréhension complète de ses valeurs qui se rapportent à la vie sociale et l'influencent. C'est pourquoi ce n'est pas dans le sens exact du mot principe, car le principe est une croyance d'où émerge un système de vie. Quant au socialisme et au communisme, ils fixent la base idéologique la plus élevée avec le matérialisme dialectique, ce qui signifie que Muhammad Baqir Al-Sadr considérerait que l'islam et le communisme doivent clarifier la base intellectuelle correcte de la conscience sociopolitique du monde.²⁰⁹ Les motifs qui sous-tendent la recherche d'Al-Sadr d'une vision contraire à la vision matérialiste étaient de sortir la nation islamique de la réalité émotionnelle et de se préoccuper de la manière d'amener la pensée islamique à la réalité de l'action et du mouvement dans le monde, afin de redonner à la pensée islamique son efficacité, la confiance en soi et l'identité de la nation à travers la dimension humaine.

Il a essayé de consacrer l'approche coranique en ouvrant l'invisible à la réalité sociale, établissant ainsi un nouveau type de recherche théologique, philosophique, cognitive et économique qui ressent la douleur de l'être humain musulman au lieu de l'ignorer. Peut-être la chose la plus importante qu'Al-Sadr ait faite est de lier le système moral islamique à l'économie islamique en considérant qu'elle — l'économie — fait partie du tout, de la somme des visions avec une formule islamique qui vise à organiser les divers aspects de la vie de l'homme musulman.²¹⁰

Al-Sadr n'était pas le seul théoricien de l'école islamique à s'intéresser à l'économie islamique, de nombreux érudits et penseurs l'ont précédé. Ils ont essayé de mettre un concept intégré et une structure pour une économie islamique. Par exemple, Muhammad Jawad Mughniyeh, qui croit en l'intervention de l'État dans les activités économiques et sociales du peuple après la complexité de la vie sociale et la diversité des besoins des personnes et la fourniture de services adéquats aux membres de la société : « Il a avancé une théorie dans le domaine des droits et devoirs entre les gouvernants et les gouvernés basée sur la conviction que la vision cosmique coranique de l'homme ne le considère pas comme une créature limitée à la vie dans ce monde. Cette vision cosmique se présente

²⁰⁹ Tawfik Salloum, *Préface de La dialectique de la Nature*, p.7-9

²¹⁰ Engels, *Dialectique de la nature*, p.78

sous la forme de principes généraux pour son orientation, qui s'incarne par le respect de la propriété privée des individus, les lois de la famille et bien d'autres domaines dans le cadre de celui qui prend l'initiative de planifier et de programmer sa vie politique et d'assurer sa stabilité et ses espoirs, à condition qu'ils ne contreviennent pas aux lois islamiques. »²¹¹

Hassan Al-Banna se préoccupait également de l'aspect économique et le considérait comme un complément à la jurisprudence de la gouvernance : « La comparaison faite par Al-Banna entre les systèmes sociaux occidentaux qui ont prévalu en Occident entre les deux guerres mondiales, comme le communisme et le libéralisme, et le système social islamique, l'a conduit à aborder les questions de justice sociale et de répartition des richesses et à clarifier les avantages de l'Islam dans les aspects économiques. Et il considérait que cela venait avec un système économique intégré, et s'il avait été appliqué de manière appropriée, de nombreux problèmes auraient été résolus, notamment l'inégalité entre les classes sociales. »²¹²

Ces penseurs, malgré leurs différences dans les détails, émettent des conceptions économiques islamiques légiférées par la législation islamique comme les taxes financières telles que l'aumône obligatoire, l'impôt et la réglementation des relations financières dans la société islamique. Surtout en ce qui concerne la propriété privée d'intérêt public, en mettant l'accent sur la justice sociale et la rigueur dans la répartition des richesses naturelles, en soulignant que la dignité économique et la satisfaction des besoins des personnes génèrent la dignité sociale et la stabilité politique.

²¹¹ Al-Sadr donne un exemple : une fleur qui commence à s'ouvrir progressivement jusqu'à ce qu'elle soit complètement ouverte, puis commence à faner et ses feuilles tombent. Il faut donc l'observer à différents moments si on veut la visualiser tous les stades de son développement, de son ouverture jusqu'à la chute de ses feuilles, et nous ne nous contentons pas de l'image prise au début de la floraison car cette image est figée dans le temps et ne représente pas les stades d'évolution suivants.

²¹² Matar, *Falsafatuna Muyasara*, p.65

Partie I

-

Les sources de la pensée de l'économie islamique

Introduction :

Muhammad Baqir Al-Sadr dit dans son livre *Al-Insan Al-Mo'aser wAl Mochkila Al-Ijtima'ia- L'homme contemporain et le problème social* : « le problème mondial qui occupe la pensée humaine et qui touche directement sa réalité est le système social : quel est le système qui convient à l'humanité ? Cette problématique est profondément ancrée dans l'histoire humaine, et l'homme a tenté d'y répondre depuis la constitution de la vie sociale. »²¹³ Différentes stratégies ont alors été posées afin de répondre à la problématique posée par Al-Sadr selon la compréhension ou la méthodologie de départ. Que ce soit une méthodologie capitaliste, marxiste ou socialiste, tout dépend du sens donné à la société et au cosmos. Voilà pourquoi les méthodes diffèrent selon les chercheurs.

On peut définir la science de l'économie comme la science qui recherche la nature de la richesse, les lois de sa production et distribution, ainsi que les causes de la prospérité et récession économique.²¹⁴

Le marxiste voit que l'homme s'adapte à la méthode de production et la qualité des forces productives, tandis que les autres courants voient que l'homme possède la capacité à choisir le système optimal. Par l'accumulation d'expériences, et en connaissant les qualités et défauts de chaque système qu'il expérimente, l'homme sera ainsi apte à déterminer le système optimal. L'homme peut alors se poser de nombreuses questions concernant le cadre global de sa vie, par exemple sur la manière dont il peut trouver du travail. Comment peut-il assurer ses besoins quotidiens et ceux de sa famille, chauffer sa maison ou encore payer ses factures ?

Et encore beaucoup d'affaires qui occupent l'esprit humain, c'est pourquoi il a essayé à travers ces expériences, d'arriver à de meilleures conditions de vie. Les différentes classes

²¹³ Al-Sadr, *Muhammad Baqir, Al-Insan Al-Mu'asir*, p.10

²¹⁴ Abou Raghif, Muhanad Abdel-Karim Khalaf, Muhammad Baqir Al-Sadr *Hayatih w dawrahu fi Al-Saha Al-'iraqia*, p.64

sociales sont historiquement présentes dans toutes les sociétés. Aucune société n'est à l'abri des conséquences de ces classes sur son ordre social et sur le niveau de vie de l'individu. Les formes de richesses et pauvretés ont varié selon les systèmes sociaux, ses conséquences désastreuses sur les groupes et individus également.

La question de la richesse et de la pauvreté est l'une des caractéristiques les plus marquantes des sociétés du XXI^{ème} siècle et montre les contradictions de ses principes élémentaires. Ces principes diffèrent selon les systèmes et leurs concepts qu'ils appliquent. La réponse à cette question dépend des tendances éthiques, personnelles, monopolistes²¹⁵ et d'exploitation, et sa portée dans les fondements généraux sur lesquels se basent ces systèmes sociaux. Le chercheur Hassan Boukrin dit dans son livre *Voies et souhaits dans l'industrie de la pauvreté et richesse* : « L'une des interprétations les plus répandues pour expliquer la pauvreté est la notion de rareté, c'est-à-dire qu'il n'y a pas assez de ressources, nourritures ou monnaies pour tous. Par exemple, la rareté de la monnaie expliquerait la faim, la sous-nutrition, l'analphabétisme, le manque de soins et tous les autres phénomènes de pauvreté. »²¹⁶

Muhammad Baqir Al-Sadr dit à propos de la notion de rareté ou d'abondance dans le cadre économique général fondé sur une production abondante, qu'elle dépend de la disponibilité des matières premières. Plus il y a de matières premières disponibles, plus la capacité de production augmente, ce qui pousse les propriétaires des sources de production à exporter leur surplus. Et inversement en situation de rareté où le niveau de vie baisse pour les différentes classes sociales. Al-Sadr a considéré cela comme « un matérialisme auquel obéissent les affaires économiques dans le système capitaliste. Ce matérialisme affecte la spiritualité de la société et ses concepts de bonheur et de stabilité. L'individu vivant dans une société dans laquelle les notions d'altruisme, confiance mutuelle, compassion et empathie n'existent plus, vivra alors seul, responsable de lui-même, en danger par rapport aux intérêts des autres qui peuvent entrer en conflit avec lui. Cet individu vit donc une lutte permanente. »²¹⁷

Les notions d'intérêt, l'amour de soi, et de lutte permanente, encadrent la relation de l'homme avec la nature. Muhammad Dowidar fait partie des chercheurs qui ont traité de

²¹⁵ Une minorité qui s'accapare les ressources au dépend de la majorité

²¹⁶ Boukrin, Hassan, *Al-Sobol wAl Mona FI Sina'a Al-Ghina wAl Faqr*, p.18-24, Centre d'étude Al-Wahda Al-'Arabia, Tome 1, Beyrouth, 2019

²¹⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Insan Al-Mu'asir*, p.39

la relation entre l'homme et la nature. Il a étudié cette notion par la notion de lutte d'un côté, et par le lien entre la science de l'économie et ses lois de l'autre. Ce chercheur a tenté de séparer l'homme des autres espèces vivantes, le considérant en lutte avec la nature, non compatible avec elle, ne pouvant pas compter sur elle pour subvenir à ses besoins sans intervention et initiative de sa part.

Cette vision s'oppose complètement avec celle d'Al-Sadr où il donne un sens à l'humain et aux différents concepts : « Les concepts sont des perceptions et perspectives d'interprétation islamique de l'univers et ses phénomènes, de la société et ses relations ». ²¹⁸

Quant au rôle de l'homme, il l'a posé dans le cadre de sa relation avec ses autres frères humains, et sa relation avec la nature dans le cadre de sa théorie nommée *Istikhlaḥ* — « La légation divine ». Cependant, Dowidar rejoint Al-Sadr dans la division des lois qui régissent l'économie : les lois naturelles ²¹⁹ et scientifiques.

Muhammad Baqir Al-Sadr a considéré que les lois scientifiques de l'économie sont deux types : les lois naturelles, et les lois scientifiques de l'économie politique qui contiennent les lois de la vie économique en rapport avec la volonté même de l'homme, en considérant que la vie économique n'est qu'une manifestation parmi tant d'autres de la vie humaine dans la mesure où la volonté humaine fait partie du cours de la vie économique.

Muhammad Baqir Sadr dit : « Certains experts en économie politique ont eu l'illusion que l'inévitabilité des lois scientifiques limiterait la nature de la liberté qui se reflète dans la volonté humaine étant donné que l'humanité est soumise à des lois strictes qui contredisent la liberté dont l'homme jouit. » ²²⁰

Al-Sadr explique que ces lois économiques diffèrent des lois scientifiques des autres domaines en un seul point : ces lois, en raison de leur relation à la volonté humaine, sont affectées par toutes les influences qui se produisent sur la conscience humaine et par tous les facteurs qui interfèrent avec les tendances et la volonté de l'homme. Et il est évident que la volonté humaine, qui est régie par les lois économiques, est unie et adaptée selon les idées et les concepts humains, et le type de doctrine dominante. ²²¹

²¹⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p.485-490

²¹⁹ Qu'il a également appelé les lois objectives

²²⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p.272

²²¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p.272

Le lien entre les phénomènes de la société et à la production est considéré comme un facteur influent en économie. En effet, la société est créatrice de liens sous ses différentes formes. Muhammad Didouar dit : « Dans le cadre des phénomènes économiques, les lois communes peu importe la société, on peut trouver celles concernant l'échange et circulation monétaire. La loi sur les bénéfices est un exemple de lois privées, la loi pour déterminer les salaires dans la société capitaliste, la loi de la production pour assurer les besoins sociaux dans la société socialiste. »²²²

Dowidar considère qu'il existe un rapport entre la science de l'économie et les diverses sciences. Parmi elles, on trouve les sciences sociales qu'il définit comme la science des lois générales du développement de la société humaine. Il a considéré ces phénomènes sociaux comme des phénomènes économiques dans les cas de la science de l'économie politique, ce qui a conduit à l'émergence des sciences sociales économiques. Cette dernière permet de montrer avec précision, d'après lui, les conditions historiques et structurelles dans lesquelles opèrent les différentes lois économiques. Il fait également référence à la relation entre la science de l'économie et la démographie « qui s'intéresse à l'étude des populations, son état et ses mouvements au cours de l'histoire, puisque l'homme étant le principal acteur de l'activité économique, les facteurs démographiques affectent sans aucun doute l'activité économique dans la mesure où ils déterminent les conditions de qualité ou quantité de la main-d'œuvre et l'ampleur des besoins dont la satisfaction est le but ultime de l'activité économique. Il existe une relation entre la science de l'économie et la géographie, qui est définie comme l'étude du monde en tant qu'environnement de vie de l'homme et de son activité économique, ainsi que la relation mutuelle entre les groupes humains et l'environnement et la formation de l'un par l'autre. »²²³

L'économie a également un rapport avec le droit, et l'émergence du droit économique général, ou comme on l'appelle la loi de l'intervention de l'État, dans l'économie s'inscrit dans la logique de la ramification et de la spécialisation des règles juridiques. Les exigences de la vie moderne ont entraîné une intervention de l'État dans de nombreux domaines, y compris la sphère économique, ce qui a conduit à l'émergence de cadres, concepts et nouvelles formules juridiques qui encadrent cette intervention dans le domaine économique.

²²² Dowidar, Muhammad, *Mabadi' Al-Iqtisad Al-Siasi*, p.31, Partie 1, Tome 1, Alexandrie, 1993

²²³ Didouar, Muhammad, *Mabadi' Al-Iqtisad Al-Siasi*, p.50-60

En outre, les sources du droit économique général sont généralement les mêmes que les sources d'autres branches juridiques du droit public provenant de sources officielles : principalement la constitution et la législation.²²⁴

La loi économique générale est affectée à la fois par des sources internes et externes. Les sources externes sont les accords économiques avec différents pays du monde avec un objectif de développement économique. Quant aux sources internes, ce sont les opinions de la jurisprudence, de la législation et des règlements constitutionnels sur l'aspect économique. Le droit international, que le Dr Abdul Razzaq Zoueiten considère comme une branche spécialisée et indépendante dans le cadre général du droit international, a des racines historiques anciennes et cherche à atteindre de nombreux objectifs mondiaux. Mais avec l'émergence des théories capitalistes traditionnelles et leur contrôle sur la vie économique depuis le XVI^{ème} siècle, le rôle de l'État s'est limité à fournir un niveau minimum pour protéger le commerce extérieur. Mais l'intervention de l'État dans l'activité économique de nombreux pays du monde s'est accrue entre les deux guerres mondiales.

Abdul Razzaq Zoueiten se réfère à l'article 23 du pacte de la Société des Nations, qui prévoit un traitement équitable du commerce des États membres. « Cet article s'inspire du troisième paragraphe de la déclaration du président américain Woodrow Wilson en 1919, qui évoquait la nécessité de supprimer les obstacles économiques et de créer les conditions justes entre les nations éprises de paix. Par conséquent, la Charte des Nations Unies, dans son premier article et dans son article 55, s'est contentée de stipuler la nécessité d'une coopération et d'un bon voisinage entre les États dans leurs relations économiques. Les pays et les organismes internationaux ont cherché à établir des cadres juridiques spécifiques pour réglementer les relations économiques entre eux, c'est ainsi que le système financier et monétaire contemporain a été établi et les règles et principes du droit économique international ont été consacrés. Grâce à la conclusion de nombreux accords et traités bilatéraux et multilatéraux, de nombreuses organisations régionales et organismes internationaux ont vu le jour pour régler et régler les différends internationaux d'une nature économique, conduisant à l'émergence de concepts de mondialisation, d'entreprises multinationales et de privatisation. »²²⁵

²²⁴ Milandi, Maher, *Al-Qanoun Al-Douali Al-Iqtisadi*, p.3, Publications de l'Université Syrienne en ligne, Syrie, 2018

²²⁵ Zaweyteyn, Abdel-Razzaq, *Dirasa FI Al-Qanoun Al-'Am Al-Iqtisadi*, p.11-32, Algérie, 2015

Par conséquent, la relation entre le droit international général et le droit économique international est une relation étroite, car ils dépendent l'un de l'autre, se soutiennent et s'en nourrissent, et le droit économique international ne va pas au-delà de contenir et d'organiser les règles traditionnelles du droit international général qui sont affectés par le facteur économique.²²⁶

C'est ainsi que Maher Milandi dit : « Le droit économique international tire également ses dispositions, d'actes juridiques émis par une volonté unilatérale qui ont des effets juridiques au niveau international (législation interne, décisions administratives, sanctions économiques, ou déclarations} et ainsi ces actions acquièrent leur position distinguée dans le cadre de l'organisation économique internationale, y compris la réglementation de la production, de la commercialisation, des échanges commerciaux, d'imposition de taxes, frais douaniers et bancaires, et traitement des investissements étrangers privés. »²²⁷

À la lumière des différentes branches du droit international, l'économie est aujourd'hui considérée comme un facteur de pression et d'influence dans les politiques des États.

Le cadre économique contrôle et oriente désormais le cours et la méthodologie du pouvoir étatique, loin de la méthodologie de théorisation philosophique de l'État comme cela a pu être fait lors de l'émergence de cette notion.

Les notions issues de l'économie et de ses différents domaines sont devenues aujourd'hui des critères de définition et de progrès des États., ainsi que des indicateurs de l'efficacité des projets de développement et de leurs plans d'investissement, qui dépendent de l'interrelation entre l'économie et la plateforme politique de ces États.

Ces plateformes politiques établissent le programme de développement du pays dont la priorité est d'assurer le confort social, pousser la société au travail et au dynamisme et éliminer la misère.

L'économie est devenue l'élément vital de la vie dans le monde contemporain, le principal guide des politiques intérieures et extérieures, et le sujet d'intérêt principal de l'Homme. Elle influence la pensée des sociétés où un premier groupe d'intellectuels donnent à la société la liberté de décision économique et commerciale d'importation et exportation,

²²⁶ Milandi, Maher, *Al-Qanoun Al-Douali Al-Iqtisadi*, p.3-11

²²⁷ Milandi, Maher, *Al-Qanoun Al-Douali Al-Iqtisadi*, p.24

production, recherche et contrôle des matières premières dans le monde de quelque façon du fait que ces dernières, constituent une source de décisions économiques.

Dans le cadre de cette méthodologie, l'Homme est ainsi en mesure d'agir et de planifier au sein de son propre État, signer des accords avec des États étrangers, développer son industrie et maîtriser l'offre et la demande.

Si l'on part du présupposé que l'État n'est pas autorisé à limiter ou restreindre l'activité économique alors l'Etat doit au contraire préserver ses intérêts, veiller à ses usines et être soumis à ses plans et sa volonté.²²⁸

Un autre groupe d'intellectuels a œuvré pour le développement de la société et de la production. Ils ont proclamé le principe de la propriété publique, à l'instar du socialisme, sans aucune place pour la propriété individuelle au détriment de la société comme dans le capitalisme. Le salaire est conditionné au travail, les revenus dépendent du nombre d'heures travaillées.

Un troisième point de vue précède les systèmes décrits ci-dessus de par l'expérience et l'application. Il a été fondé sur l'éthique et le réalisme, et des principes qui diffèrent des systèmes capitalistes, socialistes et même communistes tant sur le fond que la forme. Ceci sera abordé dans les parties qui suivent. Muhammad Baqir al-Sadr dit : « Je ne veux pas comparer l'économie islamique avec les économies capitaliste et socialiste, d'un point de vue économique doctrinal. Je veux plutôt comparer l'économie européenne avec ses deux ailes, capitaliste et socialiste, et l'économie islamique en termes de capacité à contribuer à la bataille du monde islamique contre le retard économique, et l'aptitude de chacun de ces programmes à être un cadre pour le processus de développement économique. »²²⁹

À l'heure actuelle, les organisations financières, qu'il s'agisse de la Banque Internationale²³⁰ pour la reconstruction et le développement, du Fonds Monétaire International, l'Organisation Mondiale du Commerce ou d'autres institutions internationales, contrôlent les carrefours de l'économie mondiale et ont une influence qui va au-delà même des

²²⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-islam Yaqoud Al-Hayat*, p.57

²²⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir Al-Sadr, p.12

²³⁰ La Banque mondiale compte 185 États membres dont les intérêts et points de vue sont pris en compte par le Conseil des gouverneurs et le Conseil d'administration, dont le siège est à Washington. Pour devenir membre de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD), tout État doit d'abord adhérer au Fonds monétaire international (FMI), à la Fondation internationale pour le Développement (IDA), à la Société Financière Internationale (SFI) et à l'Agence multilatérale de garantie des investissements

aspects financiers ou économiques qui s'exerce sur d'autres secteurs relevant de la souveraineté des États.

Par exemple, le Fonds Monétaire International (FMI), créé en 1944 lors de la Conférence de Bretton Woods²³¹, a commencé à prêter aux pays vulnérables d'Europe de l'Est pour stabiliser leur monnaie nationale, permettant ainsi la stabilité des taux de change. La Banque Internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD) a accordé des prêts aux pays européens dévastés après la Seconde Guerre mondiale, qui ont permis la reconstruction dans des projets d'investissement liés au secteur économique, comme les infrastructures par exemple. La Banque Mondiale a modifié sa politique par la suite, priorisant d'autres projets. Ces deux institutions ne sont pas fondamentalement différentes, donnant toutes les deux la priorité aux orientations politiques et économiques des États-Unis et mettent l'intérêt du capital américain au premier plan.

Revenons historiquement au XVIIIe siècle, et plus précisément à la description des banques par Karl Marx et leur rôle d'aide aux gouvernements.

Dans son livre *Le Capital*, il dit :

« Dès leur naissance les grandes banques, affublées de titres nationaux, n'étaient que des associations de spéculateurs privés s'établissant à côté des gouvernements et, grâce aux privilèges qu'ils en obtenaient, à même de leur prêter l'argent public.

Aussi l'accumulation de la dette publique n'a-t-elle pas de gradimètre plus infaillible que la hausse successive des actions de ces banques, dont le développement intégral date de la fondation de la Banque d'Angleterre, en 1694.

Celle

ci commença par prêter tout son capital argent au gouvernement à un intérêt de 8 %, en même

temps elle était autorisée par le Parlement à battre monnaie du même capital en le prêtant de nouveau au public sous forme de billets qu'on lui permit de jeter en circulation, en escomptant avec eux des billets d'échange, en les avançant sur des marchandises et en les employant à l'achat de métaux précieux.

Bientôt après, cette monnaie de crédit de sa propre fabrique devint l'argent avec lequel la Banque d'Angleterre effectua ses prêts à l'État et paya pour lui les intérêts de la dette publique.

Elle donnait d'une main, non seulement pour recevoir davantage, mais, tout en recevant,

²³¹ Lieu de la conférence aboutissant en 1944 à la création d'un régime de change après la guerre, qui est resté jusqu'au début des années 70. La Conférence a abouti à la création du Fonds monétaire international (FMI) et la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD).

elle restait créancière de la nation à perpétuité, jusqu'à concurrence du dernier liard donné.

Peu à peu elle devint nécessairement le réceptacle des trésors métalliques du pays et le grand centre autour duquel gravita dès lors le crédit commercial. Dans le même temps qu'on cessait en Angleterre de brûler les sorcières, on commença à y pendre les falsificateurs de billets de banque.

Il faut avoir parcouru les écrits de ce temps-

là, ceux de Bolingbroke, par exemple, pour comprendre tout l'effet que produisit sur les contemporains l'apparition soudaine de cette engeance de bancocrates,

financiers, rentiers, courtiers, agents de change, brasseurs d'affaires et loups cerviers. »²³²

Dans un contexte économique capitaliste, dont les théories doctrinales ont mis plus de 200 ans à se constituer, le marxisme est apparu pour contrer la suprématie du capital et les classes sociales qui en résultent. À cette époque, l'Islam était absent de la scène mondiale, confiné dans son environnement de naissance. Chibli Mallat a établi une analogie de cette période avec les écrits économiques d'Al-Sadr : « Les écrits traitants du domaine économique et bancaire d'Al-Sadr sont d'une éminente importance. À une époque où la pensée islamique est classique, avec une absence totale de science économique, et un monde musulman sans aucun système économique cohérent à proposer jusque dans les années 1960, Mohammad Baqir Al-Sadr a publié deux ouvrages économiques qui sont *Notre économie* et *La banque sans intérêts* ». ²³³

Revenons aux événements qui se sont déroulés lors du siècle dernier. Le système communiste s'est effondré en 1990 en URSS (Union des Républiques Socialistes Soviétiques). Ce système décadent paraît à ce moment-là inapte à diriger et organiser la société malgré son établissement depuis des dizaines d'années. Le système capitaliste a alors été adopté par presque tous les pays jusqu'à nos jours, malgré les crises qu'il a traversées en 1929 et 2008 et leurs impacts sur les grandes puissances industrielles. De nombreux experts ont alors déclaré que le déclin de la théorie économique capitaliste

Karl Marx, *Le Capital, Livre premier, Le développement de la production capitaliste, VIII^e section* : ²³²
L'accumulation primitive, Chapitre XXXI : Genèse du capitaliste industriel, Paragraphe n°15.

²³³ Mallat, Chibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, Traduction : Ghassan Ghosn, p. 147, Édition Al-Nahar

libérale avait démarré, et le monde a pris conscience qu'il n'existe pas de système financier qui garantisse sa propre stabilité.²³⁴

L'humanité croit à la liberté, à la démocratie, au développement des civilisations, au travail sans contrainte ou dépendance économique et politique et au progrès, mais toujours dans des dimensions limitées que sont : la matière, l'industrie ou l'urbanisation. Ceci a été accompagné, d'après Fadel Al-Safar d'un retard et d'une décadence spirituelle et morale dans la mesure où ces avancées se sont faites au détriment de l'âme et des émotions.²³⁵

Quant à la nation islamique, avec le recul et l'expérience des systèmes capitalistes et communistes, lutte contre son propre retard et effondrement. Elle s'efforce de se développer sur le plan politique et social, d'établir une entité forte et une économie plus développée, en accord avec sa dimension intellectuelle et spirituelle qui constitue les principes de la civilisation qui s'accorde avec le musulman. Les cadres intellectuels se sont diversifiés dans les différents États arabes modernes. Ils sont historiquement passés du cadre de la civilisation islamique et du processus de régression après l'effondrement de l'État ottoman, et du déclin de la pensée civilisée face à la culture de l'aliénation à travers les approches coloniales, et l'émergence de mouvements de libération dans le monde, y compris le monde arabe. Il y a eu l'essor de la pensée arabe et nationaliste au cours des années 40 et 50 du siècle dernier, et l'émergence de signes d'unité entre les pays arabes en raison de la faiblesse de la pensée nationaliste à contenir le facteur civilisationnel de la nation arabe, qui à son tour a connu un recul avant le retour du provincialisme dans les années soixante-dix du siècle dernier.

Ces thèses intellectuelles se reflétaient dans les orientations des penseurs arabes qui portaient du nationalisme marxiste, arabe socialiste, et des orientations nationalistes par l'intégration économique, c'est-à-dire une relation utilitaire, loin de la pensée nationaliste culturelle classique.

Fouad Nohra a publié une série d'articles de recherche centrés sur les études sur le nationalisme arabe et les tentatives de renouvellement de la pensée marxiste arabe et le mouvement d'interaction entre la pensée nationaliste arabe et la pensée marxiste arabe. Cette dernière est considérée comme l'un des problèmes qui a soulevé un large débat. Abdelaziz Belkaziz a dit que la pensée nationaliste a développé la théorie de l'histoire et

²³⁴ Muhammad Al-Ghurwi, *Préface de Iqtisaduna*, p. 6

²³⁵ Fadel Al-Safar, *Dod Al-istibdad*, p. 163, Édition Al-Khalij Al-'Arabi Lil Tiba'a wal Nachr, Beyrouth, 1997

de la culture aux dépens de la théorie politique : « Cette pensée s'est concentrée sur le domaine de la théorie sociale et culturelle, de l'histoire et de l'histoire comparée, et n'a pas beaucoup abordé le principe de la théorie politique, bien qu'il soit l'une des priorités de toute pensée ou projet national. »²³⁶

Fouad Nohra au contraire considère que le problème ne provient pas d'un déficit dans la théorie du pouvoir, mais dans l'adoption par les mouvements nationalistes arabes arrivés au pouvoir des théories soviétiques du pouvoir et de la démocratie populaire : « La pensée nationaliste incluait des tendances claires à introduire la théorie politique dans l'État et dans les relations de pouvoir. Elle intègre les conflits idéologiques et se conjugue en autant de courants politico-idéologiques : certains d'entre eux étaient influencés par le marxisme et cherchaient le compromis entre le nationalisme et les composantes de la pensée socialiste marxiste. Il est faux de croire que les nationalistes n'ont pas développé un discours sur la démocratie, car les textes théoriques et les discussions idéologiques de terrain en ont fait l'un de leurs axes. Mais cette pensée nationaliste a rapidement adopté la vision marxiste dominante de la démocratie et de l'État qui a transformé les contradictions politiques en lutte de classe. La seule différence étant que pour les nationalistes, l'objectif n'était pas la conquête du pouvoir par la classe ouvrière, mais la formation d'une large alliance de classe pour renverser le pouvoir de la bourgeoisie non nationale.

L'idée d'une opposition entre la démocratie formelle prônée par la bourgeoisie dominante, et la démocratie réelle basée sur une relation de représentation directe entre le peuple et le pouvoir, était répandue.... »²³⁷

Quant à l'aspect civilisationnel, en tant que plus large cadre exprimé par Sati Al-Housri dans *Le discours civilisationnel* dans lequel il démontre avec une claire confiance que les Arabes sont une seule nation dans l'histoire, car la langue les a uni et fait appartenir à une même civilisation.

Comment pouvons-nous exprimer la civilisation arabe selon le concept d'État moderne ? Est-ce selon la perspective nationaliste ou selon la perspective de civilisation islamique ?

²³⁶ Nohra, Fouad, *Majalat Ma'lomat Doalia, Dirasat Al-watan Al-'arabi w Tahadiat Al-'awlama : bayn waqi' Al-tajzia wa Darourat Al-wohda*, p.70-81, n°58, 1998, Liban

²³⁷ Nohra, Fouad, "Al-Fikr Al-Qawmi wa Mafhum Al-Risala Al-Hadaria", *Al Tariq*, Beyrouth, N°4, 1998

Fouad Nohra a établi que l'appropriation sectaire confessionnelle de l'Islam civilisationnel a renforcé le factionnalisme. Il énonce ainsi : « Il est vrai que l'appropriation confessionnelle de l'islam civilisationnel résultant de la propagation des courants politico-religieux a encouragé les tendances centrifuges minoritaires et a justifié a contrario l'exclusion du rôle historique de l'islam au nom de la liberté d'une part, et la fragmentation confessionnelle d'autre part. ».²³⁸

Avec l'émergence de l'État arabe moderne aux stades du printemps arabe, le libéralisme est apparu sur la scène arabe ces dernières années, car il est la meilleure alternative aux régimes précédents. Le libéralisme était présenté comme la seule option disponible et il était lié à la démocratie, de sorte que les deux se mélangeaient à de nombreux politiciens et penseurs, car elle ne peut être comprise sans les principes libéraux et méthodes libérales d'exercice du pouvoir.

Sans être attachée aux principes libéraux et aux méthodes libérales d'exercice du pouvoir, la pensée islamique a placé, depuis le début du siècle dernier avec les débuts du colonialisme et le changement qui l'accompagne dans la pensée politique et culturelle dans les sociétés islamiques, ses idées dans la seconde moitié du XXe siècle qui ont été largement influencées par l'émergence de l'État arabe moderne hérité de la phase européenne postcoloniale.

c'était une extension de son inclination culturelle, et de ses systèmes intellectuels et de référence à partir desquels tout ce qui concernait la formation de l'État, la formation de ses institutions et la formulation de ses systèmes, lois et législations importantes. Mais. Tout ceci est resté étroitement lié à la culture européenne. La création conséquente de l'État arabe moderne a été le début d'une rupture cognitive avec la référence et plus tard la confrontation avec le système culturel islamique, attestant de la façon dont l'État arabe a traité tout ce qui touche à cette culture en termes d'institutions et de structures.²³⁹

Munir Shafiq explique en disant : « L'Islam est porteur d'un projet monothéiste pour les différents aspects de la vie humaine. Ce projet basé sur la foi en Dieu et les cinq fondements de la croyance est considéré comme un système éthique socio-politico-économique, qui peut avec la jurisprudence islamique organiser toutes les dimensions de

²³⁸ Nohra, Fouad, "Al-watan Al-'arabi w Tahadiat Al-'awlama : bayn waqi' Al-tajzia wa Darourat Al-wihda" *Majalat Ma'lomat Doalia*, Dirasat p.70-81, n°58, 1998, Liban

²³⁹ Al-Milad, Zaki, *Al-sayed Muhammad Baqir Al-Sadr wa tajdidat Al-Fekr Al-islami Al-Mo'aser*, p.24

la vie humaine. Ainsi, le système économique islamique pose des objectifs différents de ceux des autres doctrines économiques, du fait de son cadre religieux qui affecte chaque partie de la vie de l'Homme. »²⁴⁰

Quant au cadre dans lequel évolue le système capitaliste moderne, un nombre important de données est utilisé pour mesurer le degré de développement des différents pays. Il suffit de visiter le site web de la Banque Mondiale pour comprendre la nature de l'analyse de l'économie. C'est sur la base de ces données, que des concepts comme : pays industrialisés, pays en voie de développement ou pays du tiers-monde, sont nés. Et ceci est allé plus loin avec l'apparition des notions de : seuil de pauvreté, pays en situation de famine, en opposition aux pays riches ou qui ont un taux d'obésité croissant.²⁴¹

On peut donc se demander suite à cette introduction, quel est le classement des pays islamiques du point de vue capitaliste et socialiste.

Le monde islamique a été perçu par les pays occidentaux en tant que groupement de pays économiquement pauvres. Ces pays ont pris conscience de leur retard et sous-développement économique par rapport aux pays développés, dont le progrès économique a permis de prendre la position de leadership mondial. Les pays développés ont insinué que le seul moyen de surmonter ces défis est l'adoption du mode de vie occidental et son expérience pionnière dans la construction d'une économie complète, capable de relever les pays islamiques sous-développés au niveau des pays occidentaux modernes.

La méthode suivie par les pays islamiques, en raison de l'absence d'alternative, est naturellement, la voie de la subordination à plusieurs niveaux :²⁴²

- La subordination politique caractérisée par une tutelle directe des pays développés sur les autres pays.
- La subordination économique, qui a accompagné la création d'entités gouvernementales politiquement indépendantes dans les pays sous-développés. Ces pays ont ouvert la voie à l'économie européenne pour engager des projets d'investissements directs sur leurs matières premières, transférer des capitaux étrangers et monopoliser un certain nombre d'infrastructures de la vie économique sous prétexte d'assurer la transition économique de ces pays.

²⁴⁰ Munir Shafiq, *Al-Islam FI Ma'rakat Al-Hadara*, p. 127, Édition Al-Bouraq, Tunis, 1991

²⁴¹ Cf. le site officiel de la Banque mondiale, qui fournit des données et statistiques pour évaluer les niveaux de développement, des dettes, des prêts, d'éducation et d'autres domaines

²⁴² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, Préface p. 9

Dr Shafiq examine dans son livre *L'Islam dans la lutte des civilisations* les causes de cette subordination, les atouts et les points faibles de la civilisation occidentale qui lui ont permis d'asseoir son influence dans le monde : « La civilisation occidentale a appuyé son progrès sur les autres civilisations à travers sa puissance économique et financière caractérisée par la plus grande accumulation de capital et son progrès technique et scientifique. Elle a réfuté les critiques formulées à son égard par une analogie, en invoquant le principe de sélection naturelle développé par Charles Darwin. Ce principe s'est étendu aux sociétés humaines qui possèdent des valeurs différentes pour définir les sciences, l'économie, la politique, le progrès, ce qu'est le bien et le mal. » ²⁴³

Dans son livre, *L'Ère du Capital 1848-1875*, Hobsbawm étudie la période historique qui s'étend de 1848 à 1875. Il y analyse de façon approfondie la naissance du capitalisme industriel à cette période, le déploiement du modèle capitaliste depuis l'Europe jusqu'au monde entier et le libéralisme économique en tant que puissance politique. Ce nouveau système mondial a donc créé, à cette période, plusieurs catégories de pays qu'on retrouve jusqu'à nos jours : pays capitalistes développés, pays en voie de développement et les pays très pauvres. Hobsbaum explique : « La nature globale du capitalisme réside dans sa stratégie d'infiltration dans toutes les régions du monde. Il n'y a pas de différence entre l'Amérique latine, l'Afrique, l'Arabie, l'Inde ou la Chine. Les réactions de l'élite de ces sociétés sont identiques avec l'apparition de deux camps : ceux qui soutiennent ou non l'entrée du capitalisme et du mode de vie occidental d'un côté. Ce phénomène a été observé dans les sociétés de ces pays du Tiers-monde. Une problématique principale s'est posée dans ces sociétés malgré toutes les divergences d'idées : comment est-il possible de réaliser le progrès et développement qui ont eu lieu en Europe ? »²⁴⁴

Il décrit ensuite l'expérience des parties sociales et celle des pays arabes, en particulier l'Égypte et l'Algérie qui étaient les premières sociétés arabes qui ont été infiltrées par le

²⁴³ Shafiq, Munir, *Al-Islam FI Ma'rakat Al-Hadara*, p. 34

²⁴⁴ Hobsbawm considère que l'État et la nation ne se développent pas spontanément, mais sont plutôt des produits artificiels. Ils incarnent les caractéristiques dans lesquelles les membres de certains groupes humains anciens partageaient ou croyaient les partager par opposition à étrangers - une référence au facteur national. Hobsbawm considère qu'un des paradoxes du nationalisme réside dans le fait que la formation des nations dont il est issu crée automatiquement un nationalisme opposé à ceux qui ont été contraints de choisir entre l'intégration et la fusion d'une part, et l'acceptation d'un rang inférieur d'autre part. Il considérerait que l'ère du libéralisme ne comprenait pas ce paradoxe. Il considérerait que les libéraux considéraient la relation entre l'État et la nation et entre le nationalisme comme une substance souple et informe, mais avec l'émergence du développement dans le domaine de la science et de la culture et l'augmentation des niveaux de conscience et la tendance au motif national d'adhérer à la langue maternelle et à la culture maternelle, et la lutte de certaines minorités pour créer cela.

capitalisme occidental. Hobsbawm fait le compte du prix payé par ces sociétés non occidentales qui a détruit ses infrastructures sociales traditionnelles et crée une structure économique et sociale qui sert les intérêts du capitalisme mondial. Ce prix a été très lourd et n'a pas permis de copier le développement et progrès occidental. Tous les pays du tiers-monde ont participé à cette tragédie. »²⁴⁵

Par conséquent, se baser sur le principe de sélection naturelle, de survie du plus puissant économiquement et militairement peut conduire à l'extinction d'un large éventail de normes intellectuelles et éthiques et donne également une justification aux actes de violence puisque la norme est établie par le plus puissant. La loi qui gouverne ces motivations profondes est la poursuite effrénée et croissante d'accumulation maximale de richesses avec regroupement de la puissance économique et militaire. Ceci a fini par devenir la philosophie globale de la vie avec une vision limitée qui est, l'accumulation maximale de puissance matérielle et de confort.

Si les écoles ont des avis divergents quant à la répartition des richesses, elles ont en point commun la priorité du développement maximal à tous les niveaux.²⁴⁶

Pour préciser ce point, on peut se demander quelle est l'alternative au capitalisme. Ou alors, quelle pensée, tout en gardant un niveau de vie satisfaisant, n'accorde pas une priorité absolue à la production et aux aspects matériels ?

Munir Shafiq explique : « Le développement devrait se réaliser dans un cadre défini sans devenir un objectif à pousser au maximum. Le développement sans limites, sous toutes ses formes, implique qu'une minorité prendra le contrôle, que ce soit entre pays ou au sein même d'un pays. Les faits indiquent que si le confort matériel et les différentes formes de consommation devaient être répartis de manière approximative au niveau mondial (nous ne disons pas équitables), ceci serait impossible. Les faits ont également montré que l'obtention des plus hauts niveaux de vie, qui dépassent l'entendement et les besoins de l'Homme, ne sera réservée qu'à une élite de la société, le reste étant mis à l'écart ». ²⁴⁷

I. Les fondements et sources de la pensée de l'économie islamique

Un certain nombre de problématiques doivent être abordées dans cette partie :

²⁴⁵ Hobsbawm, Eric, *L'Ère du Capital 1848-1875*, p. 16

²⁴⁶ Hobsbawm, Eric, *L'Ère du Capital 1848-1875*, p. 16

²⁴⁷ Shafiq, Munir, *Al-Islam FI Ma'rakat Al-Hadara*, p. 34

- Existe-t-il en Islam une doctrine économique ? Qu'entend-on par doctrine économique ?
- Qu'est-ce que la science de l'économie ? Existe-t-il dans le Coran des textes fondant une doctrine économique ?
- Au vu de ces problématiques, quel est le problème économique central ? Est-il lié aux différents courants suivis ou les principes sur lesquels ils reposent ? Celui-ci découlerait-il de la nature de l'Homme ?
- Quels sont les objectifs de la non-reconnaissance de la doctrine économique islamique ?
- Le capitalisme et le marxisme sont reconnus en tant que doctrines économiques à part entière. Pourquoi cette reconnaissance n'est-elle pas accordée à la doctrine économique islamique ?
- L'économie islamique est-elle une science ?²⁴⁸

A. Les nouveaux contenus à la lumière de la méthode d'Al-Sadr

Un groupe d'experts note que l'Islam donne son propre point de vue sur les mêmes sujets que traitent ces différents systèmes : que ce soit la propriété, la justice sociale ou la liberté économique.

Shibli Mallat pose plusieurs hypothèses quant à la méthode d'Al-Sadr pour développer la doctrine islamique en économie. Ce qui est sûr, c'est que la source de toutes ses idées est la législation islamique.²⁴⁹

Muhammad Baqir Al-Sadr définit la doctrine économique comme suit :²⁵⁰ « La doctrine économique est chargée de trouver une façon d'organiser la vie économique en accord avec la justice. »

Quant à la science de l'économie, il considère qu'« elle n'établit pas d'organisation, mais analyse et décortique une des méthodes appliquées aux sociétés, et étudie ses résultats et effets comme le ferait un biologiste pour étudier les résultats et effets de la température par exemple. »

Selon lui, la différence entre doctrine et science économique réside dans la mission et non dans les sujets traités. Il explique : « La doctrine capitaliste organise la vie économique sur la base de la liberté économique, permettant ainsi la libre fixation des prix des marchandises sur le marché par les vendeurs ».

Quant à la science de l'économie : « elle n'apporte aucune autre organisation du marché. Sa mission est d'étudier la situation du marché selon la méthode capitaliste, étudier le

²⁴⁸ Shafiq, Munir, *Al-Islam FI Ma'rakat Al-Hadara*, p. 36

²⁴⁹ Shibli Mallat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 157

²⁵⁰ Shibli Mallat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 160

mouvement des prix, comprendre comment ils sont fixés et leur fluctuation dans le libre marché. »

Comme dit précédemment, la doctrine établit un moyen d'organisation vision de la justice et la science étudie les résultats de cette méthode appliquée à la société

Pour cela, Al-Sadr a posé les sujets communs qu'abordent la science et la doctrine économique comme la corrélation des prix et la demande d'un côté, et de la production de l'autre et la volonté d'organiser la vie sociale.

Il précise également la corrélation entre la marchandise mise à l'offre et l'augmentation de la demande qui conduit à l'élévation des prix. Ces phénomènes sont étudiés autant par la doctrine que la science économique, mais de points de vue qui sont spécifiques à chacun. Al — Sadr précise : « La science de l'économie étudie la corrélation entre le prix et la demande en tant que phénomène qui se crée et se trouve sur le marché libre, auquel le prix des marchandises n'a pas été fixé par des entités tel que les États. La science économique explique comment ce phénomène est apparu suite à la mise en place de la liberté de marché. Elle compare l'élévation relative des prix et de la demande. Le prix des marchandises varie-t-il proportionnellement à la demande ? Existe-t-il d'autres paramètres qui entrent en jeu ? La science de l'économie étudie toutes ces relations, explique et critique selon une méthode scientifique rigoureuse et ordonnée l'état du marché et les conséquences de sa liberté.

Ainsi, la science de l'économie n'ajoute rien à la réalité. Sa mission principale est d'établir un compte rendu précis de la situation, des différents phénomènes apparus suite à l'établissement du libre-marché et leurs corrélations, ainsi que les lois qui les régissent. »²⁵¹

Karl Marx, dans *Le Capital*, aborde le sujet de la marchandise et de sa circulation : « La circulation des marchandises est le point de départ du capital. Il n'apparaît que là où la production marchande et le commerce ont déjà atteint un certain degré de développement. L'histoire moderne du capital date de la création du commerce et du marché des deux mondes au XVI^e siècle. Si nous faisons abstraction de l'échange des valeurs d'usage, c'est-à-dire du côté matériel de la circulation des marchandises, pour ne considérer que les formes économiques qu'elle engendre, nous trouvons pour dernier résultat l'argent. »²⁵²

²⁵¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.7

²⁵² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.16

La science de l'économie découvre les effets sociaux et naturels du système économique. Il discute de ses causes, ses relations et le mouvement des événements économiques.

D'autre part, Muhammad Baqer Al-Sadr a donné à la doctrine économique la mission d'organiser la vie économique en fonction de sa conception de la justice. Il dit à ce propos : « La doctrine économique établit la vie économique, et détermine, d'après sa conception de la justice, son cadre d'organisation et de régulation. Concernant la liberté de marché, la doctrine économique cadre cette liberté, établit ses résultats et conséquences sur la corrélation entre prix et demande, et la juge selon sa définition de la justice. Si la liberté de marché est analysée selon une doctrine économique donnée, elle ne doit pas l'être en étant admise comme une réalité ayant ses résultats et ses lois, mais en tant que programme économique dont il faut évaluer la portée d'établissement de la justice »²⁵³

Par exemple, Al-Sadr a utilisé les lois du marché capitalistes, pour préciser davantage le rôle de la science et de la doctrine économique, en prenant pour exemple les lois du salaire :²⁵⁴ « Si les salaires des travailleurs sont librement fixés, sans aucun cadre d'une autorité légale, ils dépasseront le seuil leur assurant une vie de subsistance. Si cela arrive, ce n'est que temporaire, car l'augmentation des salaires conduit à l'augmentation du nombre de travailleurs. Et suite à l'amélioration de leur condition économique, on remarque que ceci impactera leur situation sociale, leur équilibre psychique et on recherchera ainsi une stabilité sociale via le mariage, ce qui augmentera la densité de la population. Avec le temps, la demande d'emploi deviendra supérieure à l'offre. Les salaires des travailleurs diminueront en comparaison à la hausse de la demande d'emploi. »

Dans son ouvrage intitulé *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Ricardo énonce précisément à propos de ce point soulevé par Al-Sadr : « Le travail, ainsi que toutes choses que l'on peut acheter ou vendre, et dont la quantité peut augmenter ou diminuer, a un prix naturel et un prix courant. Le prix naturel du travail est celui qui fournit aux ouvriers, en général, les moyens de subsister et de perpétuer leur espèce sans accroissement ni diminution ». Ricardo continue en disant : « Les ressources qu'a l'ouvrier pour subvenir à son entretien et à celui de la famille nécessaire pour maintenir le nombre des travailleurs, ne tiennent pas à la quantité d'argent qu'il reçoit pour son salaire, mais à la quantité de subsistances et d'autres objets nécessaires ou utiles dont l'habitude lui a fait un besoin, et qu'il peut acheter avec l'argent de ses gages. Le prix naturel du travail

²⁵³ Marx, *Le Capital*, p.120

²⁵⁴ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.16-17

dépend donc du prix des subsistances et de celui des choses nécessaires ou utiles à l'entretien de l'ouvrier et de sa famille. Une hausse dans les prix de ces objets fera hausser le prix naturel du travail, lequel baissera par la baisse des prix. »

Il ajoute également : « C'est lorsque le prix courant du travail s'élève au-dessus de son prix naturel que le sort de l'ouvrier est réellement prospère et heureux, qu'il peut se procurer en plus grande quantité tout ce qui est utile ou agréable à la vie, et par conséquent élever et maintenir une famille robuste et nombreuse. Quand, au contraire, le nombre des ouvriers s'accroît par le haut prix du travail, les salaires descendent de nouveau à leur prix naturel, et quelquefois même l'effet de la réaction est tel, qu'ils tombent encore plus bas. Quand le prix courant du travail est au-dessous de son prix naturel, le sort des ouvriers est déplorable, la pauvreté ne leur permettant plus de se procurer les objets que l'habitude leur a rendus absolument nécessaires. Ce n'est que lorsqu'à force de privations le nombre des ouvriers se trouve réduit, ou que la demande de bras s'accroît, que le prix courant du travail remonte de nouveau à son prix naturel. »²⁵⁵

C'est là une partie des lois du marché gouverné par le système capitaliste. L'expert en économie ne cherche pas à réglementer le marché de quelque manière, car son domaine est de découvrir ce qui se passe dans la réalité économique et de le formuler dans des lois générales, qu'il s'agisse de réalités économiques capitalistes, socialistes ou islamiques. Quant à la doctrine économique, sa fonction est de discuter de la liberté du marché elle-même, pour déterminer si elle est valide ou pas. La doctrine peut soit l'approuver en tant que méthode juste et équitable, soit la rejeter, et donc proposer une autre méthode pour réglementer la vie économique.²⁵⁶

Le système socialiste que le marxisme a présenté il y a plus de 70 ans comme une alternative au système capitaliste aurait dû éliminer ce qu'il a appelé « l'impérialisme ». Mais face au système de l'argent profond et de la spéculation, face à la science, aux technologies, et au développement du scepticisme systématique des nouveaux philosophes, il n'a pas été en mesure de former une alternative crédible au système capitaliste et a échoué dans l'organisation de la vie économique selon ses propres perspectives.²⁵⁷

²⁵⁵ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.17

²⁵⁷ David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Chapitre V « Des salaires »

²⁵⁷ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.17

En complément de ce qui a été dit précédemment, Al-Sadr ajoute à propos du principe de la production, du point de vue de la science et de la doctrine économique en disant : « La science de l'économie étudie les moyens qui permettent le développement de la production comme la division du travail ou la spécialisation. »

Al-Sadr a procédé à la comparaison entre deux projets de production de montres comprenant chacun 10 travailleurs. Dans l'un des projets, chaque employé doit produire les montres du début à la fin. Dans l'autre projet, la chaîne du travail est divisée, et chaque employé est affecté à une seule tâche qu'il répète, sans intervenir dans les autres étapes de production. Al — Sadr estime que la recherche en économie étudierait ces deux projets, leurs différents procédés, leurs conséquences sur la production et le travailleur. Ainsi, la science de l'économie étudie tout ce qui est en relation avec la production économique comme les lois naturelles, à l'instar de la loi de rendement décroissant dans la production agricole, qui implique que le rendement marginal de production agricole de la terre diminue avec la hausse des dépenses.²⁵⁸

La doctrine économique examine les questions suivantes : la production doit-elle rester libre ou être planifiée par l'État ? Le développement de la production doit-il être considéré comme un objectif en soi ou comme un moyen pour atteindre un objectif supérieur ?

Si le développement de la production est un moyen pour atteindre un objectif plus élevé, quels en sont les limites et le cadre ? La politique de production doit-elle définir celle de la répartition ou le contraire ? En d'autres termes, laquelle des deux doit être réglementée pour donner avantage à l'autre ?

Faut-il répartir les richesses en fonction de la production ? Et donc accepter que si les intérêts de cette production exigent une législation du taux d'usure sur les crédits commerciaux pour attirer les capitaux vers la production, il faut alors organiser la répartition des richesses sur le principe du droit du capital aux intérêts ? Ou est-ce que la répartition des richesses doit se faire selon les besoins de la justice distributive ?

Tout cela relève de la doctrine économique d'après Al-Sadr, car elle concerne la réglementation de la production et la manière dont ses politiques doivent être conçues.

En s'appuyant sur ce qui précède, Muhammad Jadari Ali dit à propos de la doctrine économique islamique : « [elle] rejette toute approche islamique visant à combler les lacunes économiques des États non musulmans. Elle rejette également le fait de convertir

²⁵⁸ Magazine Al-Montaqā, trimestriel, n°1, p.16

l'économie islamique en une science. Elle traduit la relation entre les deux, dans la mesure où la société islamique établit premièrement ses objectifs, puis dans un second temps met en place les structures, plans et politiques économiques qui lui permettront de les atteindre ».

Les théorèmes d'économie pourront alors être utilisés dans le cadre de ces plans établis, aider à la nomination et le rapport des faits économiques. Ils peuvent également aider à la compréhension des hypothèses et probabilités des pratiques économiques, quelles que soient les dimensions culturelles et religieuses de chaque société.²⁵⁹

Al-Sadr dit alors à propos de la science et la doctrine économique : « Le caractère général de la science économique est de découvrir la réalité à travers ses jumelles scientifiques sans y ajouter ou y changer quelque chose. La doctrine économique représente quant à elle une appréciation précise de la situation à la lumière des perceptions générales de la justice.

Ainsi, la science économique n'est pas différente, dans son discours scientifique, de l'Histoire ou de la physique, et il n'y a pas de différence entre l'économiste et le physicien ou d'autres scientifiques. Par exemple, l'économiste découvre les lois des phénomènes économiques, qu'ils soient naturels comme la décroissance des rendements, ou sociaux comme le phénomène de baisse ou hausse des prix sur le marché en fonction de la demande. Ces économistes découvrent les phénomènes, mais ne les mettent pas en place. La différence entre science et doctrine économique réside dans la mission et non dans les sujets traités, et le signe distinctif est la notion de justice. »²⁶⁰

Al-Mallat en conclut : « Il est primordial de séparer la doctrine et la science dans la mesure où Al-Sadr considère qu'il est inutile de chercher une science économique en Islam. Ce type de science n'est tout simplement pas présent, et il n'existe pas en Islam des écrits d'intellectuels comme Adam Smith ou Ricardo. Et l'erreur commune de penser que l'économie a une haute considération scientifique en Islam vient du refus de comprendre que ce que l'Islam présente n'est pas des conclusions consolidées et reconnues en science économique, mais des grandes lignes qui guident la doctrine. »²⁶¹

« Et ceci parce que le Coran et la Sunna prophétique ne contiennent pas de lois comme celles sur l'offre et la demande ou sur les salaires ou sur les rendements agricoles. L'Islam n'est pas une science comme la science de la physique ou autre.

²⁵⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.24-25

²⁶⁰ 'Ali, Muhammad Jadari, *Iqtisaduna w Al-Manhaj Al-Naqdi Lil Madhahib Al-Iqtisadya*, p.94

²⁶¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.24-25

Il s'agit plutôt d'un programme de vie venu avec une doctrine économique et non pas une science économique, c'est-à-dire avec un nouveau mode d'organisation de la vie économique. Ce qui ne signifie pas pour autant que l'Islam ne prête pas attention à la science de l'économie. La position de l'Islam vis-à-vis de la science économique est la même par rapport aux autres sciences. Il encourage l'acquisition de toutes les sciences utiles. La fonction principale de la législation islamique est de guider les gens sur les bonnes manières d'agir dans tous les domaines, y compris dans le domaine économique. C'est pour cela que l'Islam n'a pas éclairé les raisons qui mènent à l'augmentation des intérêts usuraires, mais il a interdit l'usure dès le début et l'a considéré comme une transaction économique illicite. Nous comprenons ainsi que l'Islam prend une position doctrinale et non scientifique concernant les questions économiques. »²⁶²

Nous en tirons la conclusion que la doctrine économique est un moyen d'organisation de la vie économique et que la science économique consiste à examiner les lois qui la régissent, sans adopter une certaine orientation ou doctrine économique. L'Islam est venu avec une doctrine économique qui régit la vie économique des musulmans.²⁶³

Il convient d'élargir maintenant, avec ce qui a été présenté, la définition de la loi, de préciser la portée des lois du système capitaliste en matière de justice, par exemple la loi d'airain des salaires et dans quelle mesure il peut garantir le principe de justice vu que c'est l'un des éléments de ce système, à travers la liberté économique et le salaire des travailleurs.

La loi d'airain des salaires susmentionnée est-elle applicable dans les pays qui ne croient pas au système capitaliste ?

La loi est présentée comme un des éléments qui cadrent le comportement humain dans la vie sociale. C'est un élément qui vise à définir les droits et devoirs des personnes et s'étend aussi à des domaines plus larges, comme les différentes sciences, à savoir les lois logiques, politiques, physiques, sportives et économiques.

Le mot « loi » dans ces différents domaines — quel que soit le comportement humain — renvoie aux relations objectives et réalistes dans le monde extérieur. Dans un autre contexte, elle renvoie à ce qu'il faut ou pas faire et détermine le comportement humain dans la vie sociale. La vie humaine est une vie sociale pratique. Si elle est dénuée de

²⁶³ Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 163

²⁶³ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.18

dimension sociale, elle ne pourra alors pas satisfaire comme il convient ses besoins et aspirations matérielles et spirituelles.

Il s'agit là d'une question élémentaire que Dr Yazdi explique : « L'un des éléments essentiels de la vie sociale est la coexistence et l'incompatibilité entre les intérêts des membres de la société. Si les gens veulent avoir une vie sociale, coexister les uns avec les autres, coopérer entre eux et répartir les accomplissements de cette coopération, leurs intérêts et aspirations respectifs entreront en conflit. Et c'est ainsi que les points de divergences apparaissent et se diversifient dans le domaine social, économique et politique avec l'élargissement du cercle de champ social où elles apparaissent. Il faut alors un cadre ou des lois qui régissent ces points de divergences. Ce qui est sûr, c'est que la société humaine a besoin de limites et mesures pour effacer ces contradictions ou les réduire. Si des limites ne sont pas établies pour cadrer le profit des individus dans la vie sociale, des institutions, des organisations financières ou des États, le but de la vie sociale qui consiste à profiter au maximum des talents innés pour le développement humain matériel et spirituel ne sera pas atteint.

La vie sociale doit être organisée de façon à permettre le développement continu à tous les individus de la société, et c'est à ce moment que l'objectif de la vie sociale sera correctement atteint.²⁶⁴

Les sources des lois qui ont donc gouverné l'humanité tout au long de sa marche historique ne s'accordent pas, et se sont traduites alors par des tendances diverses à différents degrés dans les pays du monde :²⁶⁵ Le système islamique voit une nécessité à ce que les lois soient divines, car il se considère comme un système holistique capable d'organiser les affaires politiques, économiques et sociales.

Dans les autres systèmes, les lois divines ne sont pas reconnues, et les lois sont établies par les individus, en groupe, sans autre source de législation.

Les partisans de ce point de vue sont divisés en deux groupes :

- Un groupe qui nie de base toute forme de dimension existante autre que matérielle, et qui renie donc les religions. Ce groupe est représenté par les systèmes laïques et matérialistes tels que le marxisme et le capitalisme.

²⁶⁴ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.19

²⁶⁵ Yazdi, Muhammad Taqi Mesbah, *Al-Hokouma Al-Islamia wa Wilayat Al-Faqih*, p.23-24, Traduction: Abdel-Karim Mahmoud, Bagdad, 2012

- Un autre reconnaissant l'existence de la religion, mais que son application se limite à la relation entre l'Homme et Dieu. Sa place se limite dans les temples, les mosquées et les églises, et n'a aucun rôle à jouer dans la vie sociale. Cette idée de la séparation de la religion et de la politique ou de l'État est rejetée par la société islamique.

Al-Sadr commence le débat sur le capitalisme par son aspect théorique et ses lois, il expose l'histoire de sa naissance, le jour où le capitalisme a planté ses graines dans la terre de la civilisation européenne où deux idées se sont développées :

La première est que la vie économique est directement liée aux lois naturelles, en sachant que ce sont ces lois qui régissent l'économie. Les phénomènes économiques, comme tout phénomène naturel, sont régis par ses lois générales.

La deuxième est que ces lois naturelles garantissent le bonheur de l'humanité, et c'est pourquoi l'économie doit les découvrir.

La première idée a planté la graine scientifique à l'économie capitaliste. La deuxième idée a planté la graine doctrinale. Ces deux idées se sont intimement liées, de telle façon que certains ont eu l'illusion que toute intervention dans les affaires économiques signifie l'opposition à la nature et ses lois qui garantissent à l'humanité son confort et la résolution de l'ensemble de ses problèmes. Chaque pas pour organiser la vie économique est considéré comme un crime à l'encontre des lois naturelles, et c'est ainsi que le capitalisme en a conclu que ces lois s'imposent d'elles-mêmes.²⁶⁶

C'est pourquoi, lorsque Muhammad Baqer Al-Sadr a commencé à théoriser la doctrine économique islamique, il l'a abordé en dehors du cadre des doctrines économiques capitalistes et marxistes. Il a considéré la nouvelle doctrine comme indépendante, avec une vision unique, totalement différente des autres doctrines par les preuves sur lesquelles elle repose.²⁶⁷ la référence est la parole divine en accord avec le texte coranique qui stipule : « Le jugement n'appartient qu'à Allah »²⁶⁸

En avec ce premier élément, l'Islam se distingue par sa vision économique, par rapport des autres systèmes humains. En plus de ce que possède cette doctrine de champ théorique, de mentalité, valeurs et aspirations, et de ce que ce système a d'application pratique depuis les premiers temps de l'Islam, les musulmans y vivaient en tant que société avec sa propre vie économique. Le musulman ne pouvait pas imaginer cette période sans y placer une vision de son système économique conforme aux textes coraniques, aux enseignements et actions du prophète Muhammad lui-même.²⁶⁹

²⁶⁷ Yazdi, Muhammad Taqi Mesbah, *Al-Hokouma Al-Islamia wa Wilayat Al-Faqih*, p.27

²⁶⁷ Al-Wardi, Ali, *Dirasa FI Sosiolojiat Al-Islam*, p.53-54 Traduction: Rafed Al-Assadi, Relecture: Majed Chobar, Édition Al-Worag, Beyrouth, 2013

²⁶⁸ Sourate Youssof, verset 40

²⁶⁹ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.10

L'Islam est doté d'une vision globale, avec des dimensions intellectuelles universelles, ce qui signifie que cette vision islamique de l'économie n'est pas seulement le reflet de l'éthique et de la solidarité des musulmans. C'est une vision qui s'inscrit dans un cadre de concepts, principes et de dispositions légales précises, qui permettent au législateur ou au savant de définir une pensée économique islamique.

Dans ce contexte, Jaffar Al-Sadiq, petit-fils du Prophète énonce ce principe :

« Elle contient tout licite et illicite — parlant de la législation — et tout ce dont l'Homme a besoin, même l'amende à payer si une personne érafle une autre »²⁷⁰

L'économie islamique est donc fondée sur la découverte, et non sur la formation²⁷¹, comme dans le cas des systèmes capitalistes et marxistes avec Adam Smith, David Ricardo ou Karl Marx, qui ont chacun des conceptions divergentes. Comme nous l'avons précédemment dit, le penseur Muhammad Baqir Al-Sadr a découvert la doctrine économique islamique contrairement à Adam Smith qui s'est basé sur les lois de l'État civil pour construire sa doctrine capitaliste. Al-Mallat énonce à ce titre : « Tandis que le chercheur en économie capitaliste ou socialiste établit une relation mentale directe avec les écrits des spécialistes de ce domaine sans effort particulier, le chercheur islamique possède un point de départ différent. Les choix offerts au chercheur islamique sont restreints, car l'Islam ne possède pas d'écrits économiques classiques. La méthodologie basée sur les préceptes coraniques du licite et illicite demande des inférences à partir de la superstructure — la loi — à l'infrastructure qui est l'économie ». ²⁷²

Étant donné que la méthodologie suivie par les textes coraniques est large et générale, et qu'elle contient des dispositions relatives aux aspects illicites et des dispositions sur les aspects que l'individu ou le groupe peut suivre sans conséquences juridiques, le chercheur islamique doit présenter des inférences tirées de la superstructure c'est-à-dire le droit, à l'infrastructure qui est l'économie.

Al-Sadr a interprété cette relation par une subordination : —

²⁷⁰ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.9

²⁷¹ Le processus de formation de la doctrine économique : construction d'une structure théorique complète pour la société. L'idée suit son cours naturel, elle exerce donc directement les théories générales de la doctrine économique et en fait une base de recherche secondaire et une superstructure de lois qui se fondent sur la doctrine et sont considérées comme une superstructure pour lui. La gradation dans le processus de formation du bâtiment est une gradation naturelle de la fondation aux vides et de la base à la structure supérieure

²⁷² Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 164

« Tant que le Code civil reste à un étage supérieur par rapport à la doctrine, et qu'il y puise ses orientations, il est alors possible de découvrir la doctrine par ce Code. Ainsi, il devient obligatoire pour l'opération de découverte, de chercher les rayonnements de la doctrine dans le domaine extérieur, c'est-à-dire ses superstructures et ses traces qui se dégagent dans les divers domaines, afin de parvenir — à travers ces rayonnements et ces traces — à évaluer avec précision la qualité des idées et des théories dans la doctrine qui se cache derrière ces apparences. »

Dans la mesure où Al-Sadr considère qu'il existe une superstructure dans la législation islamique qui comprend un ensemble de dispositions, selon lesquelles les droits des individus, de la société, de l'État et des ressources naturelles dont l'univers regorge sont réglementés. Cela nécessite des juristes de tirer des dispositions de la superstructure, c'est-à-dire du droit, et de l'infrastructure qui est l'économie. On peut définir cela comme un processus de découverte de règles et de théories générales dans les détails législatifs jusqu'aux généralités théoriques.

Al-Sadr considérerait que dans cette théorie il y avait deux côtés négatifs et positifs. Le côté négatif est se résume par la croyance qu'il n'y a pas de propriétés et de droits spéciaux sur les richesses naturelles brutes. La structure supérieure sur laquelle cette règle est basée provient d'un ensemble de décisions en Islam abolissant le monopole. Il n'est pas permis de posséder des sources et d'autres ressources.

Quant au côté positif de la théorie, Al-Sadr le définit avec la conviction que le travail est une base légitime pour l'acquisition de droits privés et de propriété sur les ressources naturelles : « Al-Sadr a expliqué cette relation et l'a définie dans le concept de subordination. Par exemple tant que le droit civil constitue une superstructure par rapport à la doctrine et que ses directions en découlent, il est possible de découvrir la doctrine à travers la loi, si nous connaissons la loi sur laquelle se fonde cette doctrine inconnue. Et il devient nécessaire pour le processus de découverte de rechercher les rayons de la doctrine dans le champ extérieur, et ses effets qui se reflètent dans les différents champs pour atteindre à travers ces rayons et effets, une estimation précise du type d'idées et de théories de la doctrine économique qui se cache derrière ces apparences ».²⁷³

²⁷³ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p.346-408

D'autant que la doctrine islamique, à la lumière de cette nouvelle perspective d'Al-Sadr, croise la vision cosmique d'un point de vue juridique et philosophique, car il pense que le message islamique ne transcende pas les facteurs sociaux et historiques. Le message est soumis — malgré son origine divine — à des règles dans ce monde, de sorte qu'une fracture soit apparue après la mort du messenger Muhammad.

La philosophie de la religion dérive de la philosophie de la prophétie. Suivant ce schéma, Al-Sadr a introduit la pensée islamique dans une théorie de la connaissance, au sein de laquelle le facteur historique et le facteur social étaient considérés comme des éléments nécessaires pour l'interprétation de la prophétie.

Une nouvelle théorie a été considérée comme contredisant l'épistémologie positiviste. La philosophie de l'histoire repose sur deux sources qui se rejoignent, à savoir la prophétie, c'est-à-dire l'ère du prophète Mahomet qui a préparé la petite communauté islamique à devenir une société universelle. Et l'imamat qui s'est terminé par les occultations mineures et majeures selon le chiisme.

D'une manière générale, la doctrine islamique, l'Homme et son statut de vicaire sur Terre, c'est-à-dire celui qui a les leviers de commande sur cette Terre, la fraternité religieuse et la fonction sociale de la propriété privée, constituent les contours de la doctrine économique islamique.

*'Ilm Al-Kalam*²⁷⁴ ne devait pas seulement se renouveler dans les mécanismes de recherche, mais également dans les contenus et concepts. On peut même dire aujourd'hui que la doctrine, en tant que théorie pour l'Homme, pour la vie et la révolution, est plutôt une base pour le développement et changement. Comment étudier les nouveaux contenus et concepts découlant de la vision d'Al-Sadr ?

D'autant plus que dans cette nouvelle perspective, le dogme croise la vision cosmique, la philosophie religieuse, la philosophie de l'histoire et l'organisation sociale, dont les liens entre croyances et différents domaines sont flous du fait de l'ancienne mentalité que Muhammad Baqir Al-Sadr a dépassée.

Il a ainsi développé son projet intellectuel en plusieurs parties successives dans lesquelles les croyances et la vision cosmique constituent aux côtés de la théorie du savoir, les fondements essentiels de la construction intellectuelle globale dans les différents domaines de la vie sociale, politique et économique.²⁷⁵

²⁷⁴ C'est une science qui contient les éléments de recherche des croyances par des preuves rationnelles et de réponse aux idées déviantes. Et le secret de ces croyances est l'unicité de Dieu.

²⁷⁶ Al-Amili, Abbas Amine Harb, *Al-Madrasa Al-Fekrya Li Muhammad Baqir Al-Sadr*, p. 148

Dans son analyse des liens entre concepts et contenus islamiques, chose qu'Al-Sadr a faite dans sa théorie économique, Al-Amili se demande : « Comment l'Islam peut-il produire un renversement dans les moyens et méthodes pour mettre en avant la perception divine et la mettre en pratique ? »

Le principe de la zone de vide est une idée fondamentale de la législation islamique. En effet, « l'Islam ne présente pas ses principes législatifs de la vie économique en tant que remède temporaire, ou une organisation provisoire qui pourra prendre une nouvelle forme avec le temps. Il les présente à l'image d'une théorie valable pour toutes les époques. Il a donc fallu, pour donner cette globalité et assimilation à cette image, qu'elle reflète l'évolution des époques avec une capacité d'adaptation aux différentes circonstances.

Cette zone de vide n'est pas le signe d'une absence ou négligence de certains faits et événements par la législation, elle exprime plutôt une assimilation de l'image globale et sa capacité à suivre les différentes époques. »²⁷⁶

Dans *Falsafatuna*, Al-Sadr continue cette idée : « Puisque nous évoquons ici la zone de vide dans la Législation économique, nous devons lui accorder une grande importance à l'opération de la découverte de la Doctrine économique, étant donné qu'elle représente un aspect important de la Doctrine économique en Islam. Car la Doctrine économique en Islam comporte deux aspects : le premier a été défini par les sources doctrinales religieuses originelles et demeure constant ; le second constitue la zone de vide (dans la Doctrine) et la mission de la remplir est confiée par l'Islam à l'État (ou au détenteur légitime du pouvoir), lequel doit adapter à chaque époque les principes islamiques en économie.

Lorsque nous parlons de "zone de vide juridique", nous faisons allusion à la législation islamique et à ses textes juridiques, et non pas à la réalité appliquée de l'Islam que la communauté a vécue à l'époque du Prophète ; car celui-ci a rempli ce vide conformément aux buts de la législation dans le domaine économique, à la lumière des circonstances dans lesquelles vivait la société islamique. Mais en effectuant l'opération du remplissage du vide, il ne l'a pas fait en sa qualité de Prophète communiquant la Législation Divine, immuable partout et à toutes les époques, en sorte que ce remplissage particulier du vide juridique par la conduite du Saint Prophète aurait été l'expression d'une formule

²⁷⁶ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 304

législative immuable, mais il l'a rempli en sa qualité de détenteur pouvoir légitime, chargé de remplir la zone du vide selon les circonstances. »²⁷⁷

Al-Mallat a clarifié la relation et le rôle des concepts dans la découverte des dispositions de la législation islamique : « Les dispositions juridiques peuvent être découvertes par ce qu'Al-Sadr appelle des concepts. Ces concepts, tirés de la vision holistique de l'Islam, constituent des piliers philosophiques caractérisés par leur approche globale des affaires de l'homme, la société et la nature. Ce ne sont pas des lois au sens juridique du terme, mais elles aident à préciser le mode de fonctionnement du système économique. C'est également le cas pour ce qui concerne la place de l'Homme dans l'univers, en tant que vicaire du Créateur sur terre selon l'Islam, ou des concepts généraux de la propriété et des échanges. Ainsi, nous concluons que les concepts islamiques dans le domaine économique peuvent constituer un cadre intellectuel qui doit être adopté pour permettre aux textes législatifs de l'Islam de prendre forme de manière pratique.²⁷⁸

Grâce à la notion d'Ijtihâd dans la zone de vide législatif, Muhammad Baqir Al-Sadr a réussi à former ses théories successives dans les différents champs islamiques, en s'appuyant sur le Coran, la Sunna et les paroles prophétiques.

Il donne à la notion d'Ijtihâd une dimension légale, la considérant comme un processus créatif dans le monde du droit. Elle permet d'interpréter les fondements et règlements décrits le Coran et la Sunna pour répondre aux exigences de l'époque.

Al-Mallat a discuté de la notion d'Ijtihâd aux yeux d'Al-Sadr : « Al-Sadr insiste sur le besoin de ce genre de processus créatif et à la position spéciale de la législation dans la découverte de la théorie islamique en économie. »²⁷⁹

Quant à Al-Sadr, il dit à propos de l'Ijtihâd : « Ainsi, il nous suffit de passer en revue les textes du Saint Coran et de la Sunna à cet égard pour rassembler le nombre suffisant de statuts et de concepts qui finiront par nous conduire aux théories doctrinales générales. Toutefois, le problème ne consiste pas seulement à rassembler des textes, car ceux-ci ne laissent pas voir, le plus souvent, leur contenu législatif ou conceptuel — le statut ou le concept — d'une façon nette et précise et de manière à ce qu'il ne subsiste de doute sur aucun des aspects de ce contenu. Au contraire, très souvent le contenu se trouve éclipsé, ou les contenus paraissent différents et

²⁷⁷ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 418

²⁷⁸ Mallat, Shibli, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 165

²⁷⁹ Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 167

discordants, auxquels cas la compréhension du texte et la découverte du contenu précis parmi l'ensemble des textes qui traitent de ce contenu deviennent une opération complexe d'ijtihâd »²⁸⁰

Il faut ainsi redoubler d'efforts, pour élaborer des règles et des dispositions économiques : voilà le processus clé de l'Ijtihâd en Islam. Il est évident que les personnes faisant l'Ijtihâd ont exposé la réalité de l'économie dans des perspectives multiples et différentes, Al-Sadr estime que cette variété d'interprétation est prévisible et normale, mais que le danger réside au moment où la subjectivité de l'opérateur entre en jeu. Dans le domaine économique, contrairement à d'autres domaines à portée individuelle, le danger de la subjectivité est plus grand, dû aux grandes distances temporelles séparant les réalités des premiers temps de l'Islam et leur application à notre époque. Parmi les dangers de la subjectivité, on trouve premièrement la justification de la réalité.

Par exemple, dans les transactions bancaires, l'usure est vue comme une abomination et non un intérêt. Mais elle pourrait être justifiée, en tant que réalité très répandue.

Deuxièmement, on trouve la fusion du texte dans un cadre particulier, c'est-à-dire étudier le texte dans un cadre idéologique non islamique, issu de la réalité vécue ou non. Par exemple le cas de la propriété privée, qui semble être absolue alors que ses dispositions sont cadrées et limitées en Islam. Troisièmement, Al-Sadr met en garde si une séparation est faite entre la preuve légale et ses circonstances et contexte de production. Par exemple, dans le domaine de la jurisprudence, un des aspects de la Sunna est nommé « approbation ». Elle signifie que le silence observé par le Prophète ou l'Imam infaillible (notion propre au chiisme) face à une action ou situation qui se produit autorise cette action et que celle-ci est permise en Islam.²⁸¹

Toutefois, effectuer cette séparation n'est pas possible avec la situation actuelle bien plus complexe que les premiers temps de l'Islam. Pour preuve, les multiples formes de production industrielle, qui sont le fait d'une classe de travailleurs rémunérés par le détenteur du capital, se considérant comme le propriétaire des richesses naturelles. Le contrat de services passé entre le capitaliste et ses ouvriers apparaît maintenant naturel dans son contenu et ses conséquences précitées — c'est-à-dire la possession par les ouvriers du salaire, et par le capitaliste de la matière extraite. Al-Sadr commente ceci en disant : « Ceux qui induisent la validité de ce louage et de ses exigences en invoquant la preuve de l'approbation n'ont pas vécu à l'époque de la Législation, pour pouvoir

²⁸⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 359

²⁸¹ Mallat, Shibli Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p. 430-431

s'assurer du recours habituel à cette forme de louage à cette époque-là, ils ont vu sa circulation seulement dans la réalité qu'ils ont eux-mêmes vécue. Et c'est son enracinement dans le système social en vigueur qui a conduit à croire qu'il s'agit d'un phénomène à valeur absolue, remontant historiquement jusqu'à l'époque de la Législation. C'est ce que nous entendons par la séparation de la conduite de ses circonstances et conditions sans justification objective. »²⁸²

B. L'économie islamique, partie intégrante de la société islamique

Selon Muhammad Jadari Ali, Al-Sadr part du principe que le système économique islamique ne peut être appliqué que dans un cadre global nécessitant trois conditions :²⁸³

- Un système intellectuel basé sur la foi islamique ayant globalement l'adhésion de la société.
- Placer les principes de l'Islam et ses enseignements comme référence pour organiser les affaires de la société.
- Que les réactions émotionnelles et psychologiques des individus soient dirigées par la religion et non les pulsions.

Al-Sadr dit autour de l'unité de ces 3 conditions : « Les sociétés ignorantes ne perçoivent cette vie qu'à travers son très court délai qui se termine par la mort, et ne comprennent le plaisir qu'à travers la course aux instincts et désirs. Sur cette base, ces sociétés trouvent en l'argent, en son accumulation et en la concurrence en vue de l'obtenir, l'objectif naturel garantissant à l'Homme de profiter au maximum de la vie. La vie peut ainsi être mesurée en quantité et qualité en fonction des moyens matériels à disposition. Le rôle de l'argent est ainsi à la base de toutes les tentatives d'accroissement, de multiplication, et d'exploitation dans ces sociétés ignorantes. La scène de jeu est limitée, les billets sont limités, le nombre de joueurs est important et le chanceux est celui qui obtiendra le plus grand nombre de ces billets, même au détriment des autres. »²⁸⁴

Par exemple, l'Islam a confirmé un ensemble de lois et de décisions de la législation et la manière dont elles sont promulguées afin de gérer les affaires politiques, économiques et culturelles de la société. Parmi ces dispositions figurent les dispositions financières, les impôts et le *khôms* — le cinquième. Ahmad Al-Wa'idhi dit : « Le cinquième est considéré

²⁸² Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 364-370

²⁸⁴ 'Ali, Muhammad Jadari, *Iqtisaduna wAl Manhaj Al-Naqdi Lil Madhahib Al-Iqtisadia*, p. 94

²⁸⁴ Al-Sadr, *Al-Islam Yaqod Al-hayat*, p. 36

comme une ressource énorme qui génère d'énormes fonds pour le Trésor public, représentant une grande part de ses fonds. Le cinquième est tiré de tous les gains, avantages et bénéfices d'après l'école de pensée Jaafari, que ce soit dans l'agriculture, le commerce ou dans les minéraux et les trésors, dont un cinquième de ces bénéfices excédentaires est versé. Cette somme est utilisée pour gérer les affaires de l'État et répondre à ses besoins, ainsi que pour répondre aux besoins des pauvres, des nécessiteux et des personnes handicapées. »²⁸⁵

Et les dispositions de l'interdiction, où l'Islam interdit le processus d'usure ainsi que le monopole. L'Islam a ses propres textes l'interdisant dans le Coran. Ceux-ci sont clairs et nécessitent une application dans les transactions économiques comme dans le texte coranique suivant :

- « O les croyants ! Ne pratiquez pas l'usure en multipliant démesurément votre capital. Et craignez Allah afin que vous réussissiez ! »²⁸⁶
- « Allah a autorisé la vente et interdit l'usure »²⁸⁷
- « Ceux qui mangent [pratiquent] de l'intérêt usuraire ne se tiennent (au jour du Jugement dernier) que comme se tient celui que le toucher de Satan a bouleversé. »²⁸⁸

Lénine ajoute également à propos du monopole : « Le monopole, tel est le dernier mot de la "phase la plus récente du développement du capitalisme". Mais nous n'aurions de la puissance effective et du rôle des monopoles actuels qu'une notion extrêmement insuffisante, incomplète, étriquée, si nous ne tenons pas compte du rôle des banques. »²⁸⁹

Afin d'écarter cette perception, et d'en éliminer les racines psychologiques chez l'Homme, l'Islam condamne la collecte et la thésaurisation de l'argent²⁹⁰ en tant qu'objectif absolu, et nie tout rôle de l'argent dans l'immortalisation de l'Homme et dans le fait de lui procurer une existence supérieure.

Les textes coraniques abordent ce sujet en disant à plusieurs occasions, notamment dans la sourate Al-Humazah :

²⁸⁵ Al-Wa'idhi, Ahmad, *Centre Alghadir Lil Dirasat Al-Islamia*, p. 28-30, 2016

²⁸⁶ Sourate Al-Imran, verset 130

²⁸⁷ Sourate Al-Baqara, verset 275

²⁸⁸ Sourate Al-Baqara, verset 275

²⁸⁹ Lénine, Vladimir, *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, p. 11

²⁹⁰ L'Islam ne condamne pas l'argent en tant que telle, et le considère comme bon pour répondre aux besoins de l'État, société et des individus dans le cadre de la justice, et loin de toute exploitation

- « 1. Malheur à tout calomniateur diffamateur,
 2. Qui amasse une fortune et la compte,
 3. Pensant que sa fortune l'immortalisera.
 4. Mais non ! Il sera certes, jeté dans la Hutamah
 5. Et qui te dira ce qu'est la Hutamah ?
 6. Le Feu attisé d'Allah
 7. Qui monte jusqu'aux cœurs.
 8. Il se refermera sur eux,
 9. en colonnes (de flammes) étendues. »²⁹¹

Ou dans la sourate « At-Takathur » :

- « 1. La course aux richesses vous distrait,
 2. Jusqu'à ce que vous visitiez les tombes.
 3. Mais non ! Vous saurez bientôt !
 4. (Encore une fois) ! Vous saurez bientôt !
 5. Sûrement ! Si vous saviez de science certaine.
 6. Vous verrez, certes, la Fournaise.
 7. Puis, vous la verrez certes, avec l'œil de certitude.
 8. Puis, assurément, vous serez interrogés, ce jour-là, sur les délices. »²⁹²

Et dans ces versets de la sourate « At-Tawbah » :

- « 34. Ô vous qui croyez ! Beaucoup de rabbins et de moines dévorent, les biens des gens illégalement et [leur] obstruent le sentier d'Allah. À ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et ne les dépensent pas dans le sentier d'Allah, annonce un châtimement douloureux,
 35. Le jour où (ces trésors) seront portés à l'incandescence dans le feu de l'Enfer et qu'ils en seront cautérisés, front, flancs et dos : voici ce que vous avez thésaurisé pour vous-mêmes. Goûtez de ce que vous thésaurisiez. »²⁹³

L'Islam ne s'est pas contenté de condamner les objectifs des sociétés de *Jahiliya*²⁹⁴ et leurs valeurs, il a proposé un objectif alternatif à suivre :

²⁹¹ Sourate Al-Humaza, verset 1-9

²⁹² Sourate Al-Takathur, verset 1-8

²⁹³ Sourate Al-Tawba, verset 34-35

²⁹⁴ Mot arabe dont la racine provient du mot *Jahl* qui veut dire : ignorance. Elle désigne période anté-islamique chez les Arabes. La plus célèbre description de cette époque provient d'Ali, le gendre du prophète, dans un de ses discours de Nahjul-Balagha où il dit : « Dieu envoya Muhammad pour avertir les hommes et leur transmettre la Révélation. Vous les Arabes, vous pratiquiez la pire des religions et habitiez la pire des demeures. Vous demeuriez parmi les pierres rugueuses et des serpents venimeux, buviez une eau boueuse, mangiez une nourriture médiocre, vous faisiez verser votre sang et rompiez tous vos liens. Vous dressiez des idoles et vous

« 1. *Béni soit celui qui a dans sa main la royauté, et il est Omnipotent*

2. *Celui qui a créé la mort et la vie afin de vous éprouver (et savoir) qui de vous est le meilleur en œuvre, et c'est lui le Puissant, celui qui octroie le Pardon.* »²⁹⁵

À la place du plus grand détenteur de capital, l'Islam a placé celui qui a mené les meilleures actions en tant qu'exemple et modèle à suivre. Il a exhorté les individus, dont les prophètes ont eu à charge l'éducation et préparation, à la compétition dans ce cadre précis des bonnes actions. Al-Sadr insiste sur le fait que ce sont les actions de l'individu qui le rendent éternel, et non son argent ou fortune, à travers le lien entre le monde de l'invisible et la haute morale, et entre les profondeurs de l'âme humaine et son illumination par cette morale.

La notion d'usure qui a été mentionnée à maintes reprises dans le Coran, est au cœur de toute discussion juridique sur tout système bancaire islamique alternatif.

La règle dit que Dieu interdit l'usure. Cette règle s'applique dans les transactions financières, commerciales et juridiques. Il existe deux types d'usure rapportés par les paroles prophétiques : l'usure d'ajout et l'usure de report. L'usure de report représente la forme classique et nécessite — comme dans les crédits — une somme supplémentaire par rapport à la somme prêtée pour une durée déterminée.

L'usure d'ajout correspond à l'ajout, lors d'un contrat de vente, de l'un des éléments pour lesquelles la législation islamique a obligé d'échanger en même quantité. Six marchandises sont concernées par l'usure d'ajout d'après les paroles prophétiques : « *L'or contre de l'or, l'argent contre de l'argent, le blé contre du blé, l'orge contre de l'orge, les dattes contre des dattes, le sel contre du sel, en quantités égales, de main à main. Et lorsque ces sortes diffèrent, alors vous pouvez vendre comme vous voulez si c'est de main à main. Celui qui ajoute ou demande un ajout c'est de l'usure.* » L'usure de report est la source principale de désaccord dans le monde bancaire moderne. ²⁹⁶

Aristote dit à propos de l'usure : « On a toute raison d'haïr l'usure. Ce qu'on en tire procède en effet de la monnaie elle-même et ce n'est pas à cette fin que celle-ci a été inventée. La monnaie, en effet, a pour fonction de permettre l'échange. L'intérêt en revanche fait

vous laissez enchaîner par les péchés. Dieu envoya le Messenger après une période où les prophètes ne faisaient plus apparition, où les nations croupissaient dans la léthargie, où toute loi était violée. »

²⁹⁵ Sourate Al-Mulk, verset 1-2

²⁹⁶ Mallat, Shibli Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p. 211

croître la monnaie : c'est de cela même qu'il tire son nom. Comme la progéniture ressemble aux géniteurs, l'intérêt est de la monnaie engendrée par la monnaie. De tous les moyens d'enrichissement, l'usure est le plus contraire à la nature. »²⁹⁷

Tant que les taux d'intérêt ne s'élèvent pas à des taux exceptionnels, ce qu'on ne peut pas mesurer ou définir, la législation islamique considère que le système bancaire classique est suffisant. Une autre vision associe l'usure aux intérêts : la majorité des transactions bancaires classiques sont donc considérées comme illicites. Ces deux interprétations totalement contradictoires ont fait naître le débat sur la question de l'usure.²⁹⁸

La brûlante question de l'usure dans les caisses d'épargne en Égypte ont été abordée par de grandes personnalités de l'Université d'Al-Azhar et par des membres du gouvernement égyptien. Cette question a aussi intéressé l'un des grands législateurs du monde arabe Monsieur Abdel-Razak Al-Sanhouri qui était membre de la Haute Cour constitutionnelle d'Égypte. Il a présidé l'élaboration du Code civil égyptien²⁹⁹, et souhaitait exclure toute disposition contraire à la législation islamique. La question de l'usure était parmi ses principales préoccupations, et a fait son possible pour expliquer la cohérence entre le Code civil égyptien (et des autres pays arabes qui l'ont adopté comme la Syrie, Libye, Koweït et Irak) et la législation islamique dans ce domaine.³⁰⁰

Un ensemble d'arguments, plaçant la sécurité, intégrité de la société ainsi que sa protection des conséquences de l'usure comme priorité, justifient son interdiction.

On trouve parmi ces arguments :

- Empêcher la monopolisation des moyens de subsistance
- Empêcher la manipulation de la monnaie pour éviter la fluctuation des prix, et éviter que la monnaie ne devienne une marchandise comme une autre
- Empêcher l'iniquité et l'exploitation lors des transactions de même nature.

Tandis que les deux premières raisons partent de considérations simples de la politique générale, la troisième met la lumière sur l'interdiction de l'usure d'ajout.

Al-Sanhouri dit que l'usure d'ajout n'est pas interdite dans la législation islamique authentique en tant que telle, mais elle est interdite pour contrer l'usure qui se déroulait

²⁹⁷ *De l'esclavage à l'esclavage*, Professeur Katasonov qui révèle les subtilités de l'esclavage inconscient : Programme de mémoire pour l'auteur Khaled Al-Rochd

²⁹⁸ Mallat, Shibli Tajdid, *Al-Fiqh Al-Islami*, p. 214

²⁹⁹ Les lois civiles en Egypte, jusqu'à la promulgation de la nouvelle loi globale, étaient pour la plupart basées sur un système mixte hérité en partie des lois françaises et en partie déterminé par Qadri Pacha, un juge égyptien d'origine turque, dans son livre intitulé *Murchid al-Hiran* au XVIIIe siècle.

³⁰⁰ Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 212

à l'époque de Jâhylya (période antéislamique, caractérisée par le polythéisme en Arabie) c'est-à-dire l'usure de report. L'usure de report est quant à elle interdite de façon absolue. Il en vient alors à établir des degrés différents d'interdiction. De son point de vue, il n'est pas autorisé de négliger les types d'usure interdites en soi ou les justifier en cas d'extrême nécessité.

Mais interdire l'usure, car elle constitue la première étape vers l'usure de report ne peut être soumise aux dispositions modernes elles-mêmes, car il est possible de la supporter et la faciliter en cas de besoin.

Al-Sanhouri ne voit en l'usure de report qu'un intérêt composé qui fait passer la somme perçue par l'intérêt au niveau d'importance égal au capital d'origine.

Dans le deuxième volet de l'opération d'Al-Sanhouri, l'interdiction fondamentale de l'usure a été décrétée pour les ventes, car c'est dans ce domaine que l'usure devient active, comme peut en témoigner la concordance entre le commerce et les produits licites dans le Coran.³⁰¹

Al-Mallat dans son livre *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, qui contient les dispositions établies par Al-Sanhouri dans le Code civil égyptien, dont la principale disposition concerne les intérêts. L'ancien article concernant les crédits et intérêts, qui était calqué sur celui des pays d'Europe à l'époque, autorisait un taux d'intérêt fixé à ne pas dépasser. Et après dix ans de travail, le nouveau Code civil égyptien a été promulgué. Quand le débat s'est renouvelé à l'époque de Muhammad Abda et le Khédivat d'Égypte, il s'est élargi au vu de son application dans des domaines sensibles et la question s'est posée si les taux d'intérêts sur les prêts contractuels restaient autorisés ou non. Ils ont finalement opté pour garder l'ancien article avec introduction de quelques restrictions.

Al-Mallat a ensuite comparé l'importance donnée à la sémantique du mot « usure » dans les lois établies par Al-Sanhouri et celles d'Al-Sadr en disant : « Le point de départ pour donner la définition du mot usure chez Al-Sadr semble simple et restreint contrairement à l'élargissement des législateurs égyptiens. Al-Sadr n'accorde aucune importance à la différence entre usure d'ajout et de report, et évite de chercher les circonstances exceptionnelles que pourrait justifier le besoin ou la nécessité. Il énonce clairement l'interdiction des intérêts pour les prêts. »³⁰²

C'est ce que Mohammad Taher Hussain a abordé dans son livre *Al-Sadr, une vie chargée et une pensée créative* : « Le plus important pour Al-Sadr, dans son livre *Notre Économie*, est

³⁰² Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 216

³⁰² Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 188

l'analyse de l'usure de tous les angles possibles et la portée de son impact sur le système de répartition. Il a proposé une manière globale et complète qui permet de réduire la dépendance du système bancaire aux intérêts et à l'usure. »³⁰³

Ceci jette ainsi les bases d'une économie islamique protégée des conséquences d'un système bancaire usuraire, avec une absence totale d'intérêt avec des banques non usuraires.

Muhammad Baqir Al-Sadr déclare que l'économie islamique est une partie d'un tout, il explique en disant : « Telle que nous la concevons, l'Économie islamique ne peut être étudiée en articles séparés les uns des autres, par exemple étudier le jugement de l'Islam interdisant l'intérêt usuraire ou autorisant la propriété privée séparément de l'ensemble des parties d'un plan général. De même, il est inadmissible d'étudier l'ensemble de l'Économie islamique en tant qu'un sujet à part, une entité doctrinale indépendante des autres entités (sociales, politiques, etc.) de la Doctrine et indépendante de la nature des rapports établis entre ces entités. Il faut comprendre l'Économie islamique dans le cadre de la formule islamique générale, laquelle régit les divers aspects de la vie dans la société. Il est donc erroné de ne pas accorder à la formule islamique générale son importance, et de ne pas tenir compte de la nature des relations entre l'Économie et l'ensemble des parties de la doctrine, et de l'influence réciproque entre ces différentes parties dans son entité organique générale. »³⁰⁴

Il ajoute à propos en disant : « De même, il ne faut pas séparer la Doctrine islamique dans sa formule générale du terrain particulier qui lui est préparé et qui renferme tous les éléments de la survie et de la force de la doctrine. Donc, il est indispensable d'étudier la formule générale de la doctrine sur la base du terrain et du sol qui lui sont préparés, c'est-à-dire dans son cadre général, lorsque nous voulons en faire l'appréciation.

Il apparaît ainsi que l'Economie islamique est corrélative dans ses lignes et détails, qu'elle constitue à son tour une partie d'une « formule » ou « modèle » général de la vie, que cette formule dispose d'une dimension qui lui est propre, et que la société islamique intégrale voit le jour lorsqu'elle acquiert et la formule et le terrain, lorsqu'elle obtient et la plante et le sol. La méthode de recherche dans l'Économie islamique ne s'avère juste que lorsque celle-ci est étudiée en tant qu'un plan à parties corrélatives et en tant qu'une partie de la formule islamique

³⁰³ Al-Hussaini, *Al-Sadr hayat Hafila w Fikr Khalaq*, p. 534

³⁰⁴ Al-Sadr, *Muhammad Baqir, Iqtisaduna*, p. 319

générale de la vie, et que cette formule elle-même est à son tour fondée sur le terrain ou le sol que l'Islam a préparé pour une société islamique authentique. »³⁰⁵

Al-Sadr explique ensuite comment l'Islam s'est lié avec la zone géographique et civilisationnelle dans laquelle il est né. Al-Sadr résume certains de ces liens :³⁰⁶

- Il y a donc un lien de l'économie islamique avec la croyance : « La Croyance pousse le musulman à s'adapter à la doctrine, celle-ci étant l'émanation de celle-là, ce qui confère à la Doctrine un caractère de Foi et une valeur subjective — abstraction faite de la qualité des résultats objectifs qu'elle (la Doctrine) enregistre sur le plan pratique — et crée dans l'âme du musulman un sentiment de sécurité intérieure au sein de la Doctrine — celle-ci étant considérée comme émanant de la Croyance à laquelle il adhère. Ainsi, la force de la garantie de l'exécution, le caractère de Foi et de spiritualité, la sécurité intérieure, toutes ces caractéristiques constituent des traits qui distinguent l'Économie islamique grâce à la Croyance fondamentale sur laquelle elle repose, et dans le cadre général duquel elle se forme. C'est pourquoi ces caractéristiques n'apparaissent pour le chercheur que s'il étudie l'Économie islamique à la lumière de la Foi et voit dans quelle mesure elle est en interaction avec celle-ci. »

L'attachement de l'Économie islamique aux conceptions islamiques de l'univers et de la vie dispose d'une façon propre d'interpréter les choses en définissant une conception islamique de la propriété privée et du gain. En effet, l'Islam considère la propriété comme un droit de patronage impliquant une responsabilité, et non pas comme un pouvoir absolu. De même, il confère au gain une conception plus étendue et plus large que ne lui donne le calcul purement matériel, en faisant entrer dans le cadre du gain, dans cette acception islamique, beaucoup d'activités considérées comme une perte dans une optique non islamique. »

- Le lien de l'Économie islamique avec les sentiments et passions que l'Islam diffuse « dans le milieu islamique est fondé sur ses conceptions particulières. Il s'agit des sentiments tels que la fraternité générale, qui fait jaillir dans le cœur de chaque musulman une fontaine d'amour pour autrui, et de partage des malheurs et des joies d'autrui. Cette fontaine s'enrichit et jaillit au prorata du degré du sentiment passionnel de fraternité, de la fusion de l'entité spirituelle de l'homme avec les passions islamiques. Ces sentiments et passions jouent un rôle important dans l'adaptation de la vie économique, et soutiennent la Doctrine dans les buts qu'elle poursuit. »

³⁰⁵ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 320

³⁰⁶ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 323-325

- Le lien entre l'Économie islamique et le régime politique en Islam. « Car la séparation entre les deux, induit à une erreur dans l'étude. En effet, l'autorité gouvernante a de larges pouvoirs économiques ainsi que de grandes propriétés dont elle dispose à sa guise et selon son appréciation. Ces pouvoirs et propriétés doivent être toujours étudiés en même temps que l'autorité en Islam. En effet, c'est aussi le même procédé qui doit guider l'étude des garanties que le pouvoir exige quant à l'intégrité et à la droiture du détenteur de l'autorité, garanties qui doivent être traduites par son infaillibilité ou son attachement à la concertation et à la justice, et qui sont exigées par les différentes écoles juridiques islamiques. »
- Le lien entre la Doctrine économique et la politique financière de l'État, « au point que celui-ci permet de considérer sa politique financière comme une partie du programme de la Doctrine économique de l'Islam, la politique financière de l'État étant constituée de sorte à se rencontrer avec la politique économique générale et à œuvrer en vue de réaliser les buts de l'Économie islamique. La politique financière en Islam ne se contente pas de couvrir les frais nécessaires de l'État, mais vise à contribuer au rétablissement de l'équilibre social et de la solidarité publique. C'est pourquoi il était nécessaire de considérer la politique financière comme une partie de la politique économique générale, et d'insérer les statuts relatifs à l'organisation financière de l'État dans la structure de la réglementation générale de la vie économique. »
- Le lien entre l'abolition du capital usuraire et les autres statuts islamiques relatifs à la spéculation, à la solidarité générale et à l'équilibre social. « Si l'on étudie isolément la prohibition de l'intérêt usuraire, on trouvera qu'elle est de nature à poser de graves problèmes pour la vie économique. Mais si nous la considérons comme une partie d'une seule et même opération jumelée, nous remarquerons que l'Islam a trouvé auxdits problèmes des solutions claires et appropriées à la nature, aux buts et aux objectifs de la Législation islamique, et ce grâce à ses statuts relatifs à la spéculation, à l'équilibre, à la solidarité et à l'argent. »
- Le lien entre certains statuts de la propriété privée dans l'Économie islamique et les statuts du Jihâd « qui régissent les relations des musulmans avec les non-musulmans pendant la guerre. On ne peut considérer comme étant des butins de guerre celles qui consistent en des pillages et de vol, comme c'était le cas dans les batailles de l'anté-Islam, ou des guerres visant à s'emparer des richesses et des marchés d'un pays, comme c'est le cas des guerres capitalistes. » Quant au statut de prisonnier de guerre en tant que butin, il a trois applications en Islam : le prisonnier de guerre peut être ou gracié comme l'a fait le prophète à la bataille de Badr, ou libéré après paiement d'une rançon, ou utilisé comme travailleur. Et ceci dans l'optique du traitement réciproque si les États ennemis

suivent telle approche et le texte coranique explicite ce point : « Quiconque transgresse contre vous, transgressez contre lui à transgression égale. »

Ainsi, la question n'est pas de choisir entre l'Islam et la rationalité comme le prétendent les écoles de pensées occidentales ou la pensée moderne nouvellement apparue dans le monde islamique. Mais c'est choisir entre une rationalité basée sur le positivisme malgré ses limites qui se présente comme absolu ou une rationalité liée au monde de l'invisible et est donc consciente de son relativisme qui fait sa force et qui la rend ouverte et capable de s'accommoder et contrôler le cours de l'Histoire.³⁰⁷

Muhammad Al-Husseini a évoqué l'approche particulière d'Al-Sadr dans sa manière de présenter l'islam en tant que moyen global assurant le bien-être de l'humanité. Cette approche islamique doit être appliquée dans un environnement islamique qui a été conçu sur la base de l'Islam dans son existence, ses idées et son entité dans son ensemble. Il a également évoqué la position critique d'Abou Majed Harrak à l'égard d'Al-Sadr, à propos de sa formule « L'économie islamique, une partie d'un tout ». Le critique dit : « Ceci semble obstruer les dispositions économiques islamiques en attente d'un Gouverneur providentiel investi des mêmes pouvoirs que le prophète. En des termes plus proches au rationnel, en attendant que l'Islam soit en mesure de gérer la société, conformément à la législation divine, des efforts ont été fournis au niveau économique à petite échelle, ce qui a abouti à la création de banques islamiques, leur prolifération et leur succès pour remplacer les banques à intérêts. »³⁰⁸

Al-Husseini lui répond : « Ce que l'écrivain Harrak dit est étrange et suscite l'étonnement. Comment est-ce qu'Al-Sadr souhaite faire obstacle aux dispositions légales alors qu'il s'emploie à organiser la vie à la lumière des enseignements et des dispositions de l'Islam. Il est drôle que M. Harrak soit informé du projet de la banque non usuraire, qui est considéré comme un projet jurisprudentiel théorisé par Al-Sadr et qui a élaboré des projets concrets pour les États du Pakistan et du Koweït. »³⁰⁹

Puis, après avoir établi le terrain à la société islamique, Al-Sadr a établi le rôle de la formule islamique générale de la vie, « en tant qu'un tout indivisible qui s'étend vers toutes les branches de la vie.

³⁰⁷ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 287

³⁰⁸ Al-Hussaini, *Al-Sadr hayat Hafila w Fikr Khalaq*, p. 483

³⁰⁹ Al-Hussaini, *Al-Sadr hayat Hafila w Fikr Khalaq*, p. 483

C'est seulement lorsque la société islamique complète son terrain et sa formule générale que nous pouvons attendre de l'Économie islamique qu'elle accomplisse sa mission unique dans la vie économique, d'assurer à la société les facteurs du bonheur et du bien-être, et de nous permettre d'en cueillir les meilleurs fruits. Quant à attendre du grand message islamique qu'il réalise tous ses buts dans l'un des aspects de la vie, au cas où ce message viendrait à être appliqué dans cet aspect séparément de toutes les autres branches de la vie, ce serait une grossière erreur, car les corrélations qui existent entre les différents aspects du plan islamique grandiose de la société, rendent ce plan pareil à un plan dessiné par un architecte des plus habiles pour la construction d'un bâtiment merveilleux, plan qui ne peut refléter la beauté et la merveille voulues par l'architecte que s'il est appliqué entièrement. »³¹⁰

II. Le rôle du dogme islamique dans l'instauration de l'économie dite « islamique »

Muhammad Baqer Al-Sadr estime que la religion a un rôle à jouer au niveau intellectuel dans la mise au point et dans l'édification de la mentalité humaine qui a adopté au fil du temps diverses formes et manifestations. Il contredit ainsi les pensées capitalistes et marxistes qui ont écarté dans leur doctrine toute vérité religieuse de révélation ou de création, et qui ont dû tout expliquer par la matière. Il était répandu dans les milieux matérialistes que la religion est née du fait de l'incapacité de l'Homme, et son sentiment de faiblesse et d'ignorance face à son environnement.

Mais le marxisme ne se satisfait pas de ces interprétations qui divergent de sa base centrale. La religion n'est pourtant pas liée à la situation économique, basée sur la production et qui est censée expliquer tous les changements nécessaires à effectuer.

C'est ce qu'évoque Konstantinov dans son livre *Le rôle des idées progressistes dans le développement des sociétés* : « Mais le marxisme léniniste a prouvé qu'il faut chercher la source des idées sociales, politiques, juridiques et religieuses dans l'économie avant toute chose ».

³¹⁰ Mallat, Shibli *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 155

C'est pour cela que le marxisme a cherché la cause originelle de la naissance de la religion dans la situation économique de la société, et notamment dans la constitution des classes ». ³¹¹

A – La question du dogme dans l'instauration du système économique islamique

Muhammad Baqir Al-Sadr dit : « Le problème demeure celui d'une société régie par la motivation personnelle. Et tant que le dernier mot est à la motivation personnelle dictée à chaque individu par son intérêt particulier, c'est l'intérêt moteur de l'action réalisatrice qui domine. Dans cette société où se bousculent les égoïsmes contradictoires, qui peut garantir à celle-ci (la société) que sa loi sera promulguée conformément aux intérêts sociaux de l'humanité, cette loi n'étant que l'expression de la force régnant sur la société ?

Nous ne pouvons pas attendre d'un appareil social tel que l'appareil gouvernemental, qu'il donne un coup de frein définitif aux motivations personnelles, un tel appareil étant l'émanation de la société elle-même. Le problème dans la société est donc le problème de la société tout entière, car c'est la motivation personnelle qui la régit. On peut conclure de tout ce qui précède que la motivation personnelle est le moteur des dynamiques sociales, et que cette motivation est originelle chez l'homme, car elle émane de son amour de soi. » ³¹²

B- Le culte et la morale comme vecteur de valeurs

Muhammad Baqir Al-Sadr pose un problème très important qui a été au centre d'un débat entre les doctrines économiques mondiales sur la nature de l'Islam, est-ce un ensemble d'enseignements moraux et de conseils religieux ?

Al-Sadr dit à propos de cette problématique que certains posent sur l'Islam :

« Tout comme l'Islam a ordonné d'être honnête, digne de confiance, patient, doté d'une bonne conduite et a interdit la tricherie et la médisance, il a également ordonné l'assistance aux pauvres et a interdit l'injustice. Il a exhorté les riches à être du côté des vulnérables, les a interdits de s'accaparer les droits des autres et les a averti d'amasser des fortunes par des voies illicites. Il a établi des impératifs d'ordre financiers parmi les

³¹¹ Konstantinov, Fedor Vasilevic, *Le rôle des idées progressistes dans le développement des sociétés*, traduit du russe par Roger Garaudy, p. 112-113

³¹² Al-Sadr, *Al-Insan Fi Hajatih wa Kafa'atih*, p. 29, Tome 1, Édition Al-Bouraq, Beyrouth, 2016

adorations imposées, et c'est l'aumône obligatoire (Zâkat), qui est placée aux côtés de la prière, le pèlerinage, le jeûne. Voilà une diversité de formes d'adoration, et une manière d'assister les plus démunis »³¹³

Les cultes ont un rôle important en Islam. Leurs dispositions ont une grande place dans la législation islamique, du fait que la pratique religieuse qui constitue un aspect essentiel dans la vie quotidienne du pratiquant représente un de ses aspects constants qui ne sont pas affectés par le changement du mode de vie, ou les conditions du progrès social dans la vie humaine contrairement à l'organisation des règles sociales dont la réalisation et l'application sont influencées par le progrès civil dans la vie de l'Homme. C'est le cas du système d'échange ou des contrats. Dans le domaine des pratiques d'adorations, le pratiquant prie avant comme après la découverte de l'électricité, et jeûne et effectue son pèlerinage comme à l'époque du moulin à main.

Les portées de la liaison entre l'économie et la morale jouent un rôle dans l'opération de production, distribution et réalisation de la justice sociale. Lier les pratiques d'adoration à la vie sociale, permet de dépasser les limites des motivations strictement individuelles dans le monde de l'économie. Ceci implique que la doctrine économique islamique ne considère pas la propriété privée comme un droit absolu que le propriétaire peut gérer comme bon lui semble. La propriété privée est définie à partir de sa fonction sociale et du principe de l'équilibre social. Al-Sadr a présenté la vision islamique sur la propriété dans le cadre de l'équilibre des relations entre les individus et la société et celles entre la vie sociale et le monde invisible, ce qui a fait qu'il adopte une posture critique refusant les deux systèmes capitalistes et socialistes, car ils séparent la vie sociale et la vie spirituelle dans leur manière de poser les problématiques économiques.³¹⁴

Muhammad Reda Hakimi dit à propos du rôle de la théorie économique d'Al-Sadr, qui a permis de découvrir la doctrine économique islamique qui permet de mettre en pratique les fondements de la croyance³¹⁵ : « Nous devons faire attention au fait que la justice sur lesquelles sont basées les diverses responsabilités du groupe est l'aspect social de la justice divine qui représente le deuxième fondement de la religion après l'Unicité de Dieu, qui signifie à son tour que socialement, le véritable propriétaire est Allah. Et la justice

³¹³ Al-Sadr, *Al-Madrasa Al-Qur'ania*, p. 40

³¹⁴ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 284

³¹⁵ Les fondements de la croyance sont au nombre de 5 : l'Unicité de Dieu, la Prophétie, l'Imamat, la Justice, le Jugement dernier

signifie que ce propriétaire — de par sa justice — ne privilégie pas un individu au détriment d'un autre, et n'octroie pas de droit à un groupe au détriment d'un autre, mais le groupe droit et correct sera élevé à la position de vicaire de Dieu sur Terre. »³¹⁶

Et un autre fondement de la religion qui est mis en pratique par la théorie économique est la question du Jugement dernier³¹⁷ apparaît lorsque Al-Sadr « présente la corrélation entre la justice et le fait de rendre des comptes. La raison innée reconnaît que le traître injuste mérite d'être réprimandé et que le juste digne de confiance qui fait des sacrifices sur le chemin de la justice mérite la récompense.

Chacun d'entre nous trouve en soi une raison pour réprimander l'injuste déviant et estimer à sa juste valeur le savant droit. Mais on remarque que ceci ne se réalise que très peu malgré le fait qu'un jour viendra où l'injuste qui a échappé aux conséquences de ses actes, qui a vécu au détriment des douleurs et du sang des opprimés, devra répondre de ses actes devant le créateur.

Ce jour-là, l'injuste et l'Homme droit auront ce qu'ils méritent. Ce jour-là représente les valeurs absolues de justice, d'intégrité, d'honnêteté et de sincérité, et sans ce jour-là, ces valeurs n'ont aucun sens.³¹⁸

Partant de ce principe, Al-Sadr a donné à ce jour, un rôle dans la construction psychosociale de la civilisation islamique. La religion, sur la base de l'Unicité, la justice, la prophétie et le jour du jugement dernier résout les problèmes sociaux et garantit l'équilibre entre les besoins individuels et ceux de la société, et entre le développement personnel et le progrès social.

Al-Sadr a utilisé la théorie des éléments tripartites de la société sur laquelle la sociologie est basée et se compose de trois piliers, à savoir l'homme, son prochain et la nature. Pour clarifier la base du problème social, il a considéré que l'intégration de ces trois éléments dans une relation avec Dieu crée des concepts et des valeurs porteuses de caractéristiques transcendantes qui participent à la construction du rapport social. À travers cette relation, chacun se reformera de l'intérieur, — et c'est la définition du grand Jihâd (le Jihâd intérieur), ce qui aura un impact sur la réforme sur son environnement, car la réforme intérieure est motivée par l'adoration de Dieu. Al-Sadr dit : « nous ne considérons les

³¹⁶ Al-Hakimi, Muhammad reda, *Nosous Mu'asirah Bi Fahm Al-Tawhidi Lil Iqtisad*, , p. 74, n°28, Qom, 2012

³¹⁷ C'est le 5^{ème} fondement de la croyance et donne la force morale et spirituelle qui renouvelle la volonté et la capacité humaine ainsi que de la diriger dans la bonne direction

³¹⁸ Al-Amili, *Al-Madrasa Al-Fekrya*, p. 205

principes de la morale divine pas comme des faits concrets métaphysiques placés au-dessus de nous sans lien avec nous, mais plutôt comme un guide intérieur sur le chemin qui oriente l'humanité. »³¹⁹

Les motivations personnelles de l'Homme pour sa propre personne, le poussent à préférer son intérêt à celui d'autrui, l'empêchent de mettre à contribution sa conscience morale pour assurer les intérêts sociaux, chercher l'organisation sociale qui garantit ces intérêts communs, et la mettre en œuvre.

Ainsi, garantir le salaire d'un travailleur en incapacité de travailler va à l'encontre du propriétaire du capital tout comme la nationalisation des terres va également à l'encontre de ceux qui auraient pu en avoir le monopole. Il en va de même pour beaucoup d'affaires sociales qui ont un intérêt pour l'humanité, mais qui s'opposent dans certains cas aux motivations individuelles des acteurs économiques.³²⁰

Muhammad Baqir Al-Sadr n'a pas délaissé les fondements de l'Islam, il en a plutôt donné une nouvelle lecture cohérente avec les besoins de l'époque. Ceci s'est reflété par une évolution dans la méthodologie et dans le mécanisme qu'il développe dans son livre intitulé *Notre Économie* et où trois éléments sont mis en évidence :³²¹

- La doctrine : qui est la pierre angulaire dans la pensée islamique qui cadre la vision du monde du pratiquant de manière globale.
- Les contenus qui reflètent le point de vue de l'Islam dans l'interprétation des choses à la lumière de la vision générale cadrée par la doctrine.

Les sentiments et passions que l'Islam diffuse aux côtés de ces contenus, car le contenu, en tant qu'idée islamique à propos d'une réalité, fait jaillir dans le cœur de chaque musulman un sentiment particulier envers cette réalité.

Par exemple, afin de créer un équilibre social entre les classes de la société dont les caractéristiques et descriptions varient, en particulier les classes sociales pauvres, on utilise la base économique pour créer un tel équilibre en mettant en place l'aumône obligatoire pour maintenir un niveau de vie décent pour ces dernières.

Mattar dit : « Il a été rapporté ceci par l'Imam Kadhém à propos de la responsabilité de l'État à l'égard de l'argent de l'aumône obligatoire (Zakât) : le détenteur de l'autorité

³¹⁹ Al-Sadr, *Al-Madrasa Al-Qur'ania*, p. 23

³²⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 383

³²¹ Al-Amili, Abbas Amine Harb, *Al-Madrasa Al-Fekria*, p. 148

politique légitime distribue l'argent tel que Dieu lui a demandé c'est-à-dire à raison d'autant de parts pour les pauvres et vulnérables jusqu'à qu'ils atteignent l'autosuffisance jusqu'à la prochaine année. S'il reste un surplus d'argent, il est rendu au détenteur de l'autorité, et s'il manque de l'argent pour atteindre cet objectif, il doit les nourrir par ses propres moyens jusqu'à leur autosuffisance. »³²²

L'Unicité de Dieu est un système de pensée que l'Islam appuie en disant :

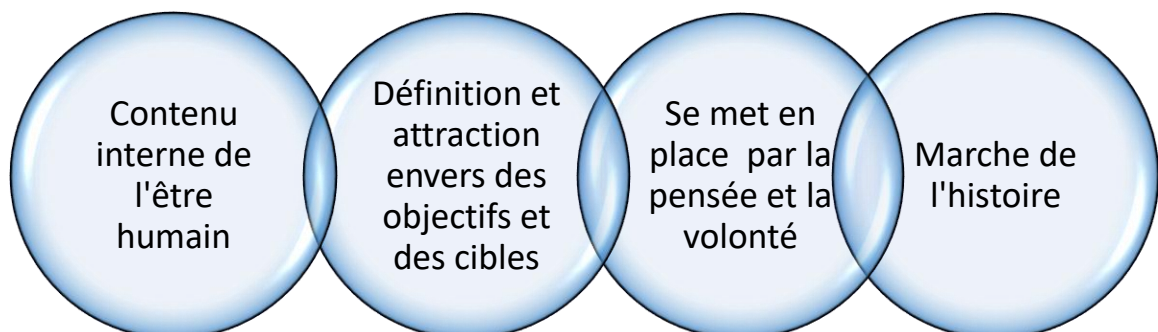
- L'Unicité est la base du contenu monothéiste interne qui prend de Dieu les normes, qui libère l'humain de l'intérieur, et qui est le pilier de la libération vis-à-vis des éléments extérieurs ³²³
- L'Unicité prend sa source de l'intérieur pour rayonner vers l'extérieur, il est le cœur de la doctrine islamique. C'est par l'Unicité que l'Homme se libère de toute autre servitude et refuse toute déification illusoire comme ce qui a pu se passer au cours de l'Histoire.

³²⁴

Cette libération intérieure libère de la servitude, surtout celles concernant les désirs et passions, pour lier l'Homme à des horizons plus larges et des objectifs plus élevés.

À la lumière de cette libération intérieure, démarre le processus de libération extérieure dans le domaine social et économique. Tant que l'Homme atteste de son dévouement à Dieu, il refuse alors toute forme de servitude aux groupes sociaux qui détiennent les décisions politiques et économiques.

Comment ce contenu interne se forme-t-il du point de vue d'Al-Sadr ?



³²² Matar, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p. 95

³²³ Al-Amili, *Al-Madrassa Al-Fekria Muhammad Baqir Al-Sadr*, p. 162

³²⁴ Al-Sadr, *Al-Islam Ya'qod Al-Hayat*, p. 41

Comme vu plus haut, Al-Sadr a voulu montrer qu'il y avait un lien entre l'éducation morale islamique de l'individu musulman et les lois islamiques pour mettre fin à l'injustice et pour instaurer la justice sociale et économique, tant en matière de production, de distribution et de la richesse. Il a également considéré que toute déviation de ces principes et de cette image qu'il a cadrée pour la justice est une injustice, et une violation des droits d'autrui.

Voilà la différence entre une position morale et une position de doctrine économique : le moralisateur exhorte à la justice et averti de l'injustice, mais ne place par les normes de celles-ci. La doctrine économique tente quant à elle de mettre en place ces normes et de les mettre en pratique dans un système économique planifié.

Quand l'Islam demande aux personnes de s'écarter de l'injustice et d'appliquer la justice, il leur a également donné ses concepts à propos de la justice, injustice et s'est distingué par sa façon de distribuer, échanger et produire par rapport aux pratiques injustes.³²⁵

Selon un second point de vue que M. Perkins a présenté dans son livre *Les confessions d'un assassin financier*, à propos de la motivation morale des entreprises capitalistes américaines et britanniques : « Les grandes entreprises se sont réunies après l'invasion de l'Irak en 2003 pour la reconstruction de l'Irak où l'USAID a joué un rôle en choisissant Bechtel en tant que principale partie contractante. Et parmi les secrets révélés par le Wall Street Journal, l'administration américaine a demandé à Bechtel de donner une préférence aux sociétés américaines dans les contrats d'investissements en Irak »³²⁶

Afin d'achever la clarification de cette méthode qui cadre la doctrine économique islamique, l'Islam a imposé à l'État d'être une garantie aux personnes en situation de précarité, leur accorder une vie décente et a fait une distinction entre la morale et l'organisation : il y a une différence entre cette parole prophétique « Celui qui dort et son voisin n'est pas en état de satiété, n'a pas cru en Dieu ni au jour du Jugement » et celle de l'Imam Kadhém « Le gouverneur doit les nourrir de ses propres moyens jusqu'à leur autosuffisance ».

³²⁵ Al-Sadr, *Al-Madrasa Al-Qur'ania*, p. 43

John Perkins, *confessions d'un assassin économique*, Edition Riane, Paris, 2016, p98³²⁶

La première est de nature morale et met en avant l'éthique islamique, et le second a un discours organisationnel et reflète un des aspects de l'organisation islamique, qui reflète un aspect du système islamique. Il ne peut être interprété que comme une partie d'un programme islamique général. Le lien entre l'aumône obligatoire et le Tuteur légal est un instrument qui lui sert à assurer la sécurité sociale dans la société islamique. Il ne s'agit pas simplement d'un culte individuel, mais d'un cadre plus large, qui s'inscrit dans un schéma d'économie générale, en ce sens, qui vise à placer les personnes démunies au niveau général de vie de la société, afin de créer un équilibre et une planification équilibrée.³²⁷

C- Les liens entre l'économie et la foi en Islam.

Il ne fait aucun doute que les facteurs politico-économiques ont joué un rôle de pression au XXI^e siècle, ce qui a eu pour effet d'occulter les valeurs religieuses des concepts économiques, d'autant plus que la notion de séparation de la religion, en tant qu'opium du peuple, et de l'État est une notion marxiste. Ce concept est adopté par le marxisme à travers le matérialisme dialectique qui exprime une philosophie particulière de la vie et une compréhension matérielle de celle-ci. Cette vision est basée sur les nombreux principes que le marxisme préconisait, basés sur la tendance matérialiste dans le terrain philosophique il y a des milliers d'années, à travers la sophistique et le déni du Créateur.

Son but est de corriger le raffinement du capitalisme, et ce que ce concept impliquait en séparant le mouvement économique du croisement avec les valeurs religieuses. La naissance de l'économie moderne a eu lieu en 1776 avec la liberté économique qui a aboli les multiples restrictions imposées par les coutumes, les règlements, les traditions et les despotes en Europe.

Quant aux États-Unis d'Amérique, la liberté de l'économie y est venue à la suite de la révolution de 1773. La science économique s'est développée aux mains de penseurs économiques, avec des théories et des concepts spéciaux, qui en ont fait une science en soi, jusqu'à ce qu'il soit divisé en deux doctrines principales, à savoir le capitalisme et le marxisme.³²⁸

³²⁷ Al-Sadr, Al-Madrasa Al-Qur'ania, p. 44

³²⁸ La question de la séparation de la religion et de l'État représente une controverse parmi les différentes écoles de pensées occidentales et certains préceptes intellectuels arabes, dont la construction intellectuelle découle des théories intellectuelles capitalistes ou marxistes. La question de séparer la religion de l'État est considérée comme ancienne dans la pensée marxiste, et cette séparation remonte à Hegel lorsqu'il considérait que Dieu était une étape dans le développement de la pensée.

Quant à la vision islamique et à travers les textes coraniques, il existe un système qui gouverne l'économie et les principes de propriétés, liberté économique, justice sociale, relations commerciales, respect des accords cadré par des valeurs éthiques sur le principe de justice et non la libre concurrence.

Dans les deux cas, l'Homme est celui qui les applique. Et étant donné qu'il est le premier à être influencé par les facteurs politiques et économiques, il est tenu de connaître les priorités de ces doctrines. Cette problématique historique n'est pas la propriété d'une certaine idéologie que l'on ne peut pas en contrepartie critiquer.

L'Islam est présenté comme un message divin et un système intellectuel qui s'adressent à la pensée et à la raison et qui cherchent à consolider l'idée d'un créateur de l'univers en s'adressant à la raison et au sens. Ce créateur a fourni à l'humanité un ordre social, politique et économique, comme l'a dit le docteur Abdelkader Farajallah dans la revue de la voix de l'Islam : « Il ne fait aucun doute qu'il est normal de demander des preuves établies et appuyées pour ceux qui expriment une idée hors des sentiers battus, ou qui préconisent une conception différente de ce qui est courant dans la pensée publique. C'est pour cela que le dialogue est l'une des méthodes les plus adoptées pour démontrer ce système cosmique. L'existence d'un système aussi stable regissant le mouvement de toute molécule de cet univers et sa beauté témoigne de l'existence d'un sage créateur).³²⁹

Cheikh Ali Abdul-Razzaq³³⁰ est allé dans son livre *L'Islam et les fondements de la Gouvernance*, dans lequel il a indiqué que la souveraineté appartient à la nation, et non à des individus, quelle que soit leurs origines et leurs qualités. Il explique que ce monde a été créé par Dieu, et que le peuple est libre de sa gestion, en se fondant sur la parole prophétique suivante : « *Vous connaissez mieux vos affaires de ce monde* ».

Il a traité de l'histoire politique islamique dans la théorie de la gouvernance d'autre part, pour conclure de ses recherches que le Califat formé après la mort du Messenger de Dieu n'est pas considéré comme un fondement de la religion, et qu'il n'est pas un phénomène islamique stipulé par le Prophète Muhammad.

Dans ce livre, Cheikh Ali Abdul-Razzaq³³¹ mélange la pensée islamique et l'histoire islamique, la théorie et la pratique, et met l'accent sur la rareté de la pensée islamique

³²⁹ Abou Raghif, *Muhanad Abdel-Karim Khalaf, Muhammad Baqir Sadr wa Hayatahu Al-Siasia Fi Al-'Iraq*, p. 64

³³⁰ Farajallah, AbdelQader, *Sawt Al-Islam*, p. 111

³³¹ Cheikh Ali Abdel-Razzaq (1888-1966) est considéré comme l'un des savants les plus éminents d'Al-Azhar Al-Sharif au Caire et l'un des juges des tribunaux de la charia en Égypte. Il a écrit le livre *Nidham Al-Hikm Fi Al-Islam* à une époque historique où la nation islamique et arabe, en particulier l'Égypte, regorgeait de contradictions politiques et sociales, dont la plus importante était peut-être l'effondrement du califat islamique en Turquie, le vide du monde musulman sunnite de la position de califat et de califat, la convoitise des Britanniques de

dans la théorisation philosophique du mouvement d'histoire islamique. Il met la main sur un problème qui a alourdi l'histoire islamique de ses répercussions dangereuses sur le mouvement et la direction de l'histoire islamique et la direction de la nation à travers l'histoire. « La religion n'a restreint les musulmans à aucun de ces types — le système califat — mais nous a plutôt permis de choisir le produit le plus récent produit par l'esprit humain, et la force de ce que les expériences des nations ont montré. »³³²

Mais en même temps il n'a pas donné les caractéristiques du successeur³³³ qui succédera à la direction de la nation après le Messenger de Dieu. Quel est la volonté du Messenger³³⁴ ?

Et sa différence avec le système de gouvernement basé sur le califat, malgré la disponibilité de textes concernant le Prophète Muhammad prenant le serment d'allégeance à l'Imam Ali de la part des musulmans. Abbas Amine Harb dit : « Il y a la loi du témoignage et la loi générale de la succession, toutes deux liées au mouvement de l'histoire et de la position du rapport de celle-ci à l'invisible. Si la loi du témoignage protège le projet de civilisation divine de la déviation, alors la loi générale de la succession se concentrer sur le but du mouvement de l'histoire, c'est-à-dire : sur le destin de l'humanité et de l'histoire »,³³⁵

En considérant que l'économie islamique est une affaire politique et une partie intégrante du pouvoir politique, le texte coranique énonce :

« 3. Il y a certes dans les cieux et la terre des preuves pour les croyants.

4. Et dans votre propre création, et dans ce qu'Il dissémine comme animaux, il y a des signes pour des gens qui croient avec certitude.

*5. De même dans l'alternance de la nuit et du jour, et dans ce qu'Allah fait descendre du ciel comme subsistance [pluie] par laquelle Il redonne la vie à la terre une fois morte, et dans la distribution des vents, il y a des signes pour des gens qui raisonnent. »*³³⁶

l'héritage de l'Empire ottoman, la relation du roi Fouad avec les Anglais et l'émergence des signes de la nomination du roi Fouad pour la position de calife des musulmans.

³³² Abdelrazzaq, Ali, *Al-Islam wa Ossoul Al-Hokm Bahth Fi Al-Khilafah wa Al-Hokoumah Al-Islami*, p. 92-103, Tome 2, 1925

³³³ C'est la relation morale qui lie l'homme à la nature d'une part, et relie l'homme à son frère homme d'autre part, ce qui signifie que Dieu Tout-Puissant a nommé la communauté humaine comme vicaire.

³³⁴ Le prophète Muhammad a pris le serment d'allégeance des musulmans à travers l'incident de Ghadir Khum, soulignant la nécessité de l'écrire devant lui le jour de sa mort, connu dans l'histoire islamique sous le nom de Razia Yom Al-Khamis. Cet événement stipulant que la succession après lui revient à son gendre Ali.

³³⁵ Al-Amili, Abbas Amine Harb, Source précédemment citée, p. 104

³³⁶ Sourate Al-Jathya, verset 3-5

Un monde sans usure est l'objectif de l'Islam, ce qui transparaît ici : « *Allah a rendu licite le commerce, et illicite l'intérêt* »³³⁷, et dans ce verset : « Ô les croyants ! Ne pratiquez pas l'usure en multipliant démesurément votre capital. »³³⁸

L'existence d'une telle harmonie entre les parties de l'univers et l'absence de désordre et de corruption dans les systèmes cosmiques témoigne de l'existence d'un tel système dans divers domaines de la vie, y compris l'économie. Comment atteindre et découvrir ce système ?

D'une manière générale, la vision islamique de l'économie n'est pas simplement fondée sur une vision morale. Les dispositions et les concepts de la législation qui sont élaborés par l'Ijtihâd, régissent le cadre de la doctrine économique islamique.

D- Le principe de l'économie islamique et les influences extérieures socialistes et capitalistes.

Selon Muhammad Baqer Al-Sadr, et par une étude approfondie de la nature de la dépendance et subordination adoptée par le monde islamique, en particulier le monde arabe, dans l'expérience récente de sa construction économique et des dimensions de l'adoption d'une économie libérale fondée sur le capital ou une économie planifiée fondée sur le socialisme, explique : « Chacune de ces deux formes dispose d'une grande expérience dans la construction de l'économie européenne moderne. La formule qui a été posée pour rechercher le niveau d'application dans le monde islamique de ces deux écoles : laquelle est la plus apte à contrer sa décadence économique et la construction d'une économie à la hauteur ? »³³⁹

Il ajoute : « La tendance plus ancienne dans le monde musulman est celle qui a consisté à choisir la forme capitaliste pour le développement, et à construire une économie libre en raison de l'influence précoce du capitalisme dans le monde musulman. Au cours de la lutte politique contre le colonialisme et de sa tentative de se libérer de l'influence de l'axe capitaliste, certaines expériences ont trouvé que le contraire du capitalisme est le socialisme. L'antagonisme entre le capitalisme et le socialisme est à l'origine d'une tendance au choix de la deuxième forme de développement et d'une planification

³³⁷ Sourate Al-Baqara, verset 275

³³⁸ Sourate Al-Imrane, verset 130

³³⁹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 11

socialiste, ce qui a permis de concilier la foi en l'homme occidental et à son leadership sur les pays sous-développés et l'opposition au système capitaliste ».³⁴⁰ Les pays sous-développés, s'ils adoptent la même méthode et ont vécu la même expérience, peuvent raccourcir la voie du développement et d'industrialisation et, dans un délai plus court, passer au niveau nécessaire de développement économique, car ils tireront parti de l'expérience de l'homme occidental en matière de capitalisme. Toutes les capacités scientifiques efficaces dont l'Occident a mis des centaines d'années pour les découvrir sont utilisées pour les mettre en valeur.

L'homme occidental, avec l'évolution des méthodes de développement économique du système capitaliste, a intégré les banques des États développés à la Banque mondiale dans le système financier capitaliste mondial. La Banque mondiale est gouvernée par un conseil composé de gouverneurs de chacun de ces pays qui donne un indice de viabilité de la dépendance économique, qui est régie par les impératifs du néolibéralisme et mondialiser la dépendance des institutions souveraines.³⁴¹

Économie planifiée sur la base du socialisme : Au lieu d'une économie libérale comme solution pour les pays en développement qui ne peuvent pas jouer un rôle analogue, en termes de gains importants dans la production, la technologie et la croissance des richesses intérieures, il s'agit d'un défi qui ne correspond pas aux capacités de ces pays.

À la lumière de ce qui précède, les problématiques suivantes se dressent :

1. Ces programmes, avec leurs sections capitalistes et sociales, peuvent-ils servir de méthodologie et de cadre à un processus de développement économique dans le monde islamique ?
2. Dans quelle mesure ces mesures peuvent-elles être appliquées pour fournir un cadre au développement économique ? Est-elle fondée en pratique sur la justice ?
3. Étant donné que le monde islamique est le sujet de l'application de ces programmes — capitalisme et socialisme — peut-on les expérimenter indépendamment de ses conditions objectives et de sa structure psychologique et historique ?

³⁴¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 13

³⁴¹ Site de la Banque mondiale

4. Dans quelle mesure ces peuples interagissent-ils avec ces approches ? Quel est le système éthique sur lequel reposent ces systèmes économiques ?
5. Quel est l'impact du sentiment psychologique spécial que vit la nation du monde islamique à l'égard de l'histoire du colonialisme et sur le rôle politique et économique qu'elle a joué pendant les périodes d'occupation ? Les peuples islamiques ont-ils confiance dans les systèmes capitalistes ou les idéologies qui les sous-servent ou qui les accompagnent ?

Selon Abdul-Amir Hatem : « La phase de subordination systématique, caractérisée par une nouvelle tentative de planification et de développement indépendante, n'a pas atteint ses objectifs. L'échec est dû — selon Al-Sadr — au fait que l'expérience européenne de développement économique n'est pas une expérience impartiale, saine ou applicable en tout temps et lieu. L'expérience de l'homme européen, liée à sa situation et à ses caractéristiques spirituelles, intellectuelles et sociales, fait partie de sa philosophie et sa relation avec l'univers, la vie, la société et la richesse, et ces raisons ont permis d'établir son succès. »³⁴²

Al-Sadr a critiqué le capitalisme et le socialisme à partir du principe de l'équilibre entre l'intérêt public et l'intérêt privé, de par l'interdépendance entre l'instrument (prêt) et l'objectif (prise de pouvoir). En revanche, la formulation de la doctrine économique islamique a été présentée en deux termes : premièrement, le fait que l'Homme est le représentant de Dieu sur Terre ; deuxièmement, le véritable propriétaire est Dieu. À partir de ces deux principes, Mohammad Baqir Al-Sadr a rédigé la doctrine économique islamique, en vue de trouver un équilibre entre les intérêts de l'individu et ceux de la société.³⁴³

Le capitalisme est considéré par Al-Sadr comme une doctrine non justifiée par les lois scientifiques de l'économie, contrairement au marxisme qui a interprété l'histoire et la société sur une base matérialiste. Le marxisme s'efforce de réaliser le progrès et la construction économiques en établissant un lien entre la production sociale et les relations de production, qui constituent le fondement de son système juridique et politique, et qui sont en corrélation avec les représentations sociales.³⁴⁴

³⁴² Hatem, 'Amer Abdel-Amir, *Afaq Al-Hadatha fi Fekr Al-Imam Muhammad Baqir Al-Sadr*, p. 51, Magazine Al-Ostadh, n°203, Université de Bagdad, 1913

³⁴⁴ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 283

³⁴⁴ Al-Baraoui, Rached, *préface Le Capital, Tome 1, Publication de la bibliothèque Al-Nahda Al-Masrya*, p. 1949

En partant de la critique d'Al-Sadr des économies capitaliste et socialiste, le musulman attend de l'Islam qu'il organise d'une autre manière la vie économique.

Tout comme le capitalisme est venu avec la liberté économique et en a pris un moyen d'organisation de la vie économique, et tout comme le socialisme a présenté la propriété publique et l'a adopté comme principe d'organisation de la vie économique, Al — Sadr a présenté une théorie économique islamique en tant que mode d'organisation de la vie économique islamique.

III. Quelle est la structure générale de l'économie islamique chez Al-Sadr ?

Le livre *Iqtisadûna* critique les doctrines économiques du monde, mais permet également d'émettre des théories afin de découvrir la doctrine économique islamique en passant en revue les caractéristiques de la structure économique islamique. Il a présenté la théorie économique de l'islam comme une troisième doctrine apte à constituer une alternative aux socialisme et capitalisme dans les pays musulmans.

Al-Sadr démontre la capacité de l'Islam à prendre en charge les projets de développement économique dans le monde musulman et à gérer la vie humaine, en se fondant sur le principe du retour aux sources pour les dispositions permanentes.³⁴⁵

La structure générale de l'économie islamique se compose de trois piliers dont le contenu doctrinal est déterminé et distingué des autres doctrines économiques par :³⁴⁶

- Le principe de la double propriété,
- Le principe de la liberté économique,
- Le principe de justice sociale.

³⁴⁵ 'Ali, Muhammad Jadari, *Iqtisaduna w Al-Manhaj Al-Naqdi Lil Madhahib Al-Iqtisadia*, Traduction : Muhammad Abdul-Rawaq, p.93

³⁴⁶ Al-Ardibili, *Muhadarat Ta'sisia*, p. 186

1- Le principe de la double propriété

Les principes de base du capitalisme et du socialisme ne s'appliquent pas à la société islamique. La doctrine islamique ne s'accorde pas avec le capitalisme dans le fait que la propriété privée est le principe de base, ni avec le socialisme dans le fait que la propriété publique est le principe de base. La doctrine islamique établit simultanément les différentes formes de propriété, créant ainsi le principe de la double propriété, qui revêt des formes diverses. La doctrine islamique croit en la propriété privée, la propriété publique et la propriété de l'État.

Chaque type de propriété dispose d'un droit spécifique qui régleme son fonctionnement, et aucune n'est considérée comme une atteinte, une exception ou une mesure temporaire, en fonction des circonstances. La doctrine islamique ne doit donc pas être considérée comme une branche du capitalisme ou du socialisme ou un mélange des deux, mais plutôt comme une diversité de formes de propriété qui s'entend d'une conception idéologique authentique fondée sur des bases et règles intellectuelles. Il s'inscrit dans un cadre particulier de valeurs et de concepts, qui vont à l'encontre des fondements, des normes, des valeurs et des concepts sur lesquels repose le capitalisme libre et socialiste marxiste.³⁴⁷

L'historien Ali Hassan Matar aborde le principe de la double propriété, considérée comme un principe de l'économie islamique et celui de la propriété privée dans le système capitaliste : « Le système capitaliste repose sur la sacralisation de la propriété individuelle et donne à chacun le droit de posséder tout type de richesse, comme les puits de pétrole, les mines de charbon, les mines d'or et d'autres richesses naturelles appartenant à l'État.

Dans le système socialiste, c'est le contraire. Le système socialiste réduit les biens individuels et la concentration des biens publics. Le socialisme marxiste est appelé socialisme scientifique, car il est fondé sur la sacralisation de la propriété publique et place les richesses entre les mains de l'État, et il aboutit progressivement à l'extinction de la propriété individuelle. Comme cité ci-dessus, la religion islamique pose des problématiques concernant la démarche de ces deux économies : la première de par leur contradiction avec la nature originelle de l'Homme, car l'amour de la propriété est un instinct inné chez lui et aucun système ne peut assurer le bonheur de l'Homme quand elle va à l'encontre de ses instincts originels.

³⁴⁷ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 152

En ce qui concerne le système capitaliste, les individus sont autorisés à posséder des biens d'une manière qui entraîne l'accumulation de richesses chez une minorité, la majorité faisant partie de la classe moyenne ou de la classe pauvre.

La vision islamique traite ces deux côtés en mettant en place des formes de propriété multiples, subordonnées à des règles, par exemple, en autorisant l'homme à posséder une maison, une ferme ou un véhicule ; mais il ne peut posséder des puits de pétrole, des mines de divers minéraux ou des rivières, car ces richesses reviennent à la propriété publique pour l'ensemble de la société.³⁴⁸

Muhammad Baqir Al-Sadr a établi un lien entre le principe de la propriété privée à fonction sociale et la théorie coranique que l'Homme est le représentant de Dieu sur Terre : le véritable propriétaire des choses est Allah. La propriété privée à dimension sociale est la propriété qui n'est pas en contradiction avec les relations sociales fondées sur la solidarité. La pensée économique islamique accorde sans aucun doute une grande importance à l'intérêt général et établit un lien entre les droits des hommes et ceux de Dieu. Cela ne signifie pas que la doctrine économique islamique renie l'individualité de chacun, elle diffère radicalement de la vision socialiste.³⁴⁹

La propriété privée joue un rôle social, et n'est pas présente en fonction de certaines circonstances ou suit certaines périodes historiques, mais elle est un principe bien établi qui reflète la valeur de l'homme, en tant que représentant de Dieu sur Terre. L'aumône obligatoire, l'intérêt public et l'interdiction de l'usure sont autant de dispositions et de concepts qui ont été formulés de manière jurisprudentielle et philosophique pour faire leur place dans la doctrine économique islamique.

Sur cet aspect fonctionnel de la propriété individuelle, de la relation sociale et de ses effets, John Perkins a dit : « On parle d'un groupe d'individus qu'on appelle minorité, à savoir quatre cents personnes, qui possèdent la moitié des actifs financiers aux États-Unis d'Amérique. Parmi ces sociétés, on peut citer Bechtel qui appartient à George Shultz, ancien Vice-Président des États-Unis, sous le mandat de Reagan. L'entreprise United Ford à la famille de l'ancien Président des États-Unis Georges Bush, la famille Rockefeller, les frères Koch et Rotschild, entre autres. La société Bechtel, dont George Shultz a été le

³⁴⁸ Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p. 11

³⁴⁹ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 284

directeur exécutif pendant un certain temps, avait eu un différend avec l'État du Panama pour construire le canal du Panama, ce que l'ancien président Omar Torrijos avait refusé et avait préféré le Japon pour cela. Le différend a pris fin avec son assassinat.³⁵⁰

L'aspect fonctionnel de la propriété individuelle dans la doctrine économique islamique satisfait et rassasie l'instinct originel de l'Homme avec la propriété cadrée, mais dans le même temps, garantit à la société ses droits aux ressources naturelles telles que les matières premières, les minéraux et les terres agricoles, ce qui rend la propriété de ces richesses publiques et non individuelles.

2- Le principe de la liberté économique limitée

Le second pilier de l'Économie islamique est le fait d'accorder aux individus une liberté économique, dans la limite des valeurs morales et éthiques auxquelles croit l'Islam. Dans ce pilier également, nous remarquons une différence saillante entre l'économie islamique d'une part et les deux économies capitaliste et socialiste de l'autre. Ainsi, alors que les individus jouissent de libertés illimitées dans l'économie capitaliste, et que l'économie socialiste confisque les libertés individuelles, l'économie islamique adopte une attitude conforme à sa nature générale en autorisant les individus à exercer leurs libertés dans le cadre de valeurs et d'idéaux qui domptent et polissent la liberté, et en font un instrument pour toute l'humanité.³⁵¹

Mallat dit à propos de la liberté économique limitée d'Al-Sadr : « Il existe deux limites qui entravent la propriété privée absolue, la première est l'autolimitation et émane des valeurs morales et du contenu spirituel et intellectuel de la personnalité islamique. Ces valeurs qui ne sont pas soumises à des dispositions imposées par l'État, ne peuvent pas être mesurées. La tolérance de chacun à partager avec les autres sa richesse varie d'un État à l'autre. Mais la composante économique concernant le travailleur indépendant est moins importante que sa contribution générale à la structure et à la qualité de la société musulmane. Au cours de l'histoire islamique, cette force a permis au niveau individuel d'être sauvé des hauts et bas qui ont frappé le monde musulman au cours du temps. »³⁵²

Il ajoute également : la deuxième limite est la limitation objective définie avec précision et soin par la législation, et fonctionne à deux niveaux. Le premier niveau est la garantie de la législation dont les sources sont le Coran et la Sunna, des dispositions économiques

John Perkins, *Confessions d'un Assassin économique*, Edition Riane, Paris, 2016, p112³⁵⁰

³⁵¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 308

³⁵² Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 152

et sociales comme l'usure, la monopolisation et autres. Au deuxième niveau, la législation pose le principe de la supervision de l'activité publique par le Tuteur des affaires et l'intervention de l'État pour protéger les intérêts et libertés publics. Il peut y avoir différents points de vue sur la question de la désignation du Tuteur des affaires, ainsi que déterminer les conditions et ses qualités, mais l'État ou le tuteur ne peut pas rendre licite l'usure, favoriser la fraude, ou annuler la loi sur l'héritage ou annuler une propriété établie dans la société sur une base islamique. »³⁵³

Ali Hassan Matar a une triple description, sous le principe de la liberté économique limitée, selon la méthode d'Al-Sadr, en déclarant que « compte tenu des conséquences de la liberté de propriété et de ce que la minorité détient au détriment de la majorité, et de ce fossé qui affecte l'organisation sociale des couches de la société et entre le système socialiste et la privation de propriété du peuple et l'accumulation progressive des richesses par le pouvoir qui devient despotique, l'Islam résout ces deux points faibles en fixant la liberté de propriété individuelle après avoir reconnu ce droit de propriété et de développement de la richesse, mais par des moyens légaux spécifiques.

Il ne peut être rentable par le biais de l'usure, le commerce de substances illicites, et la richesse individuelle a été taxée de diverses manières, comme l'aumône obligatoire, le quintile et le droit au Tuteur légal qui est juste, de prendre de ses biens individuels dans la mesure où cela est nécessaire dans l'intérêt de la situation économique de la communauté islamique. »³⁵⁴

3- Le principe de la justice sociale

Al-Sadr est conscient des dangers des généralisations inefficaces. Il ne suffit pas de se familiariser avec les préceptes de l'islam en matière de justice sociale, sans connaître ses propres perspectives de justice et son sens particulier en Islam.

Il dit : « La Doctrine économique islamique a deux qualités essentielles qui rayonnent dans tous ses détails et lignes. Ce sont le réalisme et la morale. Une économie utopiste à l'image de l'économie socialiste qui se plait à se fixer un but irréaliste et à aspirer à la réalisation d'une humanité nouvelle, dépouillée de tous les penchants égoïstes, capable de distribuer entre ses membres le travail et les biens sans le recours à un appareil gouvernemental

³⁵⁴ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 153

³⁵⁵ Matar, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p. 12

chargé de cette distribution, et dépourvue de toutes sortes de discorde et de lutte. Mais cette vision ne concorde pas avec la nature de la législation islamique et le réalisme qui caractérise ses buts et objectifs. L'Islam ne se contente pas, dans sa méthode, de choisir n'importe quel moyen susceptible de réaliser ses buts, mais fusionne ce moyen avec le facteur psychologique et la motivation subjective qui concordent avec lesdits buts et leurs conceptions. Il n'impose pas la justice sociale hors des enseignements religieux éthiques et moraux. »³⁵⁵

Une des doses de réalisme à laquelle fait allusion Al-Sadr et dont Al-Mallat en parle : « Le principe de la justice sociale est réalisé par l'imposition des revenus des riches musulmans qui sont donnés aux pauvres pour qu'ils puissent subvenir à leurs besoins essentiels et que des secteurs publics dont l'État est propriétaire, dépensent pour les pauvres et s'efforcent de relever leurs classes sociales et à empêcher que la société ne se divise en une classe pauvre et une autre riche. »³⁵⁶

L'Islam n'a pas à justifier sa vision économique et politique au nom de valeurs et de développements qui lui sont étrangers d'après Al-Sadr. La doctrine économique islamique repose sur des principes et des valeurs islamiques, et toute tentative de concilier l'islam et le socialisme, ou entre l'islam et le capitalisme est une tentative illégitime et contradictoire avec l'Islam. La propriété privée est l'expression de l'intérêt de la législation islamique à l'égard de l'être humain et ses initiatives. C'est une disposition légale, mais non neutre à l'égard des valeurs morales, car la propriété privée dans la doctrine économique islamique élaborée par Al-Sadr est légitime et répond à des exigences morales de caractère religieux, découlant du principe général de la représentation de Dieu par l'Homme sur Terre, et qui est le visage social de la justice divine prôné par les prophètes et confirmée par le message céleste.³⁵⁷

Le point de vue du capitalisme sur la justice, qui a sa spécificité, se manifeste par la déclaration d'Adam Smith dans son ouvrage sur les richesses des Nations « Un homme est riche ou pauvre, suivant les moyens qu'il a de se procurer les choses nécessaires, commodités ou agréables de la vie. »

Dans son livre sur l'économie politique, Ricardo explique son point de vue : « La valeur diffère donc essentiellement de la richesse ; car la valeur ne dépend pas de l'abondance,

³⁵⁵ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p. 154

³⁵⁷ Matar, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p. 12

³⁵⁷ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p. 284

mais bien de la difficulté ou de la facilité de production. Le travail d'un million d'hommes produira toujours la même valeur industrielle, sans produire toujours la même richesse. Il est vrai qu'une personne qui possède un objet rare est plus riche, si au moyen de cet objet, elle peut se procurer une plus grande quantité de choses nécessaires et agréables à la vie ; mais le fonds général duquel est tirée la richesse des autres personnes s'en trouve nécessairement diminué. Que l'eau devienne rare, dit lord Lauderdale, et qu'elle soit le partage exclusif d'un seul individu, sa richesse personnelle croîtra ; car l'eau, dans ce cas, aura une valeur ; et si la richesse nationale se compose de la somme des fortunes individuelles, par ce moyen la richesse générale se trouvera aussi augmentée.

La richesse de cet individu augmentera, nul doute ; mais comme il faudra que le fermier vende une partie de son blé, le cordonnier une partie de ses souliers, et que tout le monde se prive d'une partie de son avoir dans l'unique but de se procurer de l'eau qu'ils avaient auparavant pour rien, ils seront tous appauvris de toute la quantité de denrées qu'ils sont forcés de consacrer à cet objet, et le propriétaire de l'eau aura un profit précisément égal à leur perte. La société jouira toujours de la même quantité d'eau et de la même quantité de denrées ; mais la distribution en sera différente.

C'est cependant dans la supposition qu'il y a seulement monopole d'eau, et non disette ; car si l'eau manquait, la richesse nationale et individuelle se trouverait réellement réduite, en tant qu'elle serait privée d'une portion d'un des objets qui servaient aux jouissances générales. Non seulement le fermier avait moins de blé à donner en échange pour les autres denrées qui pourraient lui être nécessaires ou agréables ; mais il éprouverait, comme tout autre individu, une diminution dans la jouissance d'un objet aussi essentiel à son bien-être. Il y aurait donc, non seulement une répartition différente des richesses, mais il y aurait encore perte réelle de richesse. »³⁵⁸

Certains écrivains marxistes arabes et ceux à tendance socialiste ont critiqué la théorie économique systématique figurant dans *Iqtidadûna* d'Al-Sadr, en particulier lorsqu'il a présenté l'Islam comme un troisième pôle économique aux côtés du capitalisme et de la marxiste. La plupart d'entre eux ont fait face au contenu intellectuel de ce livre, étant donné qu'il constituait une partie qui va à l'encontre de leur idéologie, pensée et doctrine³⁵⁹. Il n'est donc pas surprenant de critiquer un livre dont ils sentent le danger

³⁵⁸ Ricardo, *Principes de l'économie politique*, p. 272-273

³⁶⁰ Saad, Ahmad Sadiq, *Dirasat FI Al-Mafahim Al-Iqtisadia Lada Al-Mofakirin Al-islamiin*, p. 196, Tome 1, Édition Al-Farabi, 1990

envers leurs principes, en particulier Al-Sadr qui est considéré comme le seul dans le monde islamique à avoir donné une interprétation systématique et scientifique des principes marxistes. Voici 3 livres qui ont critiqué la vision d'Al-Sadr :³⁶⁰

- I : *Études sur les concepts économiques des intellectuels islamiques et pensée contemporaine* de l'écrivain Ahmed Sadiq Saad, publication de la Maison d'al-Farabi, Beyrouth, 1990.
- II : *Discours économique islamique contemporain*, lecture scientifique de M. Ghassan Mahmoud Ibrahim, publié par la maison Al-Jandi, Damas, 1993.
- III : *Matérialisme et pensée religieuse contemporaine*, lecture critique de l'écrivain Faleh Abdul Jabbar, publié par le Centre de recherche et d'études sociologiques du monde arabe, 1985.

Ces recherches ont notamment porté sur la critique d'*Iqtisadûna* en tant qu'une des versions théoriques de la pensée économique islamique, les plus matures, réfléchies et principales dans ce domaine.

Dans le premier livre, M. Sadiq met l'accent sur l'évaluation d'*Iqtisadûna* et son avance sur les autres travaux intellectuels dans ce domaine important de connaissances. L'importance de *Notre économie* réside dans le fait que, pour la première fois, son auteur a présenté un travail coordonné et cohérent pour une structure théorique avec une logique harmonieuse qu'aucun autre écrit n'avait présenté dans ce domaine.

D'autant plus que Muhammad Baqir Al-Sadr s'est appuyé sur diverses sources, que ce soit les sources de législation sunnites aux côtés de celles chiites. Ses conclusions pourraient être valides pour ces deux groupes et qu'ils puissent les adopter de la même manière. Mr Sadiq ne suit pas ces idées et présente un ensemble de points de vue fondamentaux.³⁶¹

On remarque dans son livre ses nombreuses citations sur différents sujets. Mais il les discute rarement, et les commente avec une méthode scientifique qui s'apparente plus à donner des impressions personnelles que de les débattre. À un moment où Al-Sadr met l'accent sur la spécificité de la société islamique et sur son rôle dans le développement économique mondial, compte tenu de la situation objective de la nation et de sa structure psychologique et historique qui contribuent à ce processus de développement et à son succès, et qui permettent d'éviter les difficultés que pose la libre économie et les problèmes de développement économique qui en découlent, Sadiq dit : « Dans les

³⁶¹ Al-Hussaini, *Hayat hafila wa Fikr Khalaq*, p. 485

³⁶² Al-Hussaini, *Hayat hafila wa Fikr Khalaq*, p. 186

recherches d'Al-Sadr, l'authenticité de l'économie islamique se manifeste et son opposition au socialisme en ce qui concerne la propriété privée. Il reconnaît les limites basées sur sa théorie générale et la légalité des gains provenant de la propriété d'une source de production non active ». Il ajoute : « L'économie islamique est une économie libre en soi. C'est ainsi que Saad donne une image de l'économie islamique, comme étant antisocialiste. Comme la majorité des écrivains à tendance socialiste, il s'accorde à donner un caractère capitaliste aux conceptions islamiques dans le domaine économique et n'hésite pas à citer des extraits coupés de leur contexte afin d'appuyer cette idée. »³⁶²

Quant à Faleh Abdul-Jabbar, qui appartient au Parti communiste irakien, il est considéré comme l'une des énergies arabes qui ont tenté de réconcilier le marxisme avec l'arabisme, loin de la dimension civilisationnelle. Il a commencé son expérience dans son livre, *Matérialisme et pensée religieuse contemporaine*, dans lequel il a traité de manière approfondie de la pensée chiite, dont le plus important était Muhammad Baqir al-Sadr. Et avant d'entrer dans les textes de ce livre, nous devons savoir que le Parti communiste irakien était et est toujours en contact avec les forces religieuses en Irak.

Par conséquent, le Dr Faleh Abdul-Jabbar part de plusieurs motifs, dont ses préjugés contre la religion considérant que la religion est une étape rétrograde. Le Dr Faleh Abdul-Jabbar dit dans l'introduction de son livre que son objectif principal est premièrement, de révéler la réalité des forces religieuses d'un point de vue matériel, et deuxièmement, révéler le mystère de la pensée des forces religieuses et à quoi ces idées mènent dans la pratique. Il a également indiqué que sa position sur son livre basée sur une approche descriptive n'est pas cohérente au vu des changements possibles et potentiels.

Il n'a pas clarifié cette phrase, à quoi fait-il allusion ? Parle-t-il du changement du régime irakien après 2003 et des alliances du Parti communiste avec d'autres partis qui peuvent être islamiques ? Peut-il imposer un changement d'attitude en fonction de l'intérêt supérieur de la coalition elle-même ? Le Dr Faleh Abdul-Jabbar est entré dans un récit historique sur le rôle des érudits religieux, des juristes, des mouvements et des personnalités religieuses dans la libération des pays arabes et islamiques du joug et de l'oppression du colonialisme, et sur la manière dont ces révolutions ont été menées pour déraciner le colonialisme, avec l'arme de la science et de la pensée politique. Mais il est tombé dans la contradiction et a lancé des préjugés, quand il a adopté le principe de

³⁶² Al-Hussaini, *Hayat hafila wa Fikr Khalaq*, p. 487

l'opposition entre « La vision basée sur l'Orient religieux pieux, et l'Occident séculier » et : « Je considère que l'idée le choc de la rencontre entre l'Orient pieux et l'Occident séculier dans la superficialité de cette vision, est une absurdité évidente ».³⁶³ D'autre part, il considère que l'idéologie religieuse est un outil entre les mains des puissances occidentales. Il s'est borné à généraliser l'expérience des Frères musulmans en Égypte, puis en Irak et en Syrie, et des mouvements similaires en Afghanistan, les qualifiant de réactionnaires.

Il a considéré la révolution islamique en Iran comme un modèle unique plein de contradictions et s'agissant de mouvements et de régimes réactionnaires. Il dit « que l'histoire de l'activité des puissances occidentales dans la région arabe en particulier, se résume à encourager et revitaliser la tendance conservatrice de l'idéologie religieuse sous toutes les formes et forces occidentales pour garder le système féodal dans le monde arabe ».³⁶⁴ Les positions du chercheur ne sont pas sans préjugés contre les représentants de la religion islamique, quand il a décrit les forces islamiques qui tentent de présenter un modèle démocratique de gouvernement qui transcende la démocratie parlementaire bourgeoise d'une part, et la démocratie populaire d'autre part. Il a dit : « essayez plutôt d'entrer dans le levier du compromis ». Il a également répondu aux islamistes en disant : « Cela me rappelle la vieille histoire, l'histoire du troisième chemin, spécial et distingué, qui pousse dans son pays et n'est ni importé ni emprunté. » Il a lancé son préjugé en disant que le compromis offert par les forces religieuses ne ressemble pas vraiment à la démocratie parlementaire bourgeoise ni à son antithèse.

Quant au domaine de l'économie islamique, Faleh Abdul-Jabbar semblait tolérer l'idée d'une pensée islamique émanant d'une doctrine économique islamique aux côtés de la pensée capitaliste et marxiste, où il dit : « Les juristes des forces religieuses en Irak ont attaqué à la fois le système capitaliste et socialiste d'un point de vue économique... Ils proposent une troisième solution qui établit un terrain d'entente entre les deux. C'est la solution de ce qu'ils appellent l'économie islamique. » Ses préjugés sont encore plus importants sur ce que l'on appelle la propriété de l'État.³⁶⁵ C'est l'État que le marxisme appelle à abolir, lorsqu'il atteindra le stade du communisme.

³⁶³ Abdel-Jabbar, Faleh, *Al-Madya wAl Fekr Al-Dini Al-Mo'aser*, Édition Al-Farabi, Tome 2, Beyrouth, 1987, p. 21

³⁶⁴ Abdel-Jabbar, Faleh, *Al-Madya wAl Fekr Al-Dini Al-Mo'aser*, Édition Al-Farabi, Tome 2, Beyrouth, 1987, p. 22

³⁶⁵ Abdel-Jabbar, Faleh, *Al-Madya wAl Fekr Al-Dini Al-Mo'aser*, Édition Al-Farabi, Tome 2, Beyrouth, 1987, p. 61-62

A propos de la nature de la lecture par le Dr Abdul-Jabbar de la pensée économique d'Al-Sadr, il dit : « La discussion du travail économique de M. Sadr s'est concentrée sur ses récents résumés économiques, cités le 10 Rabi al — Thani 10 en l'an 1399 AH (après l'Hégire) dans une série de livres et documents) : L'Islam mène la vie et Aperçu sur l'économie de la société islamique.³⁶⁶ Les deux livres cités par le chercheur contiennent une présentation directe des idées contenues dans le livre *Notre Économie*, mais sous une forme brève et non développée. *Iqtisadûna* représente un volume énorme de 783 pages, et il a été écrit il y a deux décennies. Les 292 premières pages ont été consacrées à la critique du marxisme et du capitalisme du point de vue de l'égalité des deux par essence, établissant la doctrine islamique comme une troisième voie qui reconnaît la double propriété. Al-Sadr a consacré des parties entières pour expliquer l'appareil de distribution et l'a divisé en distribution pré et post-production.

Il explique ainsi que le problème économique réside dans la distribution pré-production. Al-Sadr a évoqué quatre types de propriétés : la propriété privée, propriété publique, propriété de l'État et propriété autorisée. Et chaque type de propriété a ses propres caractéristiques et lois, qui sont exposées de manière détaillée, claire et précise. Dr Faleh Abdul-Jabbar a critiqué Muhammad Baqir Al-Sadr sur plusieurs points, par exemple ce qu'il appelle les sources de connaissances. Il souhaite connaître les sources de connaissances économiques d'Al-Sadr : « Concernant la critique de Marx, il lui attribue des exemples et des idées d'une part, mais également des déclarations et des lois qui n'existent pas. Mais cette critique sera traitée en notes de bas de page, plus que dans le texte lui-même. »³⁶⁷ Le Dr Muhammad Taher Al-Husseini dit dans son livre Al-Sadr, vie chargée et pensée créative qu'il serait utile pour le Dr Faleh Abdul-Jabbar d'identifier ses sources avec lesquelles il répondra aux critiques d'Al-Sadr à l'encontre de Karl Marx en général. « Dans son livre, il n'a pas précisé ses sources économiques en rapport avec les critiques de Marx. Ce qu'il a dit apparaîtrait dans les notes de bas de page plus que dans le contexte du texte, mais il n'y a consacré que deux notes de page.

La première note de bas de page indiquait qu'Al-Sadr dit que Marx veut libérer les moyens de production des relations de distribution, et dans une autre note que Marx veut libérer les forces productives et les moyens de production des relations de distribution. Bien qu'il n'y ait pas de tel texte dans les écrits de Marx. »³⁶⁸ Marx parle de briser les rapports de production, et non de distribution, qui restreignent les forces productives composées de

³⁶⁶ Abdel-Jabbar, Faleh, *Al-Madya wAl Fekr Al-Dini Al-Mo'aser*, Édition Al-Farabi, Tome 2, Beyrouth, 1987, p. 96

³⁶⁷ Abdel-Jabbar, Faleh, *Al-Madya wAl Fekr Al-Dini Al-Mo'aser*, Édition Al-Farabi, Tome 2, Beyrouth, 1987, p. 96

³⁶⁸ Al-Hussaini, *Hayat hafila wa Fikr Khalaq*, p. 512

moyens de production et force de travail. Faleh Abdul-Jabbar a également écrit dans la note de bas de page sur Al-Sadr que Marx considérait les relations de distribution comme une superstructure déterministe des relations de production. Muhammad Taher Al-Husseini lui a répondu en disant : « A-t-on déjà entendu dire que Marx voit les rapports de production comme une base et les rapports de distribution comme une superstructure ? Les relations de production comprennent les relations de propriété, les formes de circulation et la forme de distribution, ces trois éléments constituant les relations de production.

Quant aux rapports de production et forces productives, ils constituent ensemble l'infrastructure économique de la société, en référence à la source citée par Faleh Abdul-Jabbar qui est le livre sur La structure doctrinale de l'État islamique dans lequel nous ne trouvons pas de texte qu'Al-Sadr attribue à Marx. Nous trouvons plutôt ce qui suit : par conséquent, le matérialisme historique a été confronté à un problème en ce qui concerne ses conceptions du cours de l'évolution humaine selon les lois de la dialectique. »³⁶⁹

À travers la source adoptée par Faleh Abdul-Jabbar, il est clair qu'al-Sadr n'a pas attribué à Marx ce qu'Abdul-Jabbar prétendait. Abdul-Jabbar a déformé ses propos, surtout ceux concernant cet extrait de *L'Islam mène la vie* : « Le marxisme s'est trompé en liant les formes de distribution aux formes de production. Ce dernier considère les rapports de distribution comme une superstructure inévitable des rapports de production, car tout rapport de production en découle nécessairement un certain rapport de distribution, qui est le rapport avec la forme de production dominante. »³⁷⁰ Cette affirmation est un résumé de la pensée Marx, et un des postulats sur lesquels se fonde la pensée de Marx.

Al-Sadr n'a pas parlé de la superstructure de la société pour que des personnes lui répondent comme le fait Faleh Abdul-Jabbar, que les rapports de production, y compris ce qu'elle comprend de forces productives, constituent l'infrastructure économique et la société. Il définit plutôt les relations entre les formes de production et les relations de distribution, de telle sorte que les relations de distribution soient conformes aux formes et aux modèles de production.

Quoi qu'il en soit, que signifie le fait que l'économie islamique est libre ? Cela veut-il dire que l'économie islamique est capitaliste ? Prend-il ses distances avec l'économie socialiste ? Si cette pensée donne une dimension capitaliste à l'économie islamique, c'est

³⁶⁹ Al-Hussaini, Hayat hafila wa Fikr Khalaq, p. 513

³⁷⁰ Al-Sadr, Al-Islam yaqod Al-hayat, p. 161-162

une diffamation de *Notre économie*, car Al-Sadr ne l'a jamais dit. Son objectif est de montrer le rôle de l'identification interne et du contrôle invisible et leur contribution à l'élimination des obstacles au développement économique dans le système capitaliste. Cela ne veut pas dire que l'économie islamique a le même degré de liberté que l'économie capitaliste, car il existe de nombreuses questions sur lesquelles elles divergent, ce qui montre que l'économie islamique a des caractères et spécificités propres.³⁷¹

³⁷¹ Al-Hussaini, *Hayat hafila wa Fikr Khalaq*, p. 490

PARTIE 2

Le terrain historique commun de la pensée capitaliste et socialiste.

Introduction

Pour cette partie, et de ce que l'on a pu voir précédemment, on obtient trois problématiques, qui doivent questionner les pensées capitalistes et communistes et, éventuellement les comparer avec la pensée islamique proposée par les philosophes musulmans, notamment Muhammad Baqir Al-Sadr :

Problématiques n° 1 :

Quelles sont les différences entre le capitalisme et la doctrine socialiste et islamique ?

Problématique n° 2 :

Vers où se dirige le capitalisme moderne ? Quelles sont les bases de l'économie mondiale contemporaine ? Quel est le leitmotiv du capitalisme ? Le capitalisme est-il une doctrine basée sur des lois scientifiques ?

Problématique n° 3 :

Le marxisme explique que l'accumulation de capital initial et l'existence de la classe capitaliste viennent de la soumission et d'asservissement des autres classes. Une raison avancée qui n'est pourtant pas d'ordre économique.

I. Les principaux piliers du système capitaliste

Karl Marx pose une problématique à propos de ce qu'il appelle « la tendance historique de l'accumulation capitaliste » dans le monde occidental : qu'est-ce que l'accumulation primitive du capital ? Comment s'est-elle formée historiquement ? Quels sont les facteurs qui ont mené à l'accumulation du capital ?

A. Les fondements du capitalisme

Karl Marx aborde la problématique concernant l'accumulation primitive en disant : « La genèse du capitaliste industriel ne s'accomplit pas petit à petit comme celle du fermier. Nul doute que maints chefs de corporation, beaucoup d'artisans indépendants et même d'ouvriers salariés, ne soient devenus d'abord des capitalistes en herbe, et que peu à peu, grâce à une exploitation toujours plus étendue du travail salarié, suivie d'une

accumulation correspondante, ils ne soient enfin sortis de leur coquille, capitalistes de pied en cap.

Ainsi donc ce qui gît au fond de l'accumulation primitive du capital, au fond de sa genèse historique, c'est l'expropriation du producteur immédiat, c'est la dissolution de la propriété fondée sur

le travail personnel de son possesseur. » Cela a été le cas en Allemagne au XVIII^e siècle, quand de nombreux propriétaires de terres agricoles ont été expropriés au profit d'un groupe de Lords qui les ont intégrés à leurs biens respectifs. Une grande partie des propriétaires de terres agricoles productives à l'est de l'Allemagne ont été transformés en groupes de pauvres, de personnes sans ressources, et de personnes déplacées, sans garantie pour ces paysans de posséder ou d'hériter de terres, sauf sous le règne de Frederic II³⁷². Pour ce qui est de la propriété et du capital, Marx rajoute : « La formation de capital et le mode de production capitaliste ne reposent pas uniquement sur l'abolition de la production féodale, mais également sur la dépossession et l'expropriation des paysans et artisans et, en règle générale, permettre un mode de production basé sur la propriété privée. » ³⁷³

Il est donc naturel que le capitaliste trouve difficile le fait de confisquer les propriétés des travailleurs et les transformer en propriétés basées sur le travail ou alors qu'il fasse disparaître l'idéologie de la propriété privée basée sur le travail à la propriété basée sur la dépossession des producteurs directs. C'est pour cela que sont apparus des termes concernant le transfert des charges de la génération actuelle aux générations suivantes par l'endettement faisant apparaître une équation entre la consommation et les dépenses, car aucune génération actuelle ne peut consommer un grain de blé d'une production future.

D'un autre côté, un travailleur peut dépenser à l'avance cette année, le fruit des trois prochaines années suivantes : « Prétendre que jeter les charges de l'heure actuelle à un jour futur, et prétendre que les jeter aux différentes générations futures, pour répondre aux besoins de la génération actuelle, est basée sur une allégation déraisonnable disant que l'on peut consommer ce qui n'existe toujours pas. Toute notre sagesse politique se terminera par un transfert substantiel de la propriété d'une classe à l'autre, et par la

³⁷² Au début du XVIII^e siècle, il a réussi à atteindre les environs de Silésie et à gouverner de vastes étendues d'Europe et a interrompu l'expulsion des paysans et des propriétaires agricoles ou ce qu'on a appelé le processus d'enclosure particulièrement cruelle des paysans. Il a redistribué les terres aux paysans et rétabli leur droit de propriété tout en garantissant le transfert des terres à leurs héritiers.

³⁷³ Marx, Karl, *Le Capital*, Volume 1, p.1112-1113

création d'un important stock de récompenses pour l'emploi et le détournement de fonds. »³⁷⁴

Pour ce qui est de l'histoire de l'activité bancaire dans le système capitaliste européen, M. Ardbili dit : « Le travail des banquiers a été depuis le début, de convertir les devises, et gagnaient ainsi leurs vies. Ainsi, ils ont dû rassembler différentes devises, ce qui a nécessité des coffres-forts pour entreposer les fonds et éviter les vols. Les seigneurs féodaux ont alors commencé à déposer leur argent chez ces banquiers, car ces derniers possèdent des lieux sûrs et sécurisés pour les garder au lieu de les placer dans la terre ou les murs comme ils le faisaient avant. Les banquiers prenaient un salaire en contrepartie de ces dépôts. Le banquier a alors remarqué que seuls 10 % de la somme entreposée était retirée et dépensée voire seulement 1 %, surtout durant les périodes où il n'y avait pas de guerre à financer entre seigneurs. Le banquier s'est alors octroyé le droit de donner en crédit 90 % des sommes entreposées chez lui aux commerçants, en prenant les intérêts pour lui-même malgré le fait que cet argent ne lui appartenait pas et que le taux d'intérêt dépend de l'offre et la demande comme pour toute marchandise. Le banquier a alors remarqué que les commerçants contractaient des crédits chez lui, mais au lieu de retirer leur crédit, ils préféraient les obligations par transfert d'argent au banquier, et ne retiraient leur argent que très peu.

Le tour est alors venu aux grandes industries et aux projets faramineux tels que l'extraction du pétrole par exemple. Les entrepreneurs ont besoin de fonds considérables pour mener à bien leurs projets : ils ne peuvent pas contraindre les gens à les financer, car cela est contraire à la logique du capitalisme, ils ne peuvent pas non plus le faire à travers les dons, car cela va développer une mentalité opportuniste.

Ces entrepreneurs ont alors coopéré et participé à la signature de lois capitalistes et à son application, pour leur propre intérêt. »³⁷⁵

Quels sont les phénomènes qui ont conduit à la création de monopoles ?

En Islam, le monopole est appelé "Al-Hemâ" : Al-hemâ" est un concept ancien chez les Arabes. Il désigne les étendues de terres Mawât que les individus les plus puissants accaparaient, interdisant à autrui de les utiliser, et les considérant, avec tout ce qu'elles renfermaient d'énergies et de richesses, comme leur propriété privée, et ce parce qu'ils s'en étaient emparés et en raison de leur capacité d'empêcher quiconque de les utiliser.

³⁷⁴ Marx, Karl, *Le Capital, Volume 1*, p.1114

³⁷⁶ Al-Ardibili, *Mohadarat Ta'sisia*, p.356

Al-Muhaqqiq al-Najafi écrit, dans son livre *Al-Jawâhir* : « Il était dans les habitudes de ces gens-là, à l'époque anté-islamique, lorsqu'ils se rendaient sur une terre fertile, de faire aboyer un chien sur une montagne ou dans une plaine, et de proclamer par suite leur appropriation de l'ensemble de la superficie sur laquelle l'abolement du chien était entendu, de tous les côtés, et leur protection de cette terre contre quiconque. C'est pourquoi on l'appelle "al-hemâ" [la terre protégée, ou réservée]. »³⁷⁶ Il est naturel que l'Islam rejette le Hemâ, car le droit personnel y est fondé sur la domination et non pas sur le travail. C'est pourquoi il ne l'autorise à aucun musulman. Le texte : « Il n'y a de hemâ, si ce n'est celui d'Allah et de Son Messager » confirme la condamnation de cette méthode d'appropriation et de monopolisation des ressources naturelles.³⁷⁷

Quant à l'origine du monopole dans les différentes doctrines sociales, Lénine considère que le stade suprême du capitalisme est le capitalisme monopoliste. Ceci permet de définir la place du capitalisme dans l'histoire, car le monopole, qui naît à partir de la libre concurrence, marque la transition du régime capitaliste à un ordre économique et social supérieur. Lénine expose 4 types de monopoles : Le premier est celui né de « la concentration de la production, parvenue à un très haut degré de développement. Ce sont les groupements monopolistes de capitalistes, les cartels, les syndicats patronaux, les trusts. Deuxièmement, les monopoles ont entraîné une mainmise accrue sur les principales sources de matières premières, surtout dans l'industrie fondamentale, et la plus cartellisée, de la société capitaliste : celle de la houille et du fer.

Troisièmement, le monopole est issu des banques. Autrefois modestes intermédiaires, elles détiennent aujourd'hui le monopole du capital financier. Quatrièmement, le monopole est issu de la politique coloniale. Aux nombreux "anciens" mobiles de la politique coloniale le capital financier a ajouté la lutte pour les sources de matières premières, pour l'exportation des capitaux. »³⁷⁸ L'intérêt dans le système capitaliste est défini comme la différence entre la valeur actuelle des marchandises et celle du futur, en se basant sur le fait que le temps joue un rôle actif dans la détermination de la valeur. « Ainsi, certains penseurs capitalistes ont énoncé que l'intérêt que paie le débiteur au capitaliste est à titre d'indemnisation de sa non-utilisation de l'argent prêté, et de récompense pour son attente tout au long du temps convenu, ou d'un salaire que perçoit le capitaliste en contrepartie de l'utilisation par le débiteur de l'argent qu'il lui a

³⁷⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 542-543

³⁷⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 543

³⁷⁸ Lénine, Source précédemment citée, p. 167

emprunté, à l'instar du salaire qu'obtient le propriétaire de la maison du locataire contre son utilisation comme logement. Nous réalisons, à la lumière de la théorie islamique — telle que nous l'avons définie — la contradiction entre cette tentative (de justification) et le mode de penser islamique concernant la distribution. Car nous avons appris que l'Islam ne reconnaît le gain sous l'appellation de salaire ou de récompense que sur la base de la dépense d'un travail direct ou emmagasiné. Or, le capitaliste ne dépense pas un travail direct ou emmagasiné qu'absorbe le débiteur pour qu'on lui en paie un salaire, tant que le bien emprunté sera restitué au capitaliste sans qu'il ait subi aucune consommation ni aucun effritement. C'est pourquoi, du point de vue islamique, il n'y a pas de justification pour la reconnaissance de l'intérêt, vu que le gain sans travail s'oppose aux conceptions islamiques de la justice. »³⁷⁹

De même, l'Islam ne traite pas de la relation et des réactions entre les intérêts et les gains, ou entre le mouvement du capital à intérêt et le commerce, ni des facteurs qui conduisent à l'augmentation ou à la baisse des taux d'intérêt ; ce qui l'intéresse, c'est de rectifier les intérêts et les gains eux-mêmes, et de juger l'investissement à intérêt et commercial conformément à ses conceptions de la Justice [et à] la question du "licite" et de l'"illicite" en Islam s'étend à toutes les activités humaines et à toutes les sortes de conduites.³⁸⁰

B – Les étapes historiques ayant contribué à l'émergence du capitalisme.

Dans le cadre de l'expression d'Al-Sadr selon laquelle « le capitalisme ne résulte pas de lois scientifiques », ce point de vue sera abordé et ensuite la période historique de l'émergence du capitalisme du point de vue de plusieurs capitalistes. Al-Sadr dit : « Aux débuts de l'histoire scientifique de l'économie, où elle plaçait les bases de l'économie naturelle classique et les graines de cette science, deux idées ont fait leur apparition dans la pensée économique.

La première stipule que la vie économique est dirigée par des forces naturelles précises, qui contrôlent toute l'entité économique de la société, comme c'est le cas des autres aspects de la vie. Le devoir scientifique envers ces forces qui contrôlent la vie économique est d'en découvrir les lois générales et ses principes pour expliquer les différents phénomènes économiques.

³⁷⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 674

³⁸⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 399

La deuxième idée est que ces lois naturelles que la science de l'économie doit découvrir garantissent le bonheur et bien-être de l'humanité si elles sont appliquées de manière libérale, et que l'ensemble des individus de la société puissent bénéficier de libertés capitalistes telles que : les libertés de propriété, l'exploitation et la consommation. La première idée a planté la graine scientifique de l'économie capitaliste, et la deuxième celle doctrinale. Ces deux idées se sont liées à tel point que les économistes ont imaginé que : limiter la liberté des individus ou l'intervention de l'État dans les affaires économiques, c'est-à-dire se dresser contre la nature et ses lois qui garantissent à l'humanité son confort et la résolution de l'ensemble de ses problèmes, est un crime à l'encontre des lois naturelles justes. C'est ainsi qu'ils ont fini par dire que ces lois imposent d'elle-même la doctrine capitaliste, et que la société doit donc garantir les libertés capitalistes. »³⁸¹

Al-Sadr précise que cette pensée du milieu du 20^{ème} siècle fait sourire, car : « Enfreindre une loi naturelle scientifique n'implique pas un crime à l'encontre de cette loi, mais prouve plutôt l'erreur de la loi elle-même et lui retire sa nature scientifique objective.

En effet, les lois naturelles ne diffèrent pas en fonction des conditions ou situations, ce sont plutôt les conditions et situations qui changent. C'est une erreur de considérer les libertés capitalistes comme une manifestation des lois naturelles. Les lois naturelles de l'économie s'exercent dans tous les cas, quel que soit les degrés de libertés des individus dans les domaines de la propriété, exploitation ou consommation. Mais ce sont les effets de ces lois qui peuvent différer en fonction des conditions et situations dans lesquelles elles s'appliquent, comme pour les lois de la physique dont les effets et résultats diffèrent selon les situations. Nous devons donc étudier les libertés capitalistes non en tant qu'impératifs scientifiques protégés par des lois naturelles, mais plutôt selon la portée de bien-être, dignité, valeurs et idéaux qu'elle apporte aux individus et à la société. Voilà le principe que certains économistes ont suivi dans l'étude de la doctrine capitaliste. »³⁸²

L'histoire de la période de la souveraineté du capital est concentrée dans les régions qui ont vu le capitalisme naître, c'est-à-dire l'Europe occidentale puis les États-Unis. Ceci a conféré une dimension occidentale importante à l'histoire mondiale de l'époque moderne. Hobsbawm ¹²⁸ aborde cet aspect où il expose « une liaison profonde et une analyse des transformations historiques des forces politiques et sociales des différentes régions du monde allant du Japon, à la Chine et l'Inde, aux régions arabes et à l'Afrique, ainsi qu'aux États d'Amérique latine, où s'unissent les forces sociales, les projets de réforme, les étapes de résistance et d'apaisement, et éventuellement la capitulation face à l'offensive du

³⁸¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 264

³⁸² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p. 265

capital et sa percée dans de nouvelles zones géographiques économiques et culturelles. »³⁸³

Hobsbawm rapporte que dans les années 1960, un nouveau mot a été introduit dans le dictionnaire économique et politique, le mot capitalisme.³⁸⁴ « Ce mot vient du latin « capitalis », lui-même dérivé du mot « caput » qui veut dire tête. Les usuriers avant, comparaient l'augmentation du capital au troupeau, car la fortune était calculée en fonction du nombre de tête de bêtes. C'est pourquoi cette notion a accompagné le capitalisme dès son émergence jusqu'à maintenant. »¹³⁰ L'expert russe Kotasonov estime que « le capitalisme vient après l'esclavage, le féodalisme et la bourgeoisie. Les études portant sur l'Empire romain désignent le système de l'époque comme un mixte entre le capitalisme et le féodalisme d'un côté, mais de l'autre, les dispositions de la religion chrétienne interdisaient l'usure.

Sauf que les temples païens jouaient le rôle de banques financières et acceptaient les dépôts d'argent en échange d'intérêts, puis ont mis en place des reçus bancaires. L'usure a une progression historique à travers l'ancien Royaume d'Israël où ils accordaient des crédits avec intérêts, puis est devenue un phénomène puis est devenu un fait accompli. »³⁸⁵

Malgré cela, la dualité de la révolution de 1789 à 1848 a ajouté à cette période une sorte d'unité et d'équilibre, jusqu'à la révolution de 1848 où cet équilibre s'est rompu. La révolution politique s'est alors effondrée, et la révolution industrielle s'est développée comme le montre Hobsbawm : « C'est d'abord l'histoire du progrès massif de l'économie mondiale du capitalisme industriel, de l'ordre social qu'il représente, des idées et des croyances qui semble le justifier et le sanctionner : foi dans la raison, en la science, dans le progrès et le libéralisme c'est l'époque du bourgeois triomphant, quoi que la bourgeoisie européenne hésite encore à s'engager dans l'administration politique et publique. En cela — et peut-être en cela seulement — l'ère des révolutions n'est pas morte.

Les hommes qui président aux affaires de la bourgeoisie victorieuse à l'heure de son triomphe sont un noble campagnard prussien profondément réactionnaire, en France,

³⁸³ Hobsbawm Eric, *L'ère du Capital (1848-1875)*, Traduction : Fayez Sabbagh, p. 16, Préface : Myhammad Al-Masri, Édition : Mo'asasa Torjoman, Jordanie, 2008

³⁸⁴ *De l'esclavage à l'esclavage*, Professeur Katasonov qui révèle les subtilités de l'esclavage inconscient : Programme de mémoire pour l'auteur Khaled Al-Rochd

³⁸⁵ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 30-32

une parodie d'empereur, et en Angleterre, une série de propriétaires terriens issus de l'aristocratie. Ainsi, la période qui va de 1848 au milieu des années 1870 n'est-elle pas de celles qui inspirent le lecteur avide de drame et de faits héroïques au sens conventionnel du terme. Ses guerres — et elle en compte sensiblement davantage que les trente années qui précèdent ou les quarante qui suivent — furent soit de brèves opérations où la supériorité technique et d'organisation allait jouer un rôle décisif, comme la plupart des campagnes que mena l'Europe outre-mer ou les guerres rapides qui se poursuivirent entre 1864 et 1871 pour aboutir à l'établissement de l'Empire allemand, soit des massacres si maladroits que même le patriotisme des belligérants n'en a rien pu en tirer, comme ce fut le cas de la guerre de Crimée de 1854-1856. Quant à la plus grande de toutes les guerres de cette période, la guerre civile américaine, en dernière analyse, elle fut remportée grâce à une puissance économique et des ressources supérieures. »³⁸⁶

Quant au drame du progrès écrasant auquel seul un groupe de penseurs et critiques clairvoyants ont pu y faire face, et ont prédit qu'un nouveau monde allait naître, où la scène historique est décrite comme : « En fait le drame le plus remarquable de cette période se joua sur le plan économique et technologique : ce fut le fer, déversé sur le monde par millions de tonnes pour permettre aux trains de sillonner les continents, les câbles sous-marins jetés à travers l'Atlantique, la construction du canal de Suez, celle des grandes villes comme Chicago, jaillie du sol vierge du Midwest américain le flot gigantesque des émigrants. Ce fut le drame de la puissance européenne et nord-américaine avec le monde à ses pieds.

Mais ceux qui exploitèrent ce monde conquis furent, si l'on excepte la frange numériquement faible des pionniers et des aventuriers des hommes ternes aux vêtements ternes, qui, avec les usines à gaz, les voies de chemin de fer et les prêts, semaient sur leur passage respectabilité et préjugés raciaux. Ce fut le drame du progrès, ce mot clé de l'époque : massif, éclairé, sûr de soi, satisfait et, surtout, inévitable. Pratiquement plus aucun homme jouissant de quelque pouvoir ou influence, du moins dans le monde occidental, n'espérait plus le retenir. Seuls une poignée de penseurs et un nombre peut être légèrement plus grand de critiques intuitifs prévoyaient que cette avance inéluctable engendrerait un monde très différent de celui vers lequel il paraissait mener, peut-être même un monde exactement contraire. Aucun d'eux, ni même Marx, qui avait prévu pour 1848 une révolution sociale qui devait se poursuivre dix ans, ne s'attendait à un

³⁸⁶ Hobsbawm, L'ère du Capital, p. 30-32

revirement immédiat. Même ses prévisions à lui, dans les années 1860, portaient vers un avenir lointain.

Le « drame du progrès » est une métaphore. Mais pour deux espèces de gens, c'était une réalité bien tangible. Pour les millions de pauvres, transportés dans un monde nouveau, bien souvent par-delà les frontières et les océans, cela signifiait un changement de vie cataclysmique. Pour les peuples situés hors du monde capitaliste et qui s'en trouvaient maintenant la proie, cela signifiait le choix entre une résistance vouée à l'échec étant donné leurs anciennes traditions et coutumes, et le dangereux procédé consistant à adopter les armes de l'Occident pour les retourner contre les conquérants, c'est-à-dire assimiler et manipuler eux-mêmes le progrès. » ³⁸⁷

« Le monde du troisième quart du XIX siècle fut un monde de vainqueurs et de victimes. Son drame ne fut pas la délicate situation des premiers, mais avant tout celle des seconds qui a été considérée comme une véritable crise historique pour eux. » ³⁸⁸

En particulier avant la guerre hispano-américaine de 1898 et la guerre des Boers de 1899 à 1902³⁸⁹, la littérature économique et politique de l'ancien et nouveau monde décrivent de plus en plus l'époque que traverse le capitalisme comme étant un « impérialisme ». Pourquoi cette période historique a-t-elle été marquée par autant de sang versé ? Quelle cause est à l'origine de guerres qui ont fait des millions de victimes dans le monde ?

Hobsbawm explique : « D'abord, en raison même de l'expansion capitaliste, qui multipliait outre-mer les motifs de tension, exacerbait les ambitions du monde industriel, et envenimait les conflits qui en étaient directement ou indirectement issus. Ainsi, quelles qu'en fussent les origines politiques, la guerre civile américaine marqua le triomphe du Nord industrialisé sur le Sud agricole, et même, pourrait-on dire, le passage du Sud, jusque-là colonie officieuse de l'Angleterre (dont il était le principal fournisseur de coton), aux mains de la nouvelle puissance industrielle américaine. Ce fut en quelque sorte la première phase d'un processus au terme duquel les deux Amériques allaient se trouver sous la dépendance économique des États-Unis après avoir été sous celle de l'Angleterre. En deuxième lieu, parce que, comme on l'a vu - particulièrement en Europe la guerre était désormais considérée comme un instrument politique normal par les gouvernements qui

³⁸⁷ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 150-153

³⁸⁸ Ce sont les guerres successives que l'empire britannique a entreprises pour son expansion coloniale vers l'Afrique du Sud

³⁸⁹ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 150-153

avaient cessé de croire qu'il fallait l'éviter par crainte d'une révolution possible, et qui étaient en outre fermement convaincus de pouvoir les maintenir dans certaines limites.

À une époque d'expansion où il semblait qu'il y eût de la place pour tout le monde, la rivalité économique n'engendrait guère que des frictions locales. De plus, durant cet âge d'or du libéralisme économique, la compétition qui avait lieu dans le cadre des affaires était pratiquement indépendante des gouvernements, ce qui n'avait pas été le cas jusque-là et ne le serait plus dans l'avenir. Personne même pas Marx, contrairement à ce qu'on croit généralement - ne pensait alors qu'à cette époque l'Europe pût connaître des guerres d'origine essentiellement économique. Troisièmement, parce que, malgré tout, ces guerres bénéficiaient désormais de la nouvelle technologie développée par le capitalisme. »³⁹⁰

Lénine dit de cette période : « L'ère du capitalisme moderne nous montre l'existence de relations entre les confédérations capitalistes pour se partager le monde économiquement, aux côtés des unions politiques et des États qui vont dans ce sens également. »

C'est ce que le professeur Kanasonov observe : « Le capitalisme est divisé en capitalisme commercial, productif et monétaire. Le capitalisme est en réalité, essentiellement basé sur le capitalisme monétaire, les deux autres éléments cités en sont le résultat. Le capital monétaire est donc majoritaire, ce que nous considérons comme le capitalisme à intérêt et il contrôle les autres types, car il est l'instrument par lequel la monnaie est produite. »³⁹¹ La guerre civile américaine ³⁹² a duré cinq ans entre 1865 et 1861. Les dégâts matériels et humains de cette guerre étaient les plus dévastateurs de l'époque. « Le capitalisme américain se développa avec une rapidité et dans des proportions extraordinaires après la Guerre civile, qui en avait sans doute momentanément freiné le développement, quoique, par ailleurs, elle eût créé un climat particulièrement favorable aux entreprises de cette variété d'hommes d'affaires auxquels leur honnêteté plus que douteuse valut le surnom de robber barons (littéralement « barons du vol »).³⁹³

³⁹⁰ Lénine, Source précédemment citée, p. 102

³⁹¹ Cette guerre qui a duré cinq ans, est restée une source et un foyer de débats historiques qui ont pris des dimensions multiples et infinies, dont la plus importante était le problème de la nature des esclaves en Amérique du Nord. La politique vis-à-vis de l'esclavage est considéré comme l'une des raisons centrales de ce conflit.

³⁹² Hobsbawm mentionne Cornelius Vanderbilt en 1877 comme l'un de ces « voleurs » qui ont apporté une contribution positive au développement de l'économie industrielle.

³⁹³ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 255-260

Ce phénomène constitue le troisième grand trait caractéristique de l'histoire américaine de notre période. Contrairement à la Guerre civile et à l'ouverture de l'Ouest, l'époque des robber barons n'a jamais fait partie du mythe américain, sinon dans la démonologie des démocrates et des populistes ; cependant, elle n'en demeure pas moins une réalité. Aujourd'hui encore, les robber barons ont leur place sur la scène américaine. »³⁹⁴ Trois choses distinguent l'époque des robber barons américains des économies capitalistes qui s'épanouirent ailleurs durant la même période, et qui, elles aussi, nourrirent leur génération de millionnaires parfois sans scrupules.³⁹⁵ « La première était l'absence totale de toute forme de contrôle dans le domaine des affaires, aussi indécates qu'elles soient, et les possibilités réellement spectaculaires de corruption à la fois sur le plan local et national, tout particulièrement durant les années qui succédèrent à la Guerre civile. En fait, aux États-Unis, il n'y avait pas grand-chose qui ressemblât à ce qu'on considérait en Europe, comme un gouvernement, et le champ d'action qui s'offrait aux aventuriers de la finance était pratiquement sans limites. Entre 1865 et 1866, chaque chemin de fer, houillère, fonderie et usine de laminage de Pennsylvanie obtint l'autorisation d'employer autant de policiers armés qu'il lui semblait bon pour agir à sa convenance, bien qu'ailleurs les shérifs et autres fonctionnaires locaux dussent officiellement nommer les membres de telles polices privées.

Le deuxième élément distinctif de cette première période d'histoire américaine placé sous le signe des affaires, de l'argent et de la puissance personnelle, réside dans le fait que, contrairement à la plupart des entrepreneurs du vieux monde, souvent obsédés par la construction technologique en tant que telle, ceux qui en furent les éléments les plus marquants ne semblaient voués à aucune façon particulière de faire de l'argent. Le troisième trait caractéristique des « robber barons » est d'autant plus connu qu'il appartient à la mythologie du capitalisme américain : une proportion considérable d'entre eux étaient des self-made men, qui ne connaissaient pas davantage de rivaux sur le plan social que sur le plan financier. » À la lumière de ce que Hobsbawm dit à propos du capital et son histoire, il faut s'arrêter sur la notion de liberté à laquelle appelle le capitalisme à laquelle il accorde autant d'importance, pour savoir dans quel cadre peut-on en jouir. Et surtout que cette ère économique est caractérisée par la libre concurrence et compétition dans les différents domaines de production.

³⁹⁴ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 263-265

³⁹⁵ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p. 282

Al-Sadr dit à propos de la libre concurrence : « Le porteur d'un projet dans la société capitaliste libérale recherche constamment une façon d'améliorer sa productivité, soit en augmentant sa production par des améliorations ou en diminuant les coûts. Quand il introduit ces améliorations, il voit vite que les projets des autres le rattrapent, il se remet à réfléchir à nouveau : comment rester au niveau ?

Il est clair que cette concurrence est bénéfique pour la société, car elle pousse à profiter au maximum de l'intelligence scientifique et artistique, et à répondre aux besoins humains au plus bas coût possible. Il n'est donc pas nécessaire après cela à fatiguer le porteur de projet avec une éducation éthique particulière, des valeurs spirituelles, lui répéter des conseils afin de combler ses besoins au plus bas coût possible, maîtriser les marchandises et leur qualité ou l'exhorter à des actes de charité et de soucis des intérêts de la société, car il est porté par ses intérêts personnels en tant que membre de la société. »³⁹⁶ « La suprême beauté de la production capitaliste consiste en ce que non seulement elle reproduit des salariés identiques, mais que, proportionnellement à l'accumulation du capital, elle fait toujours naître des salariés surnuméraires. La loi de l'offre et de la demande sur le travail est ainsi maintenue, les oscillations du salaire se meuvent entre les limites les plus favorables à l'exploitation, et enfin la subordination si indispensable du travailleur au capitaliste est garantie.

Ce rapport de dépendance absolue, en Europe la mère patrie, permet à l'économiste politique menteur, de le travestir en le décorant du nom de libre contrat entre deux marchands également indépendants, l'un aliénant la marchandise capital, l'autre la marchandise travail. »³⁹⁷

Quant à l'époque moderne dans le dernier quart du XXème siècle des régimes capitalistes aux États-Unis et au Royaume-Uni, Paul Mason a donné une explication intégrée des relations entre les institutions économiques et politiques et fait une comparaison entre l'administration de Margaret Thatcher-Ronald Reagan, et l'administration Bill Clinton-Tony Blair. « Ce sont les administrations de Clinton et Blair qui ont conçu les réglementations bancaires souples qui ont déchaîné un engouement financier. On aurait dit qu'il y avait un accord tacite entre eux et le secteur financier. Le marché sera soumis et organisé de façon à atteindre des objectifs sociaux différents, plus progressistes que ce qu'avaient imaginé Thatcher et Reagan, dans la mesure où les géants du système capitaliste seront laissés tranquilles et pourront générer des richesses incroyables pour eux-mêmes et où les banquiers semblent avoir foi en l'égoïsme et l'agressivité. Ils ont

³⁹⁶ Marx, Karl, *Le Capital*, p.887

³⁹⁷ Mason, Paul, *L'effondrement de l'économie mondiale*, Traduction : Antoine Bassil, p.190-191, Beyrouth, 2012

contribué à créer un monde merveilleux de recrutement avec des Starbucks à tout coin de rue et des cartes de crédit proposées dans chaque boîte aux lettres. »³⁹⁸

Dans la seconde moitié du XXe siècle, on a assisté de manière flagrante à la soumission du pouvoir politique aux exigences du pouvoir économique ³⁹⁹selon les termes de l'école traditionnelle américaine, dont Brzeziński. Il a été observé la fusion entre la thèse capitaliste et le pouvoir au capital et la thèse socialiste et la dissolution des États.⁴⁰⁰

Au XXIe siècle, les exemples de subordination des régimes politiques à l'égard des exigences du pouvoir économique se sont multipliés. Par exemple Paul Wolfowitz, partage des fonctions politiques en tant que Secrétaire adjoint à la défense des États-Unis. En 2005, il est nommé président de la Banque mondiale et est considéré comme l'un des principaux soutiens de la guerre contre l'Irak sous le mandat de George Bush, Jr. Nous posons alors la même problématique d'Al-Sadr : Pourquoi le capitalisme a-t-il introduit le concept de liberté économique ? D'où est-ce que l'Homme a-t-il tiré le droit de cette liberté ?

La compatibilité entre les intérêts publics et les motivations personnelles se fait-elle dans le cadre de la liberté capitaliste sur le cours de la vie économique, sur le contenu spirituel de la société, ou sur les relations entre la société et le système capitaliste avec les autres systèmes et sociétés ?

La liberté de la vie économique au sein de la société capitaliste sous ses aspects sociaux, exerce-t-elle sa responsabilité face à la suppression des différences dans l'accès à cette liberté en fonction des caractéristiques intellectuelles, cognitives et physiques propres à chacun ?

C — Les bases de la composition organique de la doctrine capitaliste

³⁹⁸ On trouve par exemple Samuel Huntington en 1975 et son implication au sommet de la commission tripartite, dont le principal intérêt était la promotion de la coopération entre les hommes politiques, les hommes d'affaires et les syndicats de citoyens aux États-Unis, l'Europe occidentale et le Japon

⁴⁰¹ On trouve de nombreux exemples au Moyen-Orient : le printemps arabe par exemple qui a réclamé la dissolution de l'État et la création d'entités basées sur les origines ethniques et raciales. On trouve aussi l'invasion américaine de l'Irak qui a voulu transformer un État irakien unifiée en États fédéraux basés sur les religions et ethnies.

⁴⁰⁰ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.260-262

La doctrine capitaliste repose sur trois piliers principaux, qui composent son entité organique particulière et la distinguent des autres entités doctrinales : ⁴⁰¹

Le premier est le principe de la propriété privée dans sa forme illimitée, et c'est la règle générale qui s'applique à tous les champs et domaines des diverses richesses. Cette règle ne peut être dérogé que dans des circonstances exceptionnelles. En vertu de cette loi, le capitalisme autorise la propriété à envahir tous les éléments de la production : terres, machines, bâtiments, minéraux et autres biens et richesses.

Introduction du principe de la liberté économique capitaliste : Permettre à chacun d'exploiter sa propriété et son potentiel comme il l'entend et de permettre lui le développement de sa richesse par divers moyens et méthodes. Cette liberté capitaliste octroyée par la doctrine capitaliste au propriétaire fait de l'individu le seul facteur dans le mouvement économique, puisque personne n'a autant connaissance de ses véritables bénéfices, ni aussi capable d'en faire l'acquisition que lui. L'individu ne peut avoir cette posture sans la liberté d'exploitation et de manipulation des biens et si l'intervention extérieure de l'État et d'autres acteurs ne sont pas exclus. Ainsi, chacun a le droit de choisir le type d'exploitation dans lequel il place son argent.

Introduction du principe de la liberté de consommation : La liberté de consommation et la liberté d'exploitation sont garanties. Toute personne est libre de dépenser son argent et consommer, pour ses besoins et désirs comme elle le souhaite. Cela n'empêche pas l'État d'interdire parfois la consommation de certains biens pour des raisons d'intérêt public telles que la consommation de drogues.

Il est courant de dire que les différences entre les doctrines capitalistes et marxistes reflètent leur différence de conception de l'individu et de la société, car la doctrine capitaliste est une doctrine individuelle qui sacralise les motivations individuelles et fait de l'individu un pôle autour duquel gravite la doctrine, tandis que la doctrine marxiste est une doctrine collective, qui rejette les motivations individuelles et égoïstes et anéantit l'individu au détriment de la société. La société se place au centre de la doctrine et, à cette fin, ne reconnaît pas les libertés individuelles.⁴⁰²

Muhammad Baqir Al-Sadr pose la notion de « liberté » de son point de vue et souhaite déterminer la source de la liberté capitaliste et dit : La liberté est « une expression authentique de la dignité humaine et il existe deux types de liberté : La première est la

⁴⁰³ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.262

⁴⁰⁴ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.288

liberté naturelle donnée par la nature elle-même, et est considérée comme un élément essentiel de l'entité humaine et un phénomène fondamental auquel participent des organismes à des degrés divers, selon leur vitalité, et dont la part de l'homme est donc plus importante que celle de tout autre organisme vivant. C'est ce que l'on observe lorsque l'on suit les tendances de la liberté déterminée à tous les êtres qui ne peuvent pas s'y défaire. Cette liberté est beaucoup plus étendue à l'homme, car le champ d'application pratique que la nature lui a accordé est le plus vaste, et la liberté dans ce domaine est un don de Dieu à l'homme, et non pas une subvention d'une doctrine donnée pour qu'elle soit étudiée sur une base doctrinale. »⁴⁰³

Principe de la liberté sociale : La liberté accordée par le système social garanti par la société à ses membres doit être étudiée pour déterminer son efficacité dans l'édification d'une société heureuse. Cette liberté est ce qui distingue la doctrine capitaliste et en est un principe essentiel. Muhammad Baqir Al-Sadr a divisé la liberté sociale en deux parties principales, la première est ce qu'il appelle « le véritable contenu de la liberté ou liberté sociale fondamentale » et le deuxième est « la forme extérieure de la liberté ou liberté sociale formelle ».

Al-Sadr présente la liberté sociale fondamentale comme étant : « La capacité qu'un individu tire de la société pour faire quelque chose de spécifique. Cette capacité signifie que la société fournit à l'individu tous les moyens et conditions nécessaires pour accomplir cette chose. Si la société vous garantit la fixation libre du prix d'une marchandise donnée, la mise sur le marché de cette marchandise et qu'elle n'autorise pas un monopole pour l'achat de cette marchandise, vous êtes alors libre d'acheter les marchandises, car vous jouissez, socialement, de toutes les conditions dont dépend l'achat de cette marchandise. Par contre, si elle n'octroie pas la libre fixation des prix des marchandises, ou n'autorise pas sa mise sur le marché ou accorde un monopole pour l'achat de marchandises, vous n'avez alors pas de liberté fondamentale ni de véritable pouvoir d'achat. Quant à la liberté formelle : elle ne demande pas tout cela, il peut même être impossible pour un individu de faire des choses comme acheter des marchandises si on n'en a pas le prix, mais malgré cela, il est considéré comme socialement libre sur le plan formel même si cette liberté est dénuée de tout véritable contenu. Cette liberté formelle

⁴⁰³ La liberté formelle est selon le capitalisme, la représentation totale de la notion de liberté alors qu'elle est un outil pratique et une condition obligatoire pour obtenir la liberté essentielle selon Al-Sadr. Le capitalisme se contente d'ouvrir les domaines de la liberté formelle et exercer une multitude d'activités et concurrence pour atteindre ses objectifs, sans aucun moyen de pression.

d'achat ne signifie pas la capacité d'achat effective, mais plutôt son sens social : la possibilité qu'offre la société à l'individu — dans la mesure de ses possibilités et opportunités déterminées par sa position dans l'arène de compétition avec les autres — d'utiliser tout moyen lui permettant d'acheter ce bien dans une certaine mesure.

D'autre part, la liberté formelle⁴⁰⁴ n'est pas tout à fait vide et peut parfois porter un sens positif. Un homme d'affaires qui commence avec succès ses activités commerciales — quelle que soit la manière adoptée pour réussir —, tant qu'il a une liberté sociale formelle⁴⁰⁴, il peut alors prendre diverses initiatives pour acheter une entreprise donnée, c'est-à-dire que cette liberté formelle, dans son aspect positif, lui permet d'examiner ses talents et d'effectuer différentes activités. La chose qui manque au commerçant dans la liberté formelle est la garantie de la société qu'il puisse acquérir telle entreprise. Ainsi, la liberté formelle est l'instrument pour stimuler les énergies et potentiels des individus, et les mobiliser en vue d'atteindre des niveaux plus élevés, même si elle ne lui garantit aucun gain ou succès.⁴⁰⁵

Lénine a décrit la liberté résultant de l'accumulation de capital et des monopoles en disant que « le capital financier et les monopoles, provoquent partout des tendances à la domination et non à la liberté. Réaction sur toute la ligne, quel que soit le régime politique, aggravation extrême des antagonismes dans ce domaine également : tel est le résultat de ces tendances. De même se renforcent particulièrement l'oppression nationale et la tendance aux annexions, c'est-à-dire à la violation de l'indépendance nationale (car l'annexion n'est rien d'autre qu'une violation du droit des nations à disposer d'elles-mêmes). » Il ajoute également sur la relation entre le capital et l'aggravation de l'oppression nationale en disant : « Pour ce qui est des pays nouvellement découverts, écrit-il, le capital importé y intensifie les antagonismes et suscite contre les intrus la résistance croissante des peuples qui s'éveillent à la conscience nationale ; cette résistance peut facilement aboutir à des mesures dangereuses dirigées contre le capital étranger. Et il ne peut maintenir sa domination qu'en multipliant sans cesse ses forces militaires. »⁴⁰⁶

Al-Sadr considère que les doctrines capitalistes et marxistes reposent sur une vision individuelle et sur des motivations individuelles et égoïstes. Le capitalisme respecte

⁴⁰⁴ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.292-293

⁴⁰⁵ Lénine, Source précédemment citée, p.164-165

⁴⁰⁶ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.162-163

l'égoïsme de l'individu en, et lui garantit la liberté d'exploitation et d'activité dans divers domaines et ne tient pas compte de l'animosité et de l'injustice dont les autres sont victimes du fait de la liberté donnée à cet individu. Tandis que le capitalisme offre la possibilité aux chanceux de satisfaire leurs motivations personnelles et développe leur individualisme, le marxisme s'est mis en rapport avec les autres, ceux qui n'ont pas eu de telles opportunités, et axe son plaidoyer idéologique sur la stimulation de leurs motivations individuelles et égoïstes et la nécessité de les satisfaire. Elle s'efforce de diverses manières à développer ces motivations en tant que force que l'Histoire utilisera pour se développer afin qu'elles puissent faire une explosion révolutionnaire, et leur explique que les autres volent leurs efforts et leur richesse. »⁴⁰⁷

« La doctrine qui mérite d'être la doctrine collective est celle qui repose sur des combustibles d'un autre type, sur des forces non égoïstes et individuelles qui s'engagent à éduquer l'individu à un sens profond de la responsabilité envers la société et ses intérêts et qui lui imposent de renoncer à quelques fruits de ses actions, gains et efforts personnels pour la société et pour les autres, non pas parce qu'ils ont volé les autres et qu'ils ont tenté de récupérer leurs droits personnels, mais parce qu'elles ont le sentiment que c'est une partie de son devoir, et une expression des valeurs auxquels il croit. »⁴⁰⁸

II. La portée juridique du cadre économique capitaliste selon le principe « valeur-travail »

Muhammad Baqir Al-Sadr présente la doctrine économique de la société : « C'est la voie que la société préfère suivre dans sa vie économique et pour résoudre ses problèmes pratiques

Dans quel domaine économique cette doctrine fonctionne-t-elle ? Dans quelle mesure s'étend-elle ? Et quel est le caractère général que l'on trouve dans toute pensée économique et doctrinale pour en faire un signe distinctif des idées doctrinales

⁴⁰⁷ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.163

⁴¹⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.394

capitalistes. »⁴⁰⁹ C'est pour cela que lorsqu'Al-Sadr aborde les lois du système capitaliste du point de vue matériel et économique du marxisme, en sachant que le marxisme est une étape plus avancée que le capitalisme, et que pour manifester les caractéristiques économiques de la doctrine capitaliste lors de son analyse par le marxisme, en tant que période historique par laquelle est passée le matérialisme historique, le marxisme a analysé la société capitaliste et ses conditions économiques. Elle a étudié ses lois générales sur les bases du matérialisme historique. Nous allons prendre les écrits d'Adam Smith, puis Ricardo, en tant que géants de la pensée capitaliste classique.

Adam Smith a rédigé un livre intitulé *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations*, dans lequel il a examiné la nature de la richesse des Nations. Dans l'introduction, il pose la problématique suivante : Pourquoi certaines Nations prospèrent-elles et pas d'autres ? La justice est-elle la ligne de démarcation dans le système de production et de distribution ? ⁴¹⁰

La structure de l'ouvrage d'Adam Smith décrit la richesse des Nations en fonction des aspects dans lesquels le capital⁴¹¹ joue un rôle dans la création de relations entre les méthodes pour générer des bénéfices. Il a commencé par la monnaie, sa création, son utilisation dans le cadre du troc, l'échange de la production excédentaire, le travail et son développement, l'apparition d'une division du travail, l'augmentation de la production et l'apparition de la marchandise en tant que principal facteur d'accumulation de capital. Entre les salaires et les bénéfices générés par ce processus, il place la règle suivante : « La hausse et la baisse dans les profits du capital dépendent des mêmes causes que la hausse et la baisse dans les salaires du travail, c'est-à-dire de l'état croissant ou décroissant de la richesse nationale ; mais ces causes agissent d'une manière très différente sur les uns et sur les autres. L'accroissement des capitaux qui fait hausser les salaires tend à abaisser les profits. Quand les capitaux de beaucoup de riches commerçants sont versés dans un même genre de commerce, leur concurrence mutuelle tend naturellement à en faire baisser les profits. »⁴¹²

⁴⁰⁹ Piernette, Marc, *Préface de Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Traduction : Walid Chhade, p.8, Édition Al-Farqad Lil Tiba' à w Al-Nachr w Al-Tawzi', Damas, 2016

⁴¹² Adam Smith ne peut pas donner de résultats précis concernant les bénéfices du capital, car selon lui, ce capital n'est pas seulement influencé par la marchandise et la fluctuation des prix, mais également par la concurrence et l'offre

⁴¹¹ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.103

⁴¹² Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.284

Quant à la division du capital et son investissement, Adam Smith a indiqué dans son livre qu'il existait deux façons pour investir le capital accumulé pour dégager des revenus ou des bénéfices :⁴¹³ « D'abord, on peut l'employer à faire croître des denrées, à les manufacturer ou à les acheter pour les revendre avec profit. Le capital employé de cette manière ne peut rendre à son maître de revenu ou de profit tant qu'il reste en sa possession ou tant qu'il garde la même forme. Les marchandises d'un négociant ne lui donneront point de revenu ou de profit avant qu'il les ait converties en argent, et cet argent ne lui en donnera pas davantage avant qu'il l'ait de nouveau échangé contre des marchandises. Ce capital sort continuellement de ses mains sous une forme pour y rentrer sous une autre, et ce n'est qu'au moyen de cette circulation ou de ces échanges successifs qu'il peut lui rendre quelque profit. Des capitaux de ce genre peuvent donc être très proprement nommés CAPITAUX CIRCULANTS. En second lieu, on peut employer un capital à améliorer des terres ou à acheter des machines utiles et des instruments d'industrie, ou d'autres choses semblables qui puissent donner un revenu ou profit, sans changer de maître ou sans qu'elles aient besoin de circuler davantage ; ces sortes de capitaux peuvent donc très bien être distingués par le nom de CAPITAUX FIXES. »

Al-Sadr parle des concepts économiques du travail et du producteur agricole d'Adam Smith et Ricardo⁴¹⁴.

Selon Adam Smith, « Le Travail annuel d'une nation est le fonds primitif qui fournit à sa consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes à la vie ; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. Ainsi, selon que ce produit, ou ce qui est acheté avec ce produit, se trouvera être dans une proportion plus ou moins grande avec le nombre des consommateurs, la nation sera plus ou moins bien pourvue de toutes les choses nécessaires ou commodes dont elle éprouvera le besoin. Or, dans toute nation, deux circonstances différentes déterminent cette proportion. Premièrement, l'habileté, la dextérité et l'intelligence qu'on y apporte généralement dans l'application du travail ; deuxièmement, la proportion qui s'y trouve entre le nombre de ceux qui sont occupés à un travail utile et le nombre de ceux qui ne le sont pas. Ainsi, quels que puissent être le sol, le climat et l'étendue du territoire d'une nation, nécessairement l'abondance ou la disette de son approvisionnement annuel, relativement à sa situation particulière, dépendra de ces deux circonstances. »⁴¹⁵

⁴¹³ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.399

⁴¹⁶ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.9

⁴¹⁵ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.20-21

Quant au facteur du travail, il rajoute : « Il faut de toute nécessité qu'un homme vive de son travail, et que son salaire suffise au moins à sa subsistance ; il faut même quelque chose de plus dans la plupart des circonstances ; autrement il serait impossible au travailleur d'élever une famille, et alors la race de ces ouvriers ne pourrait pas durer au-delà de la première génération. » Il continue en disant : « dans ces grandes manufactures destinées à fournir les objets de consommation de la masse du peuple, chaque branche de l'ouvrage emploie un si grand nombre d'ouvriers, qu'il est impossible de les réunir tous dans le même atelier. On ne peut guère voir à la fois que les ouvriers employés à une seule branche de l'ouvrage. Ainsi, quoique dans ces manufactures l'ouvrage soit peut-être en réalité divisé en un plus grand nombre de parties que dans celles de la première espèce, cependant la division y est moins sensible et, par cette raison, elle y a été moins bien observée. »

Il a ensuite abordé la façon de déterminer la valeur des marchandises produites dans les pays riches, ou celles des pays pauvres en prenant en compte les évolutions techniques des machines, les conditions favorables, ou les compétences des travailleurs et l'étendue de l'interdépendance agricole et industrielle, et la qualité de la production, les taxes douanières imposées, faisant remarquer que : « les peuples les plus opulents l'emportent, en général, sur leurs voisins aussi bien en agriculture que dans les autres industries ; mais cependant leur supériorité se fait communément beaucoup plus sentir dans ces dernières. Leurs terres sont, en général, mieux cultivées et, y ayant consacré plus de travail et de dépense, ils en retirent un produit plus grand, eu égard à l'étendue et à la fertilité naturelle du sol. Mais la supériorité de ce produit n'excède guère la proportion de la supériorité de travail et de dépense. En agriculture, le travail du pays riche n'est pas toujours beaucoup plus productif que celui du pays pauvre, ou du moins cette différence n'est jamais aussi forte qu'elle l'est ordinairement dans les manufactures. Ainsi, le blé d'un pays riche, à égal degré de bonté, ne sera pas toujours, au marché, à meilleur compte que celui d'un pays pauvre. »⁴¹⁶ Quant à Ricardo, qui a établi plus de théories d'économie politiques que Smith, et qui a renforcé le principe « le travail est le principe de la valeur », il a abordé l'économie politique autour de ce qu'il appelle le producteur de la terre : « Les produits de la terre, c'est-à-dire tout ce que l'on retire de sa surface par les efforts combinés du travail, des machines et des capitaux, se partagent entre les trois classes suivantes de la communauté ;

¹⁶³ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.8

¹⁶⁴ Ricardo, David, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Préface de l'auteur, p.1

⁴¹⁶ Ricardo, David, *Principes de l'économie politique*, p.8-9

savoir : les propriétaires fonciers, - les possesseurs des fonds ou des capitaux nécessaires pour la culture de la terre, - les travailleurs qui la cultivent. Chacune de ces classes aura cependant, selon l'état de la civilisation, une part très-différente du produit total de la terre sous le nom de rente, de profits du capital et de salaires, et cette part dépendra, à chaque époque, de la fertilité des terres, de l'accroissement du capital et de la population, du talent, de l'habileté de cultivateurs, enfin des instruments employés dans l'agriculture. Déterminer les lois qui règlent cette distribution, voilà le principal problème en économie politique. »⁴¹⁷

Ricardo a mis quelques lois et principes concernant le travail de l'homme en tant qu'essence de la valeur d'échange. La valeur d'échange de chaque production est estimée sur les bases du travail qu'il représente. Les valeurs des choses dépendent du travail dépensé en termes d'heures, car la valeur d'un produit qui a représenté une heure de travail a plus de valeur que les produits qui ont mis une demi-heure. Puis il a pris plusieurs choses en tant que référence de valeurs, comme l'or et l'argent en tant que matières dénuées de toute forme de travail. L'or et l'argent sont sans doute sujets à des fluctuations de valeur par la découverte de mines nouvelles et plus riches, mais ces découvertes sont rares, et leurs effets, quoiqu'importants, se bornent à des époques d'une durée comparativement courte. Leur valeur peut aussi éprouver des variations par l'effet des améliorations introduites dans l'exploitation des mines et dans les machines qui y sont employées, ces améliorations produisant avec le même travail plus de métal. Enfin l'épuisement graduel des mines qui fournissent les métaux précieux peut encore déterminer certaines fluctuations sur les marchés.⁴¹⁸

Al-Sadr dit : « Cette théorie représente le point de départ chez Ricardo et Marx dans leurs études analytiques de la structure de l'économie capitaliste. Chacun d'entre eux en a fait le principe sur lequel se fonde sa construction scientifique. Et Ricardo, ayant précédé Marx à développer cette théorie par une formule scientifique précise, de nombreux penseurs et philosophes les ont devancés en faisant allusion à ce genre de théories comme le philosophe anglais John Lock dans ses recherches, qu'Adam Smith a repris en considérant que le travail est la base de la valeur d'échange entre les groupes primitifs. Mais Ricardo est celui qui a donné à cette théorie tout son sens inclusif et d'assimilation, et qui a cru au fait que le travail est la source générale de la valeur d'échange. Puis Marx a suivi les traces de Ricardo, mais à sa propre manière. Ricardo a cru à ce principe — le

⁴¹⁷ Ricardo, David, *Principes de l'économie politique*, p.17

⁴¹⁸ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.190-193

travail est l'essence de la valeur d'échange — car il a réalisé que le travail ne détermine pas la valeur dans les cas de monopole où la concurrence disparaît, puisque dans ce cas, le prix de ces marchandises monopolisées peut même augmenter en suivant la loi de l'offre et la demande, sans que le temps de travail n'augmente. C'est pourquoi Ricardo a considéré que la concurrence totale est une condition essentielle pour établir la valeur d'échange sur le principe du travail, et c'est ce que Marx pense également. »⁴¹⁹

Il a consacré sa deuxième partie de l'économie politique à l'interprétation de la location immobilière, et a considéré que la terre ne participe pas à la formation de la valeur d'échange en cas de concurrence totale. Ceci est contradictoire avec le principe économique prédominant parmi ceux qui l'ont précédé stipulant que la rente de la terre est un don de la nature qui découle du partage de la terre avec les efforts humains dans la production agricole, et ainsi dans la formation de la valeur d'échange.

Puis Ricardo a tenté de prouver la véracité de sa théorie à ses opposants en insistant sur le fait que la terre ne participe pas à la formation de la valeur d'échange, en cas de concurrence totale, en avançant dans son interprétation de la rente de la terre : « En parlant de la rente du propriétaire, nous l'avons considérée dans ses rapports avec le produit total, sans avoir le moindre égard à sa valeur d'échange ; mais puisque la même cause — qui est la difficulté de produire — fait hausser la valeur d'échange des produits naturels, en augmentant aussi la proportion de ces produits, donnés au propriétaire en paiement de sa rente, il est clair que celui-ci tire un double avantage de la difficulté de produire. En effet, il obtient d'abord une portion plus forte, et puis il est payé en denrées dont la valeur est plus considérable. »⁴²⁰ Il a considéré que lors de la production, la valeur des marchandises augmente. Et lorsque l'homme fournit plus d'efforts, la nature reste lente, et avec l'augmentation de la production, la terre perd de sa qualité en raison de ses capacités limitées. Si les particularités de la production qu'offre la terre sous forme de rente sont positives, il est donc souhaitable chaque année, que les machines modernes soient moins efficaces que les anciennes puisque sans doute, elles donneront une plus grande valeur d'échange aux marchandises fabriquées incluant toutes les machines, dans la mesure où le rentier va payer à chacun des propriétaires qui possèdent les machines les plus productives.

⁴¹⁹ Ricardo, David, *Principes de l'économie politique*, p.58-59

⁴²⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.190-193

Ces priorités sur lesquelles Ricardo s'est appuyé pour développer sa notion de rente, en se démarquant des autres économistes qui considèrent la terre comme non impliquée dans la formation de la valeur d'échange, sont perçues par Al-Sadr comme une garantie que le travail n'est pas le seul principe de formation de la valeur. Il était donc impératif que Ricardo refuse l'interprétation classique de la rente parmi ceux qui l'ont précédé, et qu'il en présente une qui soit cohérente avec la situation de libre concurrence. Les personnes qui ont contrôlé les parties les plus fertiles de la terre obtiennent des rentes suite à leur monopole et la nécessité des autres à cultiver les terres moins fertiles.⁴²¹ Al-Sadr a un avis concernant la vision de Ricardo du capital, dans la mesure où ce dernier le considère comme un travail combiné, qui a été accumulé soit dans une matière ou un instrument, pour être à nouveau dépensé pour la production, rien ne justifie donc de le considérer comme un facteur indépendant dans la formation de la valeur d'échange. Al-Sadr attendait de Ricardo qu'il dénonce le profit du capital, car le capital ne crée pas de nouvelle valeur d'échange et tant que la marchandise doit sa valeur d'échange aux efforts du travailleur. Ricardo ne l'a pas fait, et a jugé logique de vendre une marchandise à un prix qui serait le bénéfice net du détenteur du capital, et a expliqué cela par le facteur temps qui s'écoule entre l'investissement et l'apparition des marchandises à la vente. C'est ce qu'Al-Sadr a considéré comme une reconnaissance de Ricardo du facteur temps et de son rôle dans la formation de la valeur d'échange, ce qui est un recul de Ricardo par rapport à sa théorie selon laquelle le travail est le principe de la valeur et, en fin de compte, comme une incapacité à maintenir la théorie jusqu'à la fin.

Muhammad Baqir Al-Sadr considère que la justice, qui représente un idéal, est liée à la notion de justice sociale prônée par les doctrines occidentales. Cette justice qui a une position privilégiée dans l'économie lors de l'application, doit jouer un rôle au niveau des sources de production fondées sur le travail et comprend l'organisation du projet. Muhammad Baqir Al-Sadr ne considère pas le capital comme une richesse productive, et non pas une source essentielle de production, car il reflète économiquement toute richesse qui a été produite et qui a été cristallisée par un travail humain, afin de contribuer à nouveau à la production d'autres richesses. Et tant que le capital est le produit d'une production antérieure, le travail est un élément moral parmi les sources de production, et non une richesse matérielle, et ainsi il ne reste que la terre entre les sources de production et l'élément matériel pré-productif.⁴²²

⁴²¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.454

⁴²² Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.20-21

Compte tenu de la multiplication des branches d'activité, qui a entraîné une augmentation importante du volume de travail grâce à la répartition du travail, qui a été reconduite pour différentes raisons :⁴²³

« L'accroissement de l'habileté dans l'ouvrier augmente la quantité d'ouvrage qu'il peut accomplir, et la division du travail, en réduisant la tâche de chaque homme à quelque opération très simple et en faisant de cette opération la seule occupation de sa vie, lui fait acquérir nécessairement une très grande dextérité. L'avantage qu'on gagne à épargner le temps qui se perd communément en passant d'une sorte d'ouvrage à une autre est beaucoup plus grand que nous ne pourrions le penser au premier coup d'œil. Il est impossible de passer très vite d'une espèce de travail à une autre qui exige un changement de place et des outils différents. Tout le monde sent combien l'emploi de machines propres à un ouvrage abrège et facilite le travail. Il est inutile d'en chercher des exemples. Nous faisons remarquer seulement qu'il semble que c'est à la division du travail qu'est originairement due l'invention de toutes ces machines propres à abréger et à faciliter le travail. »

À la lumière du coup d'État progressiste qui a été fait par les géants de la pensée occidentale, Engels dit : « Les hommes qui fondèrent la domination moderne de la bourgeoisie furent tout, sauf prisonniers de l'étroitesse bourgeoise. Les héros de ce temps n'étaient pas encore esclaves de la division du travail, dont nous sentons si souvent chez leurs successeurs quelles limites elle impose, quelle étroitesse elle engendre. Cependant, la physique avait fait d'énormes progrès, dont les résultats furent récapitulés presque en même temps par trois hommes en 1842, année décisive pour cette branche de l'étude de la science. Mayer à Heilbronn et Joule à Manchester démontrèrent la conversion de la chaleur en force mécanique et de la force mécanique en chaleur. »⁴²⁴

« Mais cet état primitif, dans lequel l'ouvrier jouissait de tout le produit de son propre travail, ne put pas durer au-delà de l'époque où furent introduites l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux. Il y avait donc longtemps qu'il n'existait plus, quand la puissance productive du travail parvint à un degré de perfection considérable, et il serait sans objet de rechercher plus avant quel eût été l'effet d'un pareil état de choses sur la récompense ou le salaire du travail. Aussitôt que la terre devient une propriété privée, le propriétaire demande pour sa part presque tout le produit que le travailleur peut y faire

⁴²³ Engels, Frédéric, *Dialectique de la Nature*, p.32, Traduction : Tawfik Salloum, Édition Al-Farabi, Beyrouth, 2016

⁴²⁴ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.79-80

croître ou y recueillir. Sa rente est la première déduction que souffre le produit du travail appliqué à la terre. Il arrive rarement que l'homme qui laboure la terre possède par-devers lui de quoi vivre jusqu'à ce qu'il recueille la moisson. En général, sa subsistance lui est avancée sur le capital d'un maître, le fermier qui l'occupe, et qui n'aurait pas d'intérêt à le faire s'il ne devait pas prélever une part dans le produit de son travail, ou si son capital ne devait pas lui rentrer avec un profit. Ce profit forme une seconde déduction sur le produit du travail appliqué à la terre. À la vérité, il arrive quelquefois qu'un ouvrier qui vit seul et indépendant ait assez de capital pour acheter à la fois la matière du travail et pour s'entretenir jusqu'à ce que son ouvrage soit achevé. Il est en même temps maître et ouvrier, et il jouit de tout le produit de son travail personnel ou de toute la valeur que ce travail ajoute à la matière sur laquelle il s'exerce. »⁴²⁵

Quant aux salaires, Adam Smith dit : « C'est par la convention qui se fait habituellement entre ces deux personnes, dont l'intérêt n'est nullement le même, que se détermine le taux commun des salaires. Les ouvriers désirent gagner le plus possible ; les maîtres, donner le moins qu'ils peuvent ; les premiers sont disposés à se concerter pour élever les salaires, les seconds pour les abaisser. Les maîtres, étant en moindre nombre, peuvent se concerter plus aisément ; et de plus, la loi les autorise à se concerter entre eux, ou au moins ne le leur interdit pas, tandis qu'elle l'interdit aux ouvriers. Nous n'avons point d'actes du parlement contre les ligues qui tendent à abaisser le prix du travail ; mais nous en avons beaucoup contre celles qui tendent à le faire hausser. Dans toutes ces luttes, les maîtres sont en état de tenir ferme plus longtemps. On n'entend guère parler, dit-on, de Coalitions entre les maîtres, et tous les jours on parle de celles des ouvriers. Mais il faudrait ne connaître ni le monde, ni la matière dont il s'agit, pour s'imaginer que les maîtres se liguent rarement entre eux. Les maîtres sont en tout temps et partout dans une sorte de ligue tacite, mais constante et uniforme, pour ne pas élever les salaires au-dessus du taux actuel. Souvent, cependant, les ouvriers opposent à ces coalitions particulières une ligue défensive ; quelquefois aussi, sans aucune provocation de cette espèce, ils se coalisent de leur propre mouvement, pour élever le prix de leur travail. »⁴²⁶

Mattar va plus loin en disant : « La répartition des richesses produites dans le système capitaliste est fondée sur un ensemble d'éléments qui en sont la composition — main d'œuvre, capital, terre et machines de production. Cette méthode de répartition considère tous les éléments de la production à un niveau unique et donne à chacun sa part de la richesse, dans des proportions imposées par les lois sur l'offre et la demande sur le

⁴²⁵ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.83

⁴²⁶ Matar, Muhammad Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.50

marché du travail, c'est-à-dire lorsque la main-d'œuvre est rare, sa part de la richesse est supérieure à celle du capital et des machines de production et vice versa. »⁴²⁷ Quant à la concurrence imposée par le marché du travail à certaines professions et à la rareté de la main-d'œuvre, elle mène à un renforcement de la concurrence. Adam Smith dit : « La rareté des bras occasionne une concurrence parmi les maîtres, qui mettent à l'enchère l'un sur l'autre pour avoir des ouvriers, et rompent ainsi volontairement la ligue naturelle des maîtres contre l'élévation des salaires. Évidemment, la demande de ceux qui vivent de salaires ne peut augmenter qu'à proportion de l'accroissement des fonds destinés à payer des salaires. Ces fonds sont de deux sortes : la première consiste dans l'excédent du revenu sur les besoins : la seconde, dans l'excédent du capital nécessaire pour tenir occupés les maîtres du travail. »⁴²⁸

L'économiste russe Valentin Katasonov approfondit cette question : « Le principal indicateur de l'esclavage est que l'exploitant a le droit de posséder la production du travailleur. Il s'agit d'une servitude qui se distingue de l'esclavage classique ou de l'esclavage moderne et qui peut porter de nombreuses appellations économiques ou sociales comme rémunération capitaliste. Si chaque employeur avait un sens des responsabilités, il n'y aurait pas eu d'esclavage économique. Ford dit : « Je suis obligé de clarifier pour mon entourage que le milliard de dollars que je gagne est divisé en trois parties : la première étant la rémunération du capital et des travailleurs dont j'ai le taux le plus élevé. La deuxième permet d'augmenter la production pour accroître le profit et ainsi ouvrir de nouvelles entreprises. La troisième pourrait être ajoutée à la baisse des prix de production des agents exclusifs. »⁴²⁹ L'économie russe a considéré qu'il s'agissait là d'un exemple rare et positif dans le monde des capitaux. Muhammad Baqir Al-Sadr estime que la différence entre la perception islamique et le capitalisme dans la répartition des richesses productives est due au fait qu'ils ont une conception différente du processus de production. L'être humain n'est qu'un moyen de production dans le capitalisme et équivaut à tous les autres facteurs de production, que ce soit la terre, le capital ou les machines : « Parmi les principes de l'économie capitaliste, on trouve la sacralisation de la propriété individuelle et, sur la base de cette liberté, l'individu a le droit de posséder toutes sortes de richesses, telles que les maisons, les terres, les champs, les puits de pétrole, les mines de métaux, les transactions usuraires et le monopole, en particulier après avoir démontré que l'usure n'était pas interdite dans les sociétés occidentales, en

⁴²⁶ Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, p.83

⁴²⁸ De la servitude à la servitude, Katasonov Valentin, Russia Today, Les secrets de l'esclavage inconscient

⁴²⁹ Lénine, *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.11-12

accord avec l'histoire des intérêts qui est la base du capitalisme, et sur laquelle s'est développée la classe des tyrans capitalistes. Cette classe, Vladimir Lénine l'aborde dans ses écrits dans la mesure où cette dernière détient ces banques et ressources naturelles au nom de la propriété privée individuelle et détient son influence sur l'économie des États sous prétexte de développement. D'autre part, elle détient également un rôle dans la détermination et l'accumulation de l'autorité de l'État dans son contrôle du système économique ou sur la répartition des richesses ou le monopole, ou l'accumulation de ces richesses puisqu'elles appartiennent à des particuliers et des entreprises et non à l'État. »⁴³⁰

C'est ce que dit John Perkins dans la mesure où « certains pays sont soumis à des chantages de la part des bailleurs de fonds et leur imposent des politiques secrètes mondiales, qui correspond d'une façon ou d'une autre à un processus de servitude des États et qui est difficile à éliminer avec le temps. L'une des priorités est alors d'ouvrir le marché à ces bailleurs de fonds. »⁴³¹

A – Les notions de « besoin » et de « travail » dans le système capitaliste

Muhammad Baqir Al-Sadr dit : « L'Économie capitaliste est tout à l'opposé de celle de l'Islam en ce qui concerne sa position vis-à-vis du besoin. En effet, dans la société capitaliste, le besoin ne compte pas parmi les instruments positifs de la distribution ; il est un instrument dont la qualité et le rôle positif sont contraires à ceux que l'Islam lui confère. Plus ce besoin se fait sentir chez les individus, plus leur part dans la distribution diminue, jusqu'à ce que cette diminution conduise à la fin un grand nombre d'entre eux à se retirer du cadre du travail et de la distribution. La raison en est que le fait que le besoin se répande et s'intensifie signifie l'existence d'un surplus d'offres de forces de travail dans le marché capitaliste, supérieur à la quantité demandée par les patrons. Et étant donné que l'énergie humaine est un article capitaliste dont le sort dépend des lois de l'offre et de la demande — qui régissent tous les articles du marché —, il est naturel que le salaire du travail baisse lorsque l'offre est supérieure à la demande. Et plus l'offre augmente, plus cette baisse s'accroît.

Lorsque le marché capitaliste refuse d'absorber toute la quantité offerte de forces de travail, une grande partie de cette quantité, qui se trouve ainsi au chômage, est acculée à faire l'impossible pour survivre ; autrement elle devrait supporter les souffrances de la privation et mourir de faim. Ainsi, le besoin n'a rien de positif dans la distribution capitaliste. Il signifie seulement un surplus

⁴³⁰ Katasonov Valentin ,De la servitude à la servitude, , Russia Today

⁴³¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.375

d'offres de main d'œuvre. Or, tout article dont l'offre est supérieure à la demande n'a d'autre issue que la baisse de son prix et le gel de sa production jusqu'à ce qu'il soit consommé, et que le rapport entre l'offre et la demande le concernant se rééquilibre. Donc, le besoin, dans la société capitaliste, n'est pas un instrument de distribution, mais le retrait de l'individu du domaine de la distribution. »⁴³²

Pour interpréter l'utilisation de la machine qui est très défavorable aux intérêts de la classe ouvrière, mais qui en fait conforme aux principes de l'économie politique, Ricardo dit : « À mesure que le capital et la population d'un pays grandissent, la production devient plus coûteuse, et le prix des subsistances s'élève généralement. Or, la hausse des aliments entraîne la hausse des salaires, et la hausse des salaires tend à pousser plus activement le capital vers l'emploi des machines. Les forces mécaniques et les forces humaines sont en concurrence perpétuelle, et il arrive souvent que les premières ne soient employées qu'au moment où s'élève le prix des secondes. En Amérique et dans un grand nombre, d'autres pays où l'on pourvoit aisément à la nourriture de l'homme, les stimulants qui poussent à l'emploi des machines, sont loin d'être aussi puissants qu'en Angleterre, où la nourriture est chère et exige des frais de production considérables. La même cause qui élève les salaires n'élève pas la valeur des machines, et c'est pourquoi toute augmentation de capital aboutit au développement des engins mécaniques. La demande de travail continuera de s'accroître avec l'accroissement du capital, mais non dans le rapport exact de cet accroissement. »⁴³³

Lorsque l'Islam a décidé que le travail est un motif d'appropriation conforme au penchant naturel de l'homme à l'appropriation des résultats de son travail, et qu'il a fait du travail, sur cette base, un instrument principal de la distribution, il en a tiré deux conclusions : **Autoriser l'apparition de la propriété privée sur le plan économique.** Car si le travail est une base de la propriété, il est naturel que l'on permette au travailleur de faire des articles auxquels il a donné naissance et qu'il a transformés en biens, denrées agricoles, etc., sa propriété privée. Et lorsque nous décidons que l'appropriation, par le travailleur, des biens qu'il a produits, est l'expression d'un penchant naturel (chez l'homme-travailleur), nous entendons par là qu'il y a chez l'homme un penchant naturel pour se réserver l'exclusivité des résultats de son travail, et c'est ce qu'on appelle dans la terminologie sociologique "l'appropriation" (tamalluk). Quant à la nature des droits que

⁴³² Ricardo, *Principes de l'économie politique*, p.399-400

⁴³³ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.396

cette exclusivité engendre, elle n'est pas déterminée selon le penchant naturel, mais définie par le système social conformément aux idées et aux intérêts qu'il adopte.⁴³⁴

D'autres considèrent que le domaine de la doctrine est limité exclusivement à la distribution, et que la doctrine n'a pas de rapport avec la production, étant donné que l'opération de production — de blé ou de textiles par exemple — est régie par des lois scientifiques et le niveau des connaissances humaines des éléments de la production et de ses caractéristiques et de ses forces. En un mot, l'opération de la production du blé ne diffère pas de celle des textiles selon la différence de nature de la doctrine économique. Ainsi, la science économique est-elle la science des lois de la production, alors que la doctrine économique est l'art de la distribution de la richesse.

Toute recherche concernant la production, son amélioration, et les moyens de cette amélioration, appartient donc à la science économique, et possède un caractère universel qui ne varie pas selon la différence des principes et des conceptions sociales des nations, et elle n'est pas propre à un principe particulier plutôt qu'à un autre. Et toute recherche qui explique la richesse et comment s'en servir est une recherche doctrinale et appartient au système économique, et non à la science économique, avec laquelle elle n'a pas de lien. Elle est liée seulement à l'un des points de vue sur la vie que les différentes doctrines — capitaliste, socialiste, islamique — adoptent.⁴³⁵

« Cette séparation entre la science économique et la doctrine économique⁴³⁶ a conduit à une séparation entre les recherches concernant la production considérée comme scientifique et celles de la distribution considérée comme doctrinale. Muhammad Baqir Al-Sadr considère cette vision comme erronée, car « la science et la doctrine diffèrent quant à leur méthodologie de recherche et objectifs, et non pas dans les sujets traités. La recherche doctrinale conserve ce caractère tant qu'elle observe sa méthode et ses objectifs spécifiques, même lorsqu'elle traite de la production elle-même.

⁴³⁴ Par exemple : le droit personnel ne repose pas sur des bases scientifiques car la théologie, la métaphysique, le positivisme et la situation économique sont liés. On peut prendre l'exemple de Pasteur qui était un chrétien croyant à la théologie, la métaphysique et qui était en même temps un scientifique. On peut également citer Auguste Comte qui a cru en la religion à la fin de sa vie après avoir déclaré que la religion était d'origine humaine, après que sa fiancée soit morte. Ceci représente bien la contradiction de l'Homme en tant que créature relative et qui émet des lois absolues.

⁴³⁵ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.396

⁴³⁶ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.17-19

De même, la recherche scientifique ne perd pas sa nature scientifique même si elle aborde la distribution et l'étudie avec une méthode et dans des buts qui concordent avec la science.

C'est pour cela que nous remarquons que l'idée de la planification centrale de la production — qui donne à l'État le droit de mettre au point la politique de production et de la superviser — est une importante théorie doctrinale, considérée comme un des fondements de certaines doctrines et de certains systèmes socialistes, ceci bien que nous sachions que la planification centrale de la production et l'autorisation accordée à un organisme haut placé, tel que l'État, d'exercer cette planification ne signifie pas que cet organisme possède les moyens de production ou traite la question de la distribution. L'idée de la planification centrale de la production est donc une idée doctrinale ayant trait à la doctrine économique, et non pas une recherche scientifique, bien qu'elle traite de la production et non de la distribution. »⁴³⁷

B — Les spécificités économiques corrélées dans le capitalisme

Lénine a identifié les caractéristiques qui sous-tendent le capitalisme de son point de vue et a traité les points suivants :

- I Concentration de la production et monopoles
- II : Les banques et leur nouveau rôle
- III : Le capital financier et l'oligarchie financière
- IV. Exportations de capitaux
- V. Partage du monde entre les groupements capitalistes
- VI. Partage du monde entre les grandes puissances
- VII L'impérialisme — stade particulier du capitalisme
- VIII : Le parasitisme et la putréfaction du capitalisme
- IX : la critique de l'impérialisme
- X. Place du capitalisme dans l'histoire.

I. Concentration de la production et monopoles.⁴³⁸

⁴³⁷ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.32

⁴³⁸ Le monopole est un phénomène important découlant du capitalisme. Le vrai début des monopoles modernes se situe, au plus tôt, vers les années 1860-1870. La première période importante de leurs développements commence avec la dépression industrielle internationale des années 1870-1880, et va jusqu'au début des années 1890.

Les caractéristiques, de cet aspect du capitalisme, sont mises en avant de cette façon : le développement intense de l'industrie et le processus de concentration extrêmement rapide de la production dans des entreprises toujours plus importantes constituent une des caractéristiques les plus marquées du capitalisme. Le développement du système industriel et la concentration des richesses sont mises en avant par Lénine qui prend en exemple les Etats-Unis ou l'Allemagne comme caractéristiques de ce phénomène, passant d'une concurrence à un monopole : « cette transformation de la concurrence en monopole est un des phénomènes les plus importants — sinon le plus important — de l'économie du capitalisme moderne. »⁴³⁹

En outre, s'ajoutant à ce principe monopolistique, mis en relief par Lénine, la combinaison permet aux entreprises de s'affirmer sur le marché et de disposer d'une position plus solide par rapport aux nouvelles qui y entrent. De ce fait, selon Lénine, « la tendance au monopole qui est devenu un fait accompli et est une caractéristique essentielle du capitalisme avec des projets colossaux et leur haut niveau technique avec une production ». Cela participe à l'émergence de cartels d'entreprise qui disposent alors d'une puissance inégalée et d'une grande capacité de concentration de richesse. De cette manière, le capitalisme se serait transformé en impérialisme. S'ajoutant à cela le rôle des banques précédemment décrit qui ont, au départ « la fonction essentielle et initiale des banques est de servir d'intermédiaire dans les paiements ».⁴⁴⁰ Ce point de vue est justement partagé par Muhammad Baqir Al-Sadr. Les banques peuvent alors effectuer divers types de manœuvres financières pour garantir leur avantage concurrentiel manifeste par la fabrication de produits financiers de plus en plus complexes, en accordant stratégiquement des prêts ou en augmentant les taux d'intérêts à leur avantage.⁴⁴¹ L'activité bancaire est substituée alors à une activité d'affaires qui finit par en dominer toutes les interactions. C'est la raison pour laquelle en définitive : « ce sont toujours les mêmes magnats du capital bancaire qui disposent en fait des milliards confiés aux caisses d'épargne et, d'un autre côté, le monopole d'État en société capitaliste n'est qu'un moyen d'accroître et d'assurer les revenus des millionnaires près de faire faillite dans telle ou telle industrie. Ainsi, les grandes banques peuvent être des banques et bourses. »⁴⁴²

⁴³⁹ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.33

⁴⁴⁰ C'est le capitalisme ancien caractérisé par la libre concurrence qui avait grandement besoin de la Bourse. Le nouveau capitalisme était un mélange de concurrence, monopole, contrôle et expansion.

⁴⁴¹ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.50

⁴⁴² Le capital monétaire : il s'agit du capital sous contrôle des banques et des industriels

La banque peut alors accroître ses richesses de manière considérable et créer, avec les grandes entreprises industrielles ou d'affaires un véritable cartel qui concentre les richesses et ne les redistribue jamais si ce n'est entre elles.

On peut alors conclure que le XXe siècle marque le tournant où l'ancien capitalisme fait place au nouveau, où la domination du capital financier se substitue à la domination du capital en général.

III. Capitaux monétaires ⁴⁴³

M. Heydar Abdul-Amir Rashid a évoqué le rôle des capitaux commerciaux et industriels dans le processus de concentration du capital financier et de la main-d'œuvre. « Dans le contexte de ces transformations sur la scène mondiale, la mécanisation s'est transformée en capital commercial puis en capital industriel, entraînant une concentration du capital et de la main-d'œuvre. Cela a alors encore creusé l'écart de classe, car les capacités de production des machines à mains propres, qui étaient au service des détenteurs de capitaux, ont entraîné une augmentation du capital à leur compte, de l'exploitation inhumaine de la main-d'œuvre, qui a contribué à creuser les inégalités de classe et à accroître les taux d'investissement en fonction de la classe sociale. Un conflit de classe ne pouvait être inévitable par l'émergence d'une classe ouvrière qui, jour après jour, perd son indépendance, sa liberté et même son caractère humain.⁴⁴⁴

« Quoiqu'elle ne contînt qu'une minorité de la population, la grande ville était un prodige. La grande entreprise industrielle, par contre, n'avait pas encore une telle importance. D'après nos critères actuels, la taille de ces entreprises n'était pas particulièrement impressionnante. En Angleterre, dans les années 1850, on considérait toujours une usine de 300 ouvriers comme très grande, et en 1871 encore, la fabrique de coton employait en moyenne 180 personnes et la manufacture de machines à peine 85. L'industrie lourde, si caractéristique de notre période, avait, il est vrai, des proportions nettement plus grandes, et mobilisait parfois de vastes armées de travailleurs ; en outre, elle tendait à favoriser la concentration d'un capital qui plaçait sous sa dépendance des villes entières et même des régions. Les compagnies de chemin de fer étaient d'énormes entreprises, même si, comme n'importe quelles entreprises libres, elles travaillaient en compétition avec des compagnies rivales, ce qui n'était généralement pas le cas. »⁴⁴⁵

⁴⁴³ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 380

⁴⁴⁴ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p. 381-386

⁴⁴⁵ Ricardo, David, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, p.351-355

Dans l'esprit de la plupart des gens comme dans la réalité, le capitalisme demeurait l'affaire d'un homme, ou plutôt d'une famille, à la fois propriétaire et directeur. Cependant, ce fait même soulevait deux problèmes importants au niveau de la structure de l'entreprise, concernant d'une part sa gestion et d'autre part son alimentation en capital. De façon générale, l'entreprise de la première moitié du siècle était une entreprise à financement privé, dont le développement se poursuivait grâce au réinvestissement des bénéfices, bien que, l'essentiel du capital étant ainsi bloqué, cela signifiât souvent qu'une grande partie des opérations courantes s'effectuaient à crédit. Cependant, la taille et le coût croissants de certaines entreprises requérant une mise de fonds particulièrement importante rendirent bientôt la chose plus difficile, notamment dans les pays qui commençaient seulement à s'industrialiser et où le capital manquait. Il est vrai que dans d'autres, non seulement il y avait tout le capital nécessaire pour faire face aux besoins intérieurs, mais un capital excédentaire qu'on cherchait à placer ailleurs. Les Anglais investirent alors à l'étranger plus qu'ils ne l'avaient jamais fait, et même selon certains — toutes proportions gardées, plus qu'ils ne devaient le faire ensuite.

De même, les Français, bien que, semble-t-il, aux dépens de leur propre industrie, dont l'expansion demeurait plus lente que chez leurs concurrents. Cependant, même en Angleterre et en France il fallut bientôt trouver de nouveaux moyens d'utiliser l'épargne, en l'employant à financer les entreprises voulues sur la base d'un capital social plutôt que privé. C'est ainsi que le troisième quart du siècle fut une époque fertile en expériences dans le domaine de la mobilisation du capital aux fins du développement industriel. Sauf en Angleterre, d'une façon ou d'une autre ces expériences concernaient pour la plupart les banques, soit directement, soit par le truchement du crédit mobilier, qui jugeait les banques traditionnelles insuffisamment adaptées ou intéressées au financement industriel et s'en fit le rival. »⁴⁴⁶

Les banques et institutions similaires ont dû agir de manière plus systématique et plus organisée comme étant les principaux acteurs de l'histoire, soit à l'est, soit dans le sud soit dans les régions d'outre-mer. Les gouvernements eux-mêmes ont dû intervenir soit pour obtenir des capitaux, soit pour s'assurer que les investisseurs garantissent, comme ils le pensent, leur part. Dans cette étape historique, la concurrence entre le système de l'État et la manière dont il gère le système financier à orientation multiple a vu le jour avec des

⁴⁴⁶ Ricardo, David, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, p.360

politiques d'adaptation systématiques des capitaux investis dans le monde. Ricardo fait une remarque concernant la règle de l'émission de billets de banque utilisée en circulation au lieu de s'engager envers d'autres à leur fournir des devises frappées : « Sous l'empire d'un tel système, avec une circulation ainsi dirigée, la banque serait affranchie de tous les embarras, de toutes les crises. Les termes actuels de notre législation leur conservent le pouvoir d'accroître ou de réduire, sans contrôle et dans les proportions qu'ils jugeront convenables, l'ensemble de la circulation. Un tel pouvoir ne devrait appartenir à aucune association, pas même à l'État ; car il ne peut y avoir aucune garantie d'uniformité dans un système où la volonté seule des créateurs de la monnaie peut en décréter l'augmentation ou la diminution. Sous le point de vue de l'intérêt national, il est tout à fait indifférent que ce soit le gouvernement ou une banque qui fasse l'émission d'un papier-monnaie, si cette émission est dirigée d'après les sages principes que nous venons d'exposer »⁴⁴⁷

David Ricardo dit à propos de la corruption administrative qui frappe l'institution financière au sein de l'entité de l'État elle-même : « Une compagnie est, dit-on, plus dépendante des lois ; et quoiqu'il pût être de son intérêt de multiplier ses billets au-delà des bornes prescrites par la prudence, elle serait forcée de s'y renfermer, et de restreindre l'émission de son papier, par la faculté qu'auraient les particuliers d'exiger des lingots ou des espèces en échange des billets de banque. »⁴⁴⁸. Les compagnies seraient donc plus susceptibles, selon cette tendance, à s'octroyer plus de droits qu'elle n'en dispose déjà et avoir la capacité de contrôler et la masse monétaire et l'émission de monnaie.

Vladimir Lénine a évoqué le rôle important joué par les relations du capital avec l'industrie, « dans la mesure où la relation entre la Banque et l'industrie se traduit par une part croissante du capital industriel dont les industriels n'en bénéficient pas et ne le détiennent pas, car c'est la Banque qui est le propriétaire. » Vladimir Lénine a estimé que la concentration de la production avec, comme conséquence, les monopoles ; fusion ou interpénétration des banques et de l'industrie représente l'histoire de la formation du capital financier et le contenu de cette notion.⁴⁴⁹ Les capitaux détenus sont détenus par un petit groupe monopoliste et en tirent des bénéfices accrus par la création d'entreprises, de l'émission de titres et de l'octroi de prêts à l'État. « Le capitalisme qui commence à se développer à partir de petits capitaux termine son développement pas des capitaux

⁴⁴⁷ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.62-63

⁴⁴⁸ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.72

⁴⁴⁹ Idem, p.87-89

colossaux. Toutes les conditions de vie évoluent profondément du fait de cette transformation du capitalisme, car les pays peuvent s'enrichir avec les intérêts, les flux de populations, de l'industrie, du commerce et des transports maritimes. » ⁴⁵⁰

A. Exportation de capitaux.

L'exportation de marchandises a été le cas typique de l'ancien capitalisme, où la pleine souveraineté était accordée à la libre concurrence. L'exportation de capitaux a été le modèle du capitalisme moderne dominé par les monopoles et l'expansion des échanges mondiaux, avec l'évolution des projets et des branches industrielles des pays capitalistes. Il dépend de l'exportation de capitaux qui jouent un rôle de plus en plus complexe des réseaux et des types de relations, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Les régions d'influence et les grandes confédérations monopolistes s'élargissent, ce qui constitue un nouveau degré de concentration du capital et de la production à l'échelle mondiale. L'industrie électrique est considérée comme étant l'industrie modèle pour démontrer le succès des consortiums de capitalisme

Cette phase a été marquée par un développement spectaculaire du flux des capitaux dans les pays développés, en particulier au milieu du XIXe siècle. Il se constitua un énorme "excédent de capitaux" dans les pays avancés.

B. Le partage du monde entre les consortiums de capitalisme.

On peut prendre en exemple de ce que Lénine a énoncé dans son ouvrage : « Jusqu'en 1900, il y avait eu dans l'industrie électrique 8 ou 7 "groupes" formés chacun de plusieurs sociétés (au total 28) et dont chacun était soutenu par des banques au nombre de 2 à 11. Vers 1908-1912, tous ces groupes avaient fusionné pour n'en former que deux, voire un. Ainsi se sont constituées deux "puissances" de l'industrie électrique. Il n'existe pas au monde d'autres sociétés d'électricité qui en soient entièrement indépendantes ». Parmi d'autres exemples de succès des consortiums capitalistes, se trouve le marché du pétrole divisé en deux groupes, et s'applique aussi au gaz, fer, formation de cartels internationaux pour les chemins de fer ». ⁴⁵¹ Ce mouvement est ici mis en valeur, à savoir la dynamique capitaliste oriente la fusion des moyens de productions et ce pour concentrer les richesses.

⁴⁵⁰ Idem p.98-99

⁴⁵¹ Lénine Vladimir, Source précédemment citée, p.103

Il va de soi que les exportations de capitaux vers les pays du monde et leur utilisation dans divers projets résultent pour les États dépendants du capital, à la perte de leur souveraineté.

C. Le partage du monde entre les grandes puissances.

Pour l'Angleterre, la période d'accentuation prodigieuse des conquêtes coloniales se situe entre 1860 et 1890. Le capitalisme a renforcé les liens, qui ont pour objet de développer le cadre doctrinal capitaliste en tant que méthode universelle dont la légitimité découle du droit civil en tant que base et qui a constitué la direction générale du capitalisme dans ce domaine. Selon Al-Sadr : « La superstructure complète de la société est fondée sur une vue générale, et comprend plusieurs étages qui reposent les uns sur les autres, chacun de ces étages étant considéré comme la base et le fondement de l'étage supérieur, qui repose sur lui. La doctrine et la loi sont ainsi deux étages de la structure théorique : la loi en est l'étage supérieur, qui s'adapte selon la doctrine et se détermine à la lumière des théories et des conceptions fondamentales que cette doctrine exprime. »

Ainsi, nous pouvons comprendre l'influence de la doctrine sur le Code civil, dans le domaine des droits individuels, lorsque nous apprenons que la théorie des obligations (qui est la pierre angulaire du Code civil) a puisé son contenu théorique dans la nature de la doctrine capitaliste, pendant la période où les idées capitalistes ont prédominé sur la liberté économique et où les principes de l'économie libérale ont dominé la pensée générale, ce qui eut pour conséquence l'apparition du principe de l'emprise de la volonté individuelle dans la théorie des obligations, principe qui porte le caractère doctrinal du capitalisme, puisqu'il affirme (conformément à la croyance du capitalisme à la liberté dans sa tendance individuelle) que la volonté particulière de l'individu est la source unique de toutes les obligations et de tous les droits individuels, et récuse l'idée du droit d'un individu sur un autre, ou d'une communauté sur un individu, s'il n'y a pas derrière ce droit une volonté libre par laquelle l'individu accepte librement ce droit sur lui.

Il est évident que le refus d'imposer un droit à l'individu sans son consentement volontaire n'est qu'une transposition fidèle du contenu idéologique de la doctrine capitaliste — en l'occurrence la liberté économique — du domaine économique au domaine juridique.⁴⁵²

⁴⁵² Lénine Vladimir, Source précédemment citée, p.23

C'est pourquoi nous remarquons que la théorie des obligations, lorsqu'elle est fondée sur une autre base doctrinale de l'Économie, diffère de ce qui vient d'être dit, et le rôle de la volonté y diminue beaucoup. Parmi les exemples de transfert du contenu théorique de la doctrine capitaliste vers les détails législatifs, sur le plan juridique, il y a le fait que le Code civil fondé, dans son organisation, sur le capitalisme, permet dans les contrats de vente, de prêt et de loyer, de vendre par exemple d'urgence une certaine quantité de blé contre une quantité supérieure payée ultérieurement, ou de prêter de l'argent moyennant un pourcentage donné d'intérêt, et autorise le capitaliste à louer les services de travailleurs pour l'extraction du pétrole avec les moyens de production qu'il possède, et à prendre possession de ce pétrole. Lorsque la loi autorise tout ceci, elle s'inspire, en réalité, des théories capitalistes de la doctrine sur laquelle elle est fondée, pour justifier cette autorisation. On retrouve la même chose également dans le domaine des droits réels du Code civil.

Ainsi, le droit de propriété, principal droit réel, est régi par la loi conformément à l'attitude générale que la doctrine économique adopte vis-à-vis de la distribution de la richesse ; car lorsque le capitalisme doctrinal a cru à la liberté de la propriété, et qu'il a considéré la propriété comme un droit sacré, il a imposé à l'étage supérieur de la structure capitaliste l'obligation de permettre aux individus la propriété des minerais, en application de la liberté de l'appropriation, et de faire passer l'intérêt de l'individu à bénéficier de ce qu'il possède avant toute autre considération. Ainsi n'interdit-il pas à l'individu d'utiliser ses biens à sa guise — quelles qu'en soient les incidences sur autrui — tant que la propriété et la liberté sont considérées comme un droit naturel de l'individu et non pas une fonction sociale qu'il exerce dans le cadre de la communauté.⁴⁵³

La libre concurrence apparaissait à l'immense majorité des économistes comme une "loi de la nature". La libre concurrence engendre la concentration de la production, laquelle, arrivée à un certain degré de développement, conduit au monopole ce qui a permis de faire des progrès considérables dans l'adoption d'une forme sociale de production, y compris dans le domaine des innovations et des progrès techniques. Il s'agit là d'une situation très différente de la libre concurrence entre entrepreneurs éparpillés, dont ils ne connaissent rien des autres et qui produisent pour un marché inconnu. Pour l'Europe, on peut établir avec assez de précision le moment où le nouveau capitalisme s'est définitivement substitué à l'ancien : c'est le début du XXe siècle.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Lénine Vladimir, Source précédemment citée, p.33-34

⁴⁵⁴ Klein, Naomi, *La stratégie du choc*, Essai traduit de l'anglais par Lori Saint-Martin et Paul Gagné, 2007

Lénine ajoute à propos de cette transformation du capitalisme la décrivant comme une limitation de la production industrielle : « le développement du capitalisme en est arrivé à un point où la production marchande, bien que continuant de "régner" et d'être considérée comme la base de toute l'économie, se trouve en fait ébranlée, et où le gros des bénéfices va aux "génies" des machinations financières.

À la base de ces machinations et de ces tripotages, il y a la socialisation de la production ; mais l'immense progrès de l'humanité, qui s'est haussée jusqu'à cette socialisation, profite... aux spéculateurs. Nous verrons plus loin comment, "sur cette base", la critique petite- bourgeoise réactionnaire de l'impérialisme capitaliste rêve d'un retour en arrière, vers la concurrence "libre", "pacifique", "honnête". »⁴⁵⁵

Le capitalisme sans restriction⁴⁵⁶ est l'une des phases que Milton Friedman⁴⁵⁷ a fait atteindre au capitalisme. Le système économique mondial moderne dont l'évolution est très rapide, a mis en place un concept repris par Friedman nommé « la réforme radicale » : « Cette notion est fondée sur l'attente d'une crise majeure, qui a pour origine la vente de petites parts des zones touchées au secteur privé pendant que les citoyens sont encore en état d'incrédulité face au traumatisme. Très rapidement, de nombreuses réformes permanentes sont alors mises en place.

Il faut voir dans le mouvement lancé par Milton Friedman dans les années 1950 une tentative de la part du capital international de reconquérir les terres libres hautement profitables et hors droit qu'Adam Smith⁴⁵⁸, ancêtre des néolibéraux d'aujourd'hui, admirait tant — mais assortie d'une manipulation.

Au lieu de traverser des « nations sauvages et barbares », où les lois occidentales n'existent pas (solution désormais inenvisageable), le mouvement s'est donné pour tâche de démanteler systématiquement les lois et les règlements existants afin de recréer l'absence de lois d'antan. Là où les colonisateurs de Smith engrangeaient des profits mirobolants en acquérant « presque pour rien des terres incultes », les multinationales d'aujourd'hui considèrent les programmes gouvernementaux, les actifs publics et tout ce qui n'est pas à vendre comme des territoires à conquérir et à confisquer : la poste, les

⁴⁵⁵ Lénine, Vladimir, Source précédemment citée, p.33-34

⁴⁵⁶ Klein, Naomi, La stratégie du choc, Essai traduit de l'anglais par Lori Saint-Martin et Paul Gagné, 2007

⁴⁵⁷ Milton Friedman a été surnommé « Oncle Milti » parmi ses partisans qui malgré ses 74 ans, a écrit un article dans le Wall Street Journal où il décrit l'état de la Nouvelle-Orléans après l'inondation et la destruction des écoles, et estime que c'est l'occasion de réformer le système d'éducation

⁴⁵⁸ Adam Smith (1723-1790) : Philosophe sociale et éthique de l'époque des Lumières, qui croyait en la bonté humaine, et que l'Homme est capable d'accomplir tous ses souhaits. Il croit également au fait que l'Homme et la société augmentent leur bien-être et atteignent leur bonheur quand ils agissent conformément à leurs intérêts personnels

parcs nationaux, les écoles, la sécurité sociale, l'aide aux sinistrés et tout ce qui est administré publiquement. » ⁴⁵⁹

Quant à Paul Mason dans son livre *L'effondrement de l'économie globale* co-écrit avec Friedrich von Hayek, il rapporte de Milton Friedman une histoire rétrospective de la stagnation économique, sachant que la Réserve fédérale en est la cause. Il y a une idée qui prévaut dans leurs écrits que la propriété individuelle et le marché libre sont les conditions fondamentales de la liberté.⁴⁶⁰

La relation du système de mondialisation avec les crises financières auxquelles le marché boursier mondial a été exposé aux États-Unis, comme cela s'est produit lors de la crise financière de 2008, qui a vu un effondrement du niveau des devises mondiales causé par la crise hypothécaire aux États-Unis États et qui a touché tous les pays industrialisés. L'un des résultats a été de confirmer l'inexactitude de l'hypothèse d'équilibre automatique des marchés, que le système financier mondial est réglementé sans faille. Toutes ces apparences se sont révélées lors de la crise comme le retrait des dépôts des banques, le gel des prêts et le manque de liquidités circulant entre les particuliers et les groupes de sociétés financières.

Ce qui a entraîné une forte contraction de l'activité économique, une diminution du niveau d'énergie utilisé dans les entreprises, et une baisse des ventes notamment dans le secteur immobilier et automobile. Tout ceci a été accompagné d'une augmentation des taux de chômage, diminution du taux de consommation et baisse des profits, et d'un effondrement des bourses en 2007. La crise économique a frappé la Grèce, puis l'Espagne, l'Italie et la Belgique. En 1929, une crise financière mondiale avait aussi frappé, elle est connue sous le nom de « Grande crise capitaliste mondiale de 1929 ». La crise a commencé à Wall Street, où 13 millions d'actions ont eu une baisse de demande, l'offre a ensuite augmenté, puis la valeur de l'action a diminué.

Les spéculateurs et les industriels n'ont pas pu payer leurs dettes envers les banques, alors la crise s'est déplacée vers les banques, et 40 000 banques ont alors fermé. La crise s'est déplacée dans plusieurs domaines aux États-Unis, et a touchée ensuite l'Europe en raison du retrait des banques américaines de leurs fonds, puis s'est déplacée vers les colonies en raison de la baisse de la demande de matières premières. Bien sûr, elle a conduit à des phénomènes sociaux, tels que la baisse de la production, la propagation du

⁴⁵⁹ KleinNaomi, La stratégie du choc, précédemment cité.

⁴⁶⁰ Mason, Paul, *L'effondrement de l'économie mondiale*, p.175

chômage et une baisse des prix des matériaux agricoles en général. Cette crise a mis fin à la prospérité du capitalisme libéral⁴⁶¹ prévalu depuis le 19ème siècle, menaçant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale 1939-1944.⁴⁶²

Ralph Emerson, dit dans *Compter sur soi* : « L'Homme a besoin par nature d'une parcelle de terre durable pour y vivre, ce qui n'exige pas un gouverneur, une révolution ou une tempête. Cette terre se trouve là où l'homme décide d'être. » Comme l'a dit Ali, le gendre du prophète « la subsistance est de deux types, une subsistance que tu demandes et une autre qui te cherches. »⁴⁶³

Au moment de la crise mondiale 2008, Paul Mason dans son livre *Effondrement de l'économie mondiale* aborde le concept de risque moral. Son idée est que certains investisseurs pensent qu'ils sont trop imposants pour échouer. Cette crise financière a été un exemple concret de la mise en place d'un système bancaire libéré des contraintes de l'économie mondiale ce qui a mené à l'effondrement dû à l'arrogance et à la capacité illimitée de l'élite financière. Cette crise a provoqué la mobilisation d'ingénieurs en théorie économique, dont Joseph Stiglitz, qui a vivement critiqué les politiques du FMI et de la Banque mondiale et qui a lancé des propositions radicales de restrictions mondiales des capitaux pour stimuler plus activement le financement à court terme et réorganiser immédiatement les banques. Au niveau stratégique, il s'agit de créer un système mondial de réserves pour gérer la demande de l'économie mondiale, de transformer le FMI et la Banque mondiale en démocratie et de mettre en place une réglementation financière mondiale. Mais les appels de cet économiste et ses questions sur ce que l'État, ses pouvoirs vis-à-vis des banques et les entités fédérées qui consomment plus que leur capacité à faire face aux problèmes à long terme n'étaient pas suffisants car les banques étaient trop puissantes pour s'effondrer ou refonder sa structure, ou que l'État est désormais trop faible pour le faire. »⁴⁶⁴

Donner au capitalisme une dimension sociale ou de pensée au XXIème siècle contrairement aux parties présentées par Lénine, n'a pas été suffisant pour redorer les conséquences du capitalisme partout où il a mis les pieds, que ce soit à Hiroshima et

⁴⁶¹ C'est la coalition libérale, née d'une alliance entre des économistes libertaires et des politiciens moralement conservateurs

⁴⁶² Daoud, Maymouna, *Dhohour Al'azamat Al-Malia Dirasat Azmat Al-Kasad Al-Kabir* (1929-1933) wal Azma Al-Malia (2007-2008), Master, Université d'Oran, Algérie, 2014

⁴⁶³ Emerson, Ralph, *Extraits de littérature américaine*, p.972, Norton, 1989

⁴⁶⁴ Mason, Paul, *L'effondrement de l'économie mondiale*, p.179

Nagasaki ou les guerres du XX^e siècle qui sont considérées par les peuples qui ont vécu la violence capitaliste, comme des stades de violence avancés.⁴⁶⁵

D. Les facteurs influençant les valeurs morales et éthiques du système capitaliste⁴⁶⁶

Muhammad Baqir Al-Sadr a soulevé une problématique concernant la liberté dans le système capitaliste et socialiste et la façon dont la justice est mesurée.

Al-Sadr dit : « Dans le système capitaliste, les individus sont égaux face au droit de liberté, même si leurs moyens de subsistance sont différents. Dans le système socialiste, les individus sont égaux face aux moyens de subsistance. Al-Sadr leur demande : Existe-t-il une jauge pour mesurer la justice dans une société dont les membres ont des moyens de subsistance égaux et dans une société où les libertés sont égales, même si leurs moyens de subsistance sont différents ?

Le droit dont jouissent les membres d'une société est-il un phénomène que l'on peut aussi bien comprendre que leur couleur de peau, durée de vie ou niveau de compétence, et l'étudier par des méthodes de recherche scientifique fondées sur le sens et l'expérience ? Mais si « nous prenons la justice distributive, où par exemple le système capitaliste dit que la répartition est assurée par l'égalité des libertés des individus au lieu de leur subsistance, et que les pratiques de leur liberté entraînent des différences de moyens de subsistance et une augmentation de richesses des uns par rapport à d'autres de façon à ce qu'une classe appelée « détenteur du capital » émerge. Et il y a ceux qui pensent que la répartition est équitable seulement dans un niveau général de vie identique. »⁴⁶⁷

L'Islam est opposé à l'idée du capitalisme, qui considère que dans la nature se trouvent des ressources naturelles pas assez abondantes pour l'humanité entière et s'oppose également à l'idée du socialisme que le problème ne provient pas de la production, mais de la nature humaine.⁴⁶⁸ :

⁴⁶⁵ En tant que chercheur irakien, j'étais témoin de la guerre du Golfe en 1991 et de l'invasion américaine en 2003, avec les conséquences désastreuses sur l'Irak. D'autant que les coalitions néolibérales menées par les États-Unis d'Amérique avaient promis de nombreuses libertés et d'apporter la justice sociale ainsi qu'un État de droit après la chute de la dictature. Cependant, l'Irak est aujourd'hui sous la pression du système de mondialisation.

⁴⁶⁶ 'Ali, *Iqtisaduna w Al-Manhaj Al-Naqdi Lil Madhahib Al-Iqtisadia*, p.94

⁴⁶⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrasa Al-Qur'anya*, p.30

⁴⁶⁸ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.159

« 32. Allah, c'est Lui qui a créé les cieux et la terre et qui, du ciel, a fait descendre l'eau ; grâce à laquelle Il a produit des fruits pour vous nourrir. Il a soumis à votre service les vaisseaux qui, par Son ordre, voguent sur la mer. Et Il a soumis à votre service les rivières.

33. Et pour vous, Il a assujetti le soleil et la lune à une perpétuelle révolution. Et Il vous a assujetti la nuit et le jour.

34. Il vous a accordé de tout ce que vous Lui avez demandé. Et si vous comptiez les bienfaits d'Allah, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste, très ingrat. »⁴⁶⁹

Ces textes coraniques montrent que Dieu a donné à l'homme dans cet univers tous ses intérêts et avantages possibles et qu'il dispose de ressources suffisantes qui lui permettraient de satisfaire tous ses besoins matériels. Al-Sadr considère que : « Le problème n'est pas celui de la nature et de ses ressources limitées, car la nature contient toutes les ressources nécessaires pour combler les besoins de l'Homme, et si ce n'est pas le cas, ceci est réellement problématique.

L'Islam considère que le problème n'est pas la contradiction entre la forme de production et le mode de distribution, mais est plutôt l'homme lui-même. Ni la nature, ni la production ne sont le problème : c'est la mauvaise distribution. »⁴⁷⁰

Al-Sadr dit : « L'injustice de l'homme au niveau économique se traduit par une mauvaise répartition. Lorsque l'injustice est effacée des relations sociales dans la distribution et que les énergies de l'homme sont utilisées pour tirer profit de la nature et investir dans celle-ci, le véritable problème ne se pose plus sur le plan économique. Par conséquent, la théorie économique d'Al-Sadr est fondée sur la distribution. »⁴⁷¹ Il l'a divisé en distribution avant et après production. La problématique selon le capitalisme est due à la nature qui manque de ressources. Elle est en contradiction avec la vision de l'Islam dans la mesure où la chercheuse Noreena Hertz, de l'Université de Cambridge, dans son livre *Contrôle silencieux* a déclaré en 2002 : « Placer les grandes entreprises au premier plan mettait en danger la légitimité de l'État politique lorsque ces sociétés étaient devenues avec la fin de la guerre froide, des États de multinationales. »⁴⁷² Dans ses publications sur la sécurité économique, Abdul Jabbar Al-Halve ajoute « La plupart des hommes d'État des

⁴⁶⁹ Sourate Ibrahim, verset 34

⁴⁷⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.76

⁴⁷¹ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.159

⁴⁷² Al-Halve, Abdul Jabbar, *Al-Amn Al-Iqtisadi fi Fikr Al-Sadr*, p.726, Université d'Al-Basra, 2010

administrations américaines sont des propriétaires ou des chefs de grandes entreprises. C'est pourquoi ce sont les bénéficiaires des avantages de l'économie mondiale, car ils voient les erreurs des régimes capitalistes qu'ils ont commises lorsqu'ils ont renoncé à s'ingérer dans les opérations économiques des marchés, depuis la naissance du capitalisme à l'époque d'Adam Smith et David Ricardo.

Alors que les gouvernements capitalistes ré intervenaient sur le marché pour sauver les économies avancées de l'effondrement, il évoque le lien entre la non-intervention et l'intervention dans l'économie, à l'image de la zone de vide mentionnée par Muhammad Baqir Al-Sadr. »⁴⁷³ Selon Muhammad Baqir Al-Sadr : « Les ressources financières de la Banque proviennent généralement de son capital, auquel s'ajoutent les bénéfices accumulés et non distribués, ainsi que les dépôts qui représentent la majeure partie de ses ressources. Les principales activités de la banque à intérêt est constituée par des emprunts à taux d'intérêt ou sans – elle accepte des dépôts fixes en tant que prêt à intérêt et les dépôts courants en tant que prêt sans intérêt. Le revenu de ces placements est constitué par les intérêts perçus — s'il est emprunté sans intérêt — et la Banque à intérêt tire son importance dans la vie économique en tant que force capable de rassembler des capitaux, au nom de prêts aux entreprises et de divers projets nécessitant un financement. »⁴⁷⁴

Parmi les facteurs qui jouent un rôle dans la mobilité des capitaux dans le monde, on peut citer plusieurs tendances politiques et économiques, dont :

- Le système unipolaire et son impact sur l'économie mondiale.
- La soumission du pouvoir politique aux exigences du pouvoir économique.
- Le contrôle de la concurrence économique.
- Le contrôle de l'inflation et du ralentissement de la croissance de l'économie occidentale dans les années 1960 à 1980.

Les plans de redressement économique capitalistes ont transformé de nombreux États qui étaient sur la voie du développement en des États en total échec.⁴⁷⁵ L'homme moderne est exposé à des pratiques qui le transportent en un être économico-consommateur, dont l'objectif est de courir derrière le plaisir. Cette servitude à la consommation, la cupidité, la collecte de fonds et le sentiment de peur ont une influence sur son subconscient comme

⁴⁷³ Al-Halve, Abdul Jabbar, *Al-Amn Al-Iqtisadi fi Fikr Al-Sadr*, p.726, Université d'Al-Basra, 2010

⁴⁷⁴ Al-Sadr, Al-Banq Al La rabawi, p.33

⁴⁷⁵ Selon les rapports des comités internationaux chargés du développement, de l'éducation, des migrations et des droits de l'Homme, les peuples du Yémen, Somalie, Irak, Libye et d'autres pays vont vers l'inconnu du fait de la guerre et l'insécurité

le slogan « la guerre contre le terrorisme »⁴⁷⁶ et la manipulation économique à des fins de contrôle.

Muhammad Baqir Al-Sadr a suivi la méthode historique pour critiquer le capitalisme et ses fondements intellectuels, en particulier lorsqu'il a abordé les théoriseurs du XIXe siècle et leurs idées libérales, bien que l'économie occidentale ait subi des transformations et des évolutions spectaculaires, telles que l'émergence de la pensée monétaire, l'économie traditionnelle renouvelée, la théorie du développement et de la croissance économique. Mais Al-Sadr a réussi à faire de la doctrine économique islamique une doctrine complète, indépendante, refusant la subordination, et qui possède tous les éléments pour instaurer les bases d'un État, ce qui est un but et une nécessité. »⁴⁷⁷.

La philosophie de l'histoire occidentale a fait de l'unité de l'humanité le sujet de l'étude historique. Par conséquent, l'unité et la nature de l'histoire humaine signifient que le mouvement de l'histoire suit une tendance unique. La question est celle de la rapidité ou de la lenteur de ce mouvement d'une société à une autre. Al-Sadr a critiqué l'universalité telle qu'elle est présentée par les philosophes de l'histoire occidentale en critiquant les régimes occidentaux. Il propose une « alternative islamique dans les différents domaines : économique, social, politique et culturel en général. Cette solution rejette à la fois le système socialiste et capitaliste, un rejet fondé sur une vision différente de l'histoire par rapport à la vision occidentale.

Tout cela montre qu'Al-Sadr a rompu avec l'ancienne et la nouvelle dichotomie de la vision occidentale de l'histoire, en particulier du XVIIIe et XIXe siècles. Cette dichotomie est déterminée par l'histoire de l'Occident, avec ses valeurs et sa spécificité en général, pour faire de l'histoire de l'Occident une histoire que tous les peuples doivent suivre et assimiler. Al-Sadr a introduit un nouveau problème qui a conduit à un réexamen philosophique de la problématique du développement et du progrès dans le monde islamique. »⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Sous ce slogan, de nombreux crimes contre l'humanité ont eu lieu, notamment le 15/03/2019 où Brenton Tarrant a assassiné 49 musulmans qui effectuaient la prière du vendredi. Il utilisa les outils de la mondialisation : la caméra qui transmettait en direct les images de la tuerie sur Facebook, avec une musique en arrière-fond. Il dira : « Je suis blanc, fils de blanc, et je commets cet acte pour protéger les miens »

⁴⁷⁷ 'Ali, *Iqtisaduna w Al-Manhaj Al-Naqdi Lil Madhahib Al-Iqtisadia*, p.96

⁴⁷⁸ Al-Amili, *Jawaher Al-Falsafa*, p.146

IV. Le terrain marxiste

A – Aperçu historique de l'émergence du marxisme

Karl Marks ⁴⁷⁹ et Frederick Engels ⁴⁸⁰ sont les principaux représentants de la doctrine marxiste et de la théorie socialiste. Ils ont consolidé les principes du matérialisme dialectique dans les sciences naturelles et en ont diffusé les sciences contemporaines sous l'angle de la dialectique matérielle. Ils ont fait face aux idéologies bourgeoises dont les représentants ont tenté d'utiliser les données des sciences naturelles pour réfuter le marxisme et son principe philosophique. L'attention sur l'aspect naturel qui a commencé depuis les années 1940. Au départ, ce n'était qu'un intérêt secondaire, mais nécessaire pour l'étude d'Engels sur la critique de la philosophie naturelle de Hegel et son travail dans le domaine de l'économie politique.

Ainsi, dans les années 1850, Engels a pris connaissance des deux grandes découvertes des sciences naturelles de 1830 et 1840, à savoir la théorie cellulaire de Schleiden et de Schwann (1838-1839) et la théorie de la conservation et de la transformation de l'énergie élaborée par Mayer (1847). En 1859, Darwin publie son ouvrage *L'origine des espèces* considérée comme l'une des découvertes les plus importantes en sciences de la nature avec l'émergence de la théorie de l'évolution, qui a été sacralisée par Engels et Marx.

Dans les années 1860, Engels a poursuivi son approfondissement de la théorie de la transformation de l'énergie, où il en voit une nouvelle fois une confirmation des idées de Hegel, et a pu connaître grâce au scientifique communiste allemand Karl Schurmler, les grands exploits dans le domaine de la chimie et de chimie organique, ainsi que les succès de la théorie nucléaire chimique.⁴⁸¹ Pourquoi Karl Marks et Frederick Engels se sont-ils approfondis dans le domaine des sciences naturelles ?

⁴⁷⁹ Karl Marx (1818-1883) : fondateur du communisme mondial, leader du prolétariat mondial

⁴⁸⁰ Frederick Engels (1820-1895) : parmi les fondateurs du communisme mondial, membre du prolétariat, ami et camarade de lutte de Karl Marx

⁴⁹² Engels, *Dialectique de la nature*, p.7

Pour répondre à cette problématique, il convient de dégager trois orientations adoptées par le marxisme : ⁴⁸²

- 1) La volonté du marxisme d'asseoir la vision de la dialectique matérielle sur des bases solides. Le développement des sciences naturelles a mis en évidence la nécessité d'une généralisation théorique et d'une analyse philosophique des réalisations de la science.
- 2) La séparation des sciences naturelles et de la métaphysique, où le développement des sciences a montré que l'obstacle réside dans la pensée métaphysique non dialectique qui dominait les sciences de la nature et ainsi dans l'accumulation des différents progrès des sciences avec des résultats qui contredisent la controverse non dialectique. L'examen des lois naturelles et la formulation de la théorie générale avaient donc pour but d'expulser la métaphysique des sciences naturelles et exigent de plus en plus une nouvelle approche de la méthode de pensée.
- 3) Utiliser la théorie de l'évolution pour combler le fossé entre la nature rigide et la nature vivante pour poser une plus grande problématique concernant « la forme du mouvement » par l'adoption du darwinisme social. Les partisans du darwinisme social niaient l'existence de lois objectives ⁴⁸³ régissant l'évolution et prétendaient que la société humaine évoluait dans le respect de lois purement biologiques. Dans le monde humain comme dans celui de la faune et la flore, une lutte constante pour la survie se déroule : le processus d'exploitation est donc un processus naturel.

Sur la base de certaines réalisations des sciences naturelles qui se reflètent dans le processus et la structure de la pensée scientifique, chaque science naturelle est approfondie à cette époque, pour faire la lumière sur l'essence de la nature matérielle de la dialectique. Le marxisme commence ses recherches, de son point de vue révolutionnaire, par des concepts de matérialisme dialectique, de famille, de propriété privée et d'État. Ainsi, lorsque la notion marxisme a été présentée en 1917, la notion marxiste de l'État a été présentée avec son danger intrinsèque stipulant que « l'État est le produit du caractère insurmontable des contradictions, c'est-à-dire que l'État naît là où il n'est pas possible de les concilier, et l'existence de l'État prouve au contraire que les contradictions des classes ne peuvent être conciliées. » ⁴⁸⁴

À propos du mouvement marxiste et ses activités, Muhammad Baqir Al-Sadr dit : « Marx a côtoyé le capitalisme au XIXe siècle, ce capitalisme absolu caractérisé par sa situation

⁴⁸² Salloum, Tawfiq, *Préface de Dialectique de la nature*, p.8

⁴⁸³ Que les théologiens approuvaient, et qui imposaient le respect à certains scientifiques et cultivés de la société bourgeoise

⁴⁸⁴ Lénine, *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.180

politique et économique particulière. Il lui a semblé que la cohésion révolutionnaire était très proche et plus que nécessaire, car la misère, le bien-vivre, la pauvreté et la richesse à la lumière d'un capitalisme absolu ne cesseraient de croître sans aucun obstacle. La situation politique était très sombre dans une large mesure. Marx a alors développé l'idée d'une lutte de classe de plus en plus paradoxale avec une résolution des contradictions par une révolution et a considéré que le coup d'État révolutionnaire compte parmi les lois générales de l'histoire. »⁴⁸⁵ Marx poursuit son discours sur le coup d'État révolutionnaire « pour passer d'une société capitaliste vers une société communiste, avec une transition politique dans laquelle l'État ne peut être que la dictature révolutionnaire du prolétariat. »

Vladimir Lénine critique les classes bourgeoises qui ont tenté de déformer le mouvement révolutionnaire de Marx : « Les bourgeois et les opportunistes du mouvement travailliste s'accordent à déformer le marxisme. Ils oublient, excluent et déforment l'aspect révolutionnaire de son esprit et de ses enseignements. »⁴⁸⁶ Vladimir Lénine explique les étapes du marxisme. « Dans la société communiste, ce n'est que lorsque la résistance des capitalistes va définitivement se briser, lorsque les capitalistes s'estomperont, lorsque les classes seront effacées, et que les différences de moyens de production sociale entre membres de la société se termineront, que cette société communiste issue du capitalisme, désigné par Marx par la première étape de la société communiste, que les moyens de production deviendront une propriété de la société.

Chaque membre de la société effectuera une partie du travail nécessaire sur le plan social, et recevra de la société la quantité de travail qu'il a fourni. »⁴⁸⁷ Engels estime pour sa part que le développement et le progrès de la science étaient dus à la production et aux moyens de production. Il a déclaré que « Si, après la sombre nuit du Moyen Âge, les sciences renaissent brusquement avec une force insoupçonnée et grandissent avec la rapidité du miracle, nous devons ce prodige derechef à la production. Premièrement, l'industrie s'était énormément développée depuis les Croisades et avait mis au jour une foule de faits nouveaux d'ordre mécanique (tissage, horlogerie, moulins), chimique (teinturerie, métallurgie, alcool) et physique (lunettes); non seulement ces faits fournissaient à l'observation d'énormes matériaux, mais encore ils constituaient eux-mêmes des moyens

⁴⁸⁵ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.66

⁴⁸⁶ Lénine, *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.178

⁴⁸⁷ Lénine, *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.287-289

d'expérimentation déjà tout à fait différents de ceux du passé et permettaient la construction d'instruments nouveaux. »⁴⁸⁸

Roger Garaudy⁴⁸⁹ a dit à propos de la subordination des sciences aux conditions économiques : « Le niveau de technologie qu'ont atteints certaines puissances productives confronte la science à des questions qu'elle doit examiner en fonction de l'évolution des forces productives et sa situation dans le domaine artistique et technique. Ainsi, Garaudy explique comment une découverte unique peut être faite en même temps par plusieurs scientifiques, à l'image de la conservation de l'énergie et le travail réalisé simultanément par trois scientifiques, à savoir Carnot en France, Jules en Angleterre et Mayer en Allemagne. L'autre aspect de la dépendance de la science à l'égard des forces productives repose principalement sur les instruments de recherche garantissant le suivi et l'expérimentation. »⁴⁹⁰

Muhammad Baqir Al-Sadr pose la problématique suivante : Marx ne nous dit rien sur la joie de l'homme quand il se rappelle de son enfance. Est-ce une véritable nature humaine ou un phénomène soumis au facteur économique ? Comment atteindre une société juste et égalitaire dans la théorie marxiste fondée sur le matérialisme ?

En divisant les phases de développement du capitalisme, qui a donné naissance au communisme pour atteindre la société socialiste visant la disparition de l'État : « La société marxiste est le contraire de la société esclavagiste »⁴⁹¹

« En s'appuyant sur la théorie de l'évolution, un stade plus avancé du capitalisme est né, c'est le communisme. Il est considéré comme la première étape du marxisme, qui va se développer dans tous les domaines pour arriver à l'étape de socialisme. Cette transition de la société capitaliste vers la société communiste est impossible sans une transition politique, et il est impossible pour l'État du stade communiste de n'être autre chose qu'une dictature révolutionnaire prolétarienne. Vladimir Lénine, qui fait la distinction entre les marxistes et les anarchistes, dit que les marxistes visent l'élimination totale de l'État, et reconnaissent que cet objectif ne peut être atteint qu'après la fin de la révolution

⁴⁸⁸ Engels, *Dialectique de la nature*, p.210

⁴⁸⁹ Philosophe, écrivain et homme politique français (1913-2012), considéré comme un homme fort du Parti Communiste Français dont il a été radié en 1970 pour son affront direct aux politiques soviétiques lors de l'invasion de l'Europe de l'Est. Il s'est converti à l'Islam en 1982 et a été directeur de l'Institut de dialogue des trois cultures basé à Genève.

⁴⁹⁰ Garaudy, Roger, *L'âme politique en philosophie et science*, p.11-12

⁴⁹¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.210

socialiste sur les classes sociales. Ainsi, le socialisme conduit à l'érosion de l'État alors que les anarchistes veulent l'élimination totale de l'État du jour au lendemain. »⁴⁹².

Problématique : Le communisme, qui est né en réaction au capitalisme et souhaite l'érosion de l'État, est-il capable de tenir face au capital financier qui l'a précédé sur la scène mondiale ?

Quelles sont les raisons avancées par le marxisme pour expliquer que la classe est le produit de la situation économique ?

Muhammad Baqir Al-Sadr a posé la problématique suivante au marxisme : De cette division de la société en deux catégories, maîtres et esclaves : quels sont les processus qui mènent à appartenir à l'une ou l'autre ? Pourquoi les maîtres n'ont-ils pas joué le rôle d'esclaves et les esclaves le rôle de maître ? Le passage du capitalisme au socialisme a été considéré comme une condition préalable à la naissance de la société communiste. Muhammad Baqir Al-Sadr définit plusieurs caractéristiques du socialisme dans la société communiste :

- I : Éliminer définitivement le système de classe et créer une société sans classes
- II : La prise de l'instrument politique par le prolétariat en créant un gouvernement dictatorial capable de réaliser le message historique de la société socialiste.
- III : Nationaliser les sources de richesse et les moyens de production capitalistes du pays et les considérer comme la propriété de tous
- IV : Distribution sur la base du travail et des capacités de chacun

On retrouve ce système de castes dans les écrits de ses penseurs, comme Hobsbawm : « Il était clair que les travailleurs resteraient des travailleurs tout au long de leur vie, avec un système économique qui les maintiendrait à cette position. Si l'économie était mise de côté, la classe moyenne des pays de l'Ancien Monde pensait que les travailleurs devaient être pauvres pas seulement parce que la pauvreté leur était inhérente, mais aussi parce que la situation économique reflète la situation sociale. »⁴⁹³ Lorsque le convoi de l'humanité arrivera au sommet de la pyramide historique ou au véritable communisme avec un véritable développement et changement, le communisme conservera le premier pilier du socialisme, à savoir l'élimination des classes. En ce qui concerne le deuxième pilier, le communisme met définitivement fin à l'histoire du gouvernement et de la

⁴⁹² Lénine, *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.180

⁴⁹³ Hobsbawm, *L'ère du Capital*, p.386-387

politique sur la scène historique où le gouvernement prolétaire sera aboli, et la société libérée du joug et des contraintes du gouvernement. Elle ne se contente pas seulement de nationaliser des moyens de production capitalistes, comme l'a décidé le socialisme dans le troisième pilier, mais aussi la suppression de la propriété privée des moyens de production individuels par le propriétaire lui-même, et non par la procédure. La propriété privée des biens de consommation et de la libre fixation des prix est également interdite. Le quatrième pilier effectue des modifications du système de distribution basé désormais sur le travail et les capacités de chacun.»⁴⁹⁴ Marx conclut que la première phase du communisme aura des conséquences différentes : « En effet, chacun reçoit, pour une part égale de travail social fourni par lui, une part égale du produit social (avec les défalcatons indiquées plus haut).

Or, les individus ne sont pas égaux : l'un est plus fort l'autre plus faible ; l'un est marié, l'autre non ; l'un a plus d'enfants, l'autre en a moins, etc...."À égalité de travail, conclut Marx, et, par conséquent, à égalité de participation au fond social de consommation, l'un reçoit donc effectivement plus que l'autre, l'un est plus riche que l'autre, etc. Pour éviter tous ces inconvénients, le droit devrait être non pas égal, mais inégal.»⁴⁹⁵

Vladimir Lénine ajoute : « La justice et l'égalité, la première phase du communisme ne peut donc pas encore les réaliser ; des différences subsisteront quant à la richesse, et des différences injustes, mais l'exploitation de l'homme par l'homme sera impossible, car on ne pourra s'emparer, à titre de propriété privée, des moyens de production, fabriques, machines, terre, etc. En réfutant la formule confuse et petite-bourgeoise de Lassalle sur l'"égalité" et la "justice" en général, Marx montre le cours du développement de la société communiste, obligée de commencer par détruire uniquement cette "injustice" qu'est l'appropriation des moyens de production par des individus, mais incapable de détruire d'emblée l'autre injustice : la répartition des objets de consommation "selon le travail" (et non selon les besoins). Les économistes vulgaires, et parmi eux les professeurs bourgeois, "notre" Tougan y compris, font constamment aux socialistes le reproche d'oublier l'inégalité des hommes et d'en "rêver" la suppression. Ce reproche, on le voit, prouve simplement l'ignorance extrême de messieurs les idéologues bourgeois.

Marx tient rigoureusement compte non seulement de l'inévitable inégalité des hommes entre eux, mais aussi du fait que la transformation des moyens de production en propriété commune de la société entière (le au sens habituel du mot) ne supprime pas à elle seule

⁴⁹⁴ Avec le développement du capitalisme, les moyens de production ne sont plus individuels

⁴⁹⁵ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.232-237

les défauts de la répartition et l'inégalité du "droit bourgeois", qui continue de régner, puisque les produits sont répartis "selon le travail". "Mais, poursuit Marx, ces défauts sont inévitables dans la première phase de la société communiste, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste, après un long et douloureux 48 enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société et que le degré de civilisation qui y correspond."

Ainsi, dans la première phase de la société communiste (que l'on appelle ordinairement socialisme), le "droit bourgeois" est aboli non pas complètement, mais seulement en partie, seulement dans la mesure où la révolution économique a été faite, c'est-à-dire seulement en ce qui concerne les moyens de production. Le "droit bourgeois" en reconnaît la propriété privée aux individus. Le socialisme en fait une propriété commune. C'est dans cette mesure, mais dans cette mesure seulement, que le "droit bourgeois" se trouve aboli. Il subsiste cependant dans son autre partie, en qualité de régulateur de la répartition des produits et de la répartition du travail entre les membres de la société.

"Qui ne travaille pas ne doit pas manger" : ce principe socialiste est déjà réalisé ; "à quantité égale de travail, quantité égale de produits" : cet autre principe socialiste est déjà réalisé, lui aussi. Pourtant, ce n'est pas encore le communisme et cela n'élimine pas encore le "droit bourgeois" qui, à des hommes inégaux et pour une quantité inégale (inégaux en fait) de travail, attribue une quantité égale de produits. C'est là un "inconvenient", dit Marx ; mais il est inévitable dans la première phase du communisme, car on ne peut, sans verser dans l'utopie, penser qu'après avoir renversé le capitalisme les hommes apprennent d'emblée à travailler pour la société sans normes juridiques d'aucune sorte ; au reste, l'abolition du capitalisme ne donne pas d'emblée les prémisses économiques d'un tel changement. Or, il n'y a d'autres normes que celles du "droit bourgeois". C'est pourquoi subsiste-la nécessité d'un État chargé, tout en protégeant la propriété commune des moyens de production, de protéger l'égalité du travail et l'égalité dans la répartition des produits. »⁴⁹⁶

Marx poursuit : « Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand,

⁴⁹⁶ Marx, Karl, L'indifférence en matière politique, p.249, 1873

avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins." ⁴⁹⁷ Après avoir instauré une société communiste et avoir fait disparaître l'État, Al-Sadr dit à ce propos : « La disparition de l'État est une des choses les plus mignonnes qui soit dans le communisme, et se base sur une vision historique matérialiste de l'interprétation du gouvernement.

Cette interprétation dit que le gouvernement naît de la contradiction de classe parce qu'il est l'organe que la classe des propriétaires place pour soumettre la classe ouvrière. À la lumière de cette interprétation, le gouvernement n'a aucune justification dans une société sans classe. Après s'être débarrassé de toutes les classes et ses vestiges, il est normal que le gouvernement disparaisse suite à la disparition de son impact historique. Il est donc légitime de se demander quelle est cette transformation historique, qui va faire passer la société de l'État à une société libérée, de la phase socialiste à la phase communiste. Cette transformation se fera-t-elle par un coup d'État ou par une révolution ? La société passe du socialisme au communisme dans sa lutte décisive : si ce passage et l'élimination du gouvernement prolétaire se fait par la révolution, par qui sera-t-elle menée ? Le marxisme nous a appris que la révolution sociale se fait toujours par la classe n'adhérant pas au gouvernement : le marxisme souhaite-t-il que la révolution communiste se fasse par des capitalistes ? Dans notre réalité contemporaine, le marxisme s'est effondré et la Russie est devenue une économie à tendance capitaliste. ⁴⁹⁸

L'une des lois fondamentales de l'économie politique est que « dans le passé, nous constatons que l'homme vivait en communauté. L'étude de ces anciennes communautés primitives permet de penser que ses conditions persistent jusqu'aujourd'hui pour de nombreux peuples. C'est le cas de certaines populations de couleur dans les États d'Amérique latine, d'Afrique et d'Australie. Les principales sources d'information sur ces sociétés nous sont parvenues par les missionnaires qui ont délibérément déformé les faits de manière intentionnelle ou pas. » Al-Sadr prend le cas où les bases du marxisme sont correctes, il pose les questions suivantes concernant ces communautés : « Les sociétés primitives sont-elles fiables pour projeter l'image de l'état primitif social ?

Pour ce qui est de cette nouvelle question, le marxisme ne dispose pas d'une seule preuve du caractère primitif de ces sociétés contemporaines au sens scientifique du terme. En fait, les lois sur l'évolution inéluctable de l'histoire auxquelles croit le marxisme stipulent

⁴⁹⁷ Lénine, Impérialisme, Stade suprême du capitalisme, p.289

⁴⁹⁸ Lénine, Impérialisme, Stade suprême du capitalisme, p.290

que les sociétés ont inévitablement été touchées par le processus de développement social. Le marxisme, lorsqu'il prétend que la situation actuelle de ces sociétés est primitive, il invalide les lois de l'évolution et décide ainsi de l'inertie au fil des millénaires. Le marxisme interprète les relations de propriété communistes de la société primitive dans la mesure où elles étaient primitives, et les conditions de production dominantes. Les gens étaient obligés d'exercer une production sociale commune et de se rassembler naturellement. La propriété, la production et la distribution étaient donc toutes fondées sur le socialisme, voilà comment le marxisme communiste a interprété la société primitive et expliqué les raisons de l'égalité qui y prévaut. »⁴⁹⁹

B-Théorie de la valeur excédentaire

La théorie de la valeur excédentaire est considérée comme la base théorique de Marx. On peut résumer cette théorie en distinguant la valeur d'usage et la valeur d'échange afin d'établir l'essence de la valeur : « Le travail investi est la seule source de la valeur des marchandises. Si le travailleur reçoit toute la valeur qu'il a créée dans sa marchandise, il ne reste plus rien à gagner pour les autres. Pour que le propriétaire puisse tirer profit, il doit déduire une part de la valeur que le travailleur a créée selon la loi sur la valeur. Et cette relation entre la théorie et la loi unifie leur destinée, et fait de l'échec scientifique du droit, un motif d'extinction de la théorie. »⁵⁰⁰

Muhammad Baqir Al-Sadr s'oppose au fait que le travail est l'essence de la valeur d'échange. Il a plutôt considéré que la valeur excédentaire se mesure de manière subjective et psychologique, c'est-à-dire par la volonté sociale. Si la volonté représente l'essence de la valeur d'échange, il n'est donc pas nécessaire d'interpréter le profit comme une partie de la valeur du travail tel qu'avancé par Marx.

Nous ne devons pas perdre de vue le processus de détermination de la valeur des marchandises — par des matières premières dont la rareté est relative — de la valeur réelle de ces biens, comme le bois par exemple. Le bois est rare matière naturelle contrairement à l'air, qui a un pouvoir d'échange à la lumière de la référence psychologique de la valeur.⁵⁰¹ Karl Marx avance que « La période d'activité, qui dépasse les bornes du travail nécessaire, coûte, il est vrai, du travail à l'ouvrier, une dépense de

⁴⁹⁹ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.254

⁵⁰⁰ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.160

⁵⁰¹ Marx Karl, Le Capital, p.976-987

force, mais ne forme aucune valeur pour lui. Elle forme une plus-value qui a pour le capitaliste tous les charmes d'une création ex nihilo. Nous nommons cette partie de la journée de travail, temps extra et le travail dépensé en elle surtravail. S'il est d'une importance décisive pour l'entendement de la valeur en général de ne voir en elle qu'une simple coagulation de temps de travail, que du travail réalisé, il est d'une égale importance pour l'entendement de la plus-value de la comprendre comme une simple coagulation de temps de travail extra, comme du surtravail réalisé. Les différentes formes économiques revêtues par la société, à savoir par exemple l'esclavage et le salariat, ne se distinguent que par le mode dont ce surtravail est imposé et extorqué au producteur immédiat, à l'ouvrier.

C. La notion de besoin et de travail selon le communisme, le socialisme et le marxisme.

Selon Karl Marx : « Du fait que la valeur du capital variable égale la valeur de la force de travail qu'il achète ; que la valeur de cette force de travail détermine la partie nécessaire de la journée de travail et que la plus-value de son côté est déterminée par la partie extra de cette même journée, il suit que : la plus-value est au capital variable ce qu'est le surtravail au travail nécessaire ou le taux de la plus-value $p/v = \text{surtravail/travail nécessaire}$. Les deux proportions présentent le même rapport sous une forme différente ; une fois sous forme de travail réalisé, une autre fois, sous forme de travail en mouvement. Le taux de la plus-value est donc l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste. Telle est donc, en résumé, la méthode à employer pour le calcul du taux de la plus-value. Nous prenons la valeur entière du produit et nous posons égale à zéro la valeur du capital constant qui ne fait qu'y reparaître ; la somme de valeur qui reste est la seule valeur réellement engendrée pendant la production de la marchandise. Si la plus-value est donnée, il nous faut la soustraire de cette somme pour trouver le capital variable. C'est l'inverse qui a lieu si ce dernier est donné et que l'on cherche la plus-value. Tous les deux sont-ils donnés, il ne reste plus que l'opération finale, le calcul de p/v du rapport de la plus-value au capital variable. »⁵⁰²

On peut interpréter la théorie de Marx sur le fait qu'il considère que le profit généré par la production des capitalistes propriétaires de moyens de production, et le partage du profit avec les travailleurs, avaient contraint le travailleur à produire une valeur supérieure à celle qu'il produit. Cette augmentation a été qualifiée par Marx de valeur

⁵⁰² Al-Sadr, Iqtisaduna, p.215

plus-value, considérée comme la source générale de tous les bénéfices du capital. Ainsi, Marx conclut que la valeur plus-value du capital n'est qu'une partie de la valeur du travail fourni sur la matière. Le propriétaire a gagné cette partie pour la simple raison qu'il ne l'a pas achetée du travailleur exploité pendant près de 10 heures. En ce qui concerne la rente foncière et les éléments participant au processus de production, Ricardo établit une distinction entre la rente différentielle et la rente absolue. Marx a démontré que la terre dans son ensemble était fondée sur le monopole naturel et la superficie limitée. Ricardo estime toutefois que le profit capitaliste était logique.

En ce qui concerne la rente foncière et les éléments participant au processus de production, Ricardo établit une distinction entre la rente différentielle et la rente absolue. Marx a démontré que la terre dans son ensemble était fondée sur le monopole naturel et la superficie limitée. Ricardo estime toutefois que le profit capitaliste était logique. Dans son livre, Munir Shafiq décrit l'Islam et l'impasse historique du modèle occidental moderne. Il se demande ce qui a conduit à la fusion des doctrines capitaliste et marxiste. En outre, ces deux pôles, que sont le capitalisme et le socialisme qui auraient dû entrer en conflit ont vu depuis quelque temps, se sont orientés en parallèle vers la même station, la même culture et la même civilisation. Par ailleurs, l'auteur questionne la nature des facteurs qui ont conduit le capitalisme et le socialisme à se joindre sur un même terrain et un même objectif. La complexité des intérêts économiques entre les deux systèmes est encouragée par la multiplication des sociétés multinationales occidentales.

Moscou a déclaré par écrit en février 1974, que les sociétés américaines Général Motors et l'International Business Machines avaient de grandes chances de signer des contrats avec l'Union soviétique. L'Agence a ensuite déclaré que des géants financiers tels que Rockefeller, la Bank of America et la Banque américaine d'importation et d'exportation ouvraient leurs filiales, et que les titulaires de chaires de ce que nous avons appris étaient fiers d'avoir des bureaux à l'adresse de la place Karl Marx.⁵⁰³

Certains intellectuels, notamment Muhammad Baqir Al-Sadr, ont fait valoir que les deux pensées capitaliste et marxiste sont des phénomènes non contradictoires tous deux liés à la même géographie, à la même civilisation. Le marxisme a lui-même souffert des éléments qu'il a pourtant critiqués du capitalisme. Son effondrement n'est que la preuve de son incapacité à résister aux différents défis auxquels il a dû faire face.

⁵⁰³ Marx, Karl, *Critique de l'économie politique*, p.332, Traduction : Docteur Faleh Abdel-Jabbar, Édition Al-Farabi, Liban, 2013

D – Les portées de la méthode critique d’Al-Sadr sur les fondements du système économique marxiste.

Le travail est le premier élément clé du système de distribution. C’est un élément fondamental de la propriété, et représente une étape du processus de distribution. Dans ce domaine, c’est la première forme générale de distribution dans la société islamique. Mohammad Baqir Al-Sadr explique le besoin du point de vue communiste selon lequel : « Les capacités et les besoins de chaque individu représentent les seuls critères de la répartition de la production entre les travailleurs de la société, ce qui ne permet pas de créer une propriété plus large que celle du besoin. Frederick Engels a ainsi attribué au travail le rôle d’évolution de singe en homme.⁵⁰⁴

Selon Muhamad Baqir Al-Sadr : « le communisme ne permet pas que le travail procure (au travailleur) une propriété qui dépasse le cadre des besoins de ce travailleur⁵⁰⁵ ». Il énonce néanmoins qu’en revanche : « l’Islam reconnaît le travail comme un instrument de distribution à côté du besoin, et lui confère un rôle actif dans ce domaine. De cette façon, il permet à tous les dons et énergies de s’exprimer et de se développer sur la base de la concurrence et de la compétition, et pousse les individus doués à utiliser toutes leurs possibilités dans le domaine de la civilisation et de l’Économie.

En effet, à partir du rôle du besoin dans la distribution, Al-Sadr interprète à ce titre l’un des problèmes du communisme : « Tout au contraire, le communisme, en fondant la distribution sur la base du seul besoin du travailleur, sans tenir compte de la qualité de son travail et de son activité, conduit au figement des penchants naturels de l’homme, penchants qui poussent à l’effort et à l’activité, car ce qui pousse l’individu à cet effort et à cette activité, c’est en réalité son intérêt personnel.⁵⁰⁶ » Le travail devient donc un élément déterminant mais il n’est pas l’élément essentiel : « Et si l’on dépouille le travail de sa qualité d’instrument de distribution, et que l’on considère le besoin seul comme le critère de la part de chaque individu — comme le fait le communisme — on enraie la force la plus importante qui pousse en avant l’appareil de l’Économie et qui le fait se mouvoir dans une direction montante. »⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Shafiq, Munir, *Al-Islam w Al Ma’ziq Al-Tarikhi Lil Namodhaj Al-Gharbi*, p.18

⁵⁰⁵ <https://www.al-islam.org/notre-%C3%A9conomie-sayyid-muhammad-baqir-al-sadr/6-le-probl%C3%A8me-%C3%A9conomique-et-ses-solutions-selon> , traduction de l’ouvrage *Notre économie* de Muhammd Baqir Al-Sadr.

⁵⁰⁶ Idem.

⁵⁰⁷ Engels dit dans son livre *La dialectique de la nature* sur le rôle du travail dans la transformation du singe en un humain : Le travail, comme disent les économistes politiques, est la source de toute richesse. Outre la nature qui fournit la matière, c’est le travail qui la transforme en richesse, mais c’est aussi infiniment plus que cela. C’est

Le socialisme considère le travail comme l'appareil essentiel de la distribution. Selon lui, chaque ouvrier a droit au résultat de son travail, quel que soit ce résultat : grand ou minime.⁵⁰⁸

Il abolit ainsi le rôle du besoin dans la distribution. Il s'en suit que la part du travailleur ne se limite pas à ses besoins — s'il produit dans son travail plus que ces besoins —, et qu'il n'obtient pas ce qu'il lui faut pour satisfaire complètement ses besoins — si son travail n'atteint pas une productivité équivalente à ces besoins. Donc, chaque individu obtient la valeur de son travail, quels que soient ses besoins, et quelle que soit la valeur du travail qu'il a réalisé.

Cette conception socialiste marxiste diffère de celle que l'Islam se fait du besoin. En effet, selon Muhammd Baqir Al-Sadr : « le besoin a, selon l'Islam, un rôle actif (positif) important, car bien qu'il ne soit pas une cause de l'appropriation par l'ouvrier doué des fruits de son travail, [...] c'est-à-dire pour la catégorie de ceux à qui leurs capacités intellectuelles et physiques ne permettent d'obtenir que le minimum de ce qui est nécessaire pour vivre. »⁵⁰⁹ Le besoin est donc un élément déterminant et capital dans l'idée du « travail ». La production est tournée vers la distribution et déterminée par les besoins.

Au final, il est donc souhaitable dans cette théorie que, contrairement au socialisme, le travail permette à l'homme de s'élever, d'espérer gagner un meilleur niveau de vie.

Enfin, l'imam cite un autre point de désaccord entre l'Islam et le marxisme. En effet, il s'agit des personnes exclues finalement de la vie active et travailleuse à cause de leurs conditions physiques et /ou mentales. Comment le marxisme eut-il finalement omettre de résoudre cette question ? : « Et si les individus qui se trouvent dans une incapacité naturelle de travailler sont écartés de la lutte de classes entre les capitalistes et les ouvriers [...] il n'y a donc aucune explication scientifique, à la manière marxiste, qui puisse justifier leur part dans la distribution et leur droit dans la vie et dans la richesse passées sous contrôle de la classe ouvrière, tant qu'ils sont à l'extérieur du cadre de la lutte des classes. » Ainsi, Al-Sadr propose de réinterpréter les théories marxistes tout d'abord en les analysant puis en rejetant quelques peu les solutions qu'elles proposent.

la première condition fondamentale de la vie humaine dans son ensemble, et il l'est dans la mesure où il faut dire en un certain sens que le travail a créé l'homme lui-même.

⁵⁰⁸ Lénine, Vladimir *Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*, p.295

⁵⁰⁹ Le mot « travail » est apparu avec différents sens. Il y a le travail appliqué, le travail au sens économique et le travail physique. C'est pourquoi Engels a décidé de donner au travail un sens subjectif car les experts des sciences naturelles ne comprennent pas l'économie.

En effet, ces personnes échapperaient-elles à la lutte des classes dont fait oeuvre Marx en lui attribuant une scientificité ? Il est donc évident que le marxisme échoue réellement à donner une réponse à cette question tandis que l'Islam fixe des règles claires et précises sur le but du travail qui est, entre autres, de participer à l'édification d'une société heureuse :

« Quant à l'Islam, il ne détermine pas l'opération de la distribution selon la lutte des classes dans la société, mais à la lumière de l'idée suprême de la société heureuse, et sur la base de valeurs morales fixes qui imposent une distribution de la richesse garantissant la réalisation desdites valeurs et dudit idéal, et réduisant au minimum possible les souffrances de la privation. »⁵¹⁰

Al-Sadr a critiqué l'idée de concilier l'Islam et le capitalisme ou l'Islam et le socialisme. Il ne l'a pas montré par un modèle de lutte pure et simple, mais s'est basé sur une critique profonde de la civilisation occidentale en tant que champ théorique des deux systèmes capitalistes et socialistes. Il a également critiqué la pensée moderne qui se développe dans le monde musulman, qui ressemble à certains égards à l'ancienne philosophie islamique.

Si cette dernière est éblouie par la philosophie grecque et a mené à l'assujettissement de la religion islamique aux paroles des philosophes grecques. La pensée moderne dans le monde musulman s'est basée sur les mêmes positions épistémologiques que l'Occident.²⁶⁴ Cette pensée moderne en question, analyse la pensée islamique et la société islamique, son économie et son devenir par les valeurs et connaissances de la pensée occidentale. Elle n'a plus rien à voir avec les peuples musulmans qui sont pourtant le principe de base pour toute théorie. »⁵¹¹

Al-Sadr utilise une méthode de recherche en dehors de la vision occidentale de la société, de l'histoire et de la philosophie. Il recherche un modèle purement islamique d'économie et de développement. C'est une recherche légitime, systématique, scientifique et nécessaire à la réalité islamique, historique et géographique :

« La vision islamique de l'histoire ainsi que de la vie économique, sociale et politique doit s'inscrire, selon la méthode d'Al-Sadr, dans un cadre théorique dans lequel les doctrines sociales, politiques et occidentales radicalement différentes que celui de l'Occident. En d'autres termes : la formulation de la pensée sociopolitique islamique ne se fait pas en

⁵¹⁰ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.371-372

⁵¹¹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.372

recourant à la pensée occidentale, mais par le recours aux textes, aux réalités et à l'histoire de la nation islamique. »⁵¹²

4. Quelles sont les dimensions de la méthode de la monétisation des éléments de la base économique marxiste ?

Muhammad Baqir Al-Sadr dit qu'il est nécessaire d'étudier toute doctrine en place selon trois méthodes pour déterminer si cette doctrine est valable ou non, ce qui s'applique évidemment au capitalisme.

Ces méthodes sont les suivantes :

« - Critique des principes et des fondements intellectuels de la doctrine.

- Examen de l'applicabilité de ces principes et de ces fondements et,

- Examen de l'idée fondamentale de la doctrine quant à son applicabilité, et le réalisme d'application »⁵¹³

Marx a traité de la marchandise, qu'il a mise au premier plan et à travers laquelle s'accumule le capital. Il aborde également la manière dont la monnaie se transforme en capital et de la production de plus-value répartie entre la production de valeur absolue excédentaire, l'excédent de valeur relative, en plus des salaires et du processus d'accumulation de capital. Il décrit les conséquences du processus de production directe ainsi que « le travail, le travailleur, la famille et l'agriculteur ».

Il résume d'une manière générale la période 1770-1814 où les agriculteurs, les industriels, les commerçants, les courtiers en devises, les exploitants militaires et d'autres secteurs ont amassé des fortunes colossales et quand les salaires ont augmenté suite à deux facteurs : la dépréciation des billets Banknote et l'augmentation des moyens de subsistance de base, indépendamment de la dépréciation de l'argent. ⁵¹⁴

Quant à la façon dont Marx a établi la base de son économie, Al-Sadr énonce à juste titre que :

« Marx commence son raisonnement par l'essence de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. Le lit, la cuillère et le pain sont une série de marchandises dont chacune a une

⁵¹² Épistémologie : du grec « connaissance vraie », renvoie aux conditions qui permettent de produire les concepts et les notions d'une science donnée.

⁵¹³ Al-Amili, Abbas Amine Harb, Jawaher Al-Falsafa, p.293

⁵¹⁴ Al-Amili, Abbas Amine Harb, Jawaher Al-Falsafa, p.295

certaine valeur d'usage en raison de l'utilité de la marchandise et dont la valeur d'usage varie selon les différences de la qualité d'usage.⁵¹⁵ » Il n'y a donc pas de « réel déterminisme » dans les valeurs. Ces valeurs s'expriment donc différemment en fonction des contextes.

Chacune de ces marchandises a une valeur d'un autre type, qui est exprimée par la valeur d'échange, comme le dit Karl Marx :⁵¹⁶ « La marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. Que ces besoins aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire. Il ne s'agit pas non plus ici de savoir comment ces besoins sont satisfaits, soit immédiatement, si l'objet est un moyen de subsistance, soit par une voie détournée, si c'est un moyen de production. En effet, chaque chose utile, comme le fer, le papier, etc., peut être considérée sous un double point de vue, celui de la qualité et celui de la quantité⁵¹⁷. »

Chacune est un ensemble de propriétés diverses et peut, par conséquent, être utile par différents côtés. Découvrir ces côtés divers et, en même temps, les divers usages des choses sont une œuvre de l'histoire. Telle est la découverte de mesures sociales pour la quantité des choses utiles. La diversité de ces mesures des marchandises a pour origine en partie la nature variée des objets à mesurer, en partie la convention. [...] Elles forment *la matière de la richesse*, quelle que soit la forme sociale de cette richesse. Dans la société que nous avons à examiner, elles sont en même temps les soutiens matériels de la valeur d'échange. »⁵¹⁸

Marx considère également la valeur d'échange comme tenant d'un rapport quantitatif entre deux ou plusieurs éléments échangeables : « Chacun des deux doit, en tant que valeur d'échange, être réductible au troisième, indépendamment de l'autre.⁵¹⁹ C'est donc seulement le *quantum* de travail, ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article qui en détermine la quantité de valeur. Chaque marchandise particulière compte en général comme un exemplaire moyen de son espèce. Les marchandises dans lesquelles sont contenues d'égales quantités de travail, ou qui peuvent être produites dans le même temps, ont, par conséquent, une valeur égale. La

⁵¹⁵ MARX Karl, *Le Capital - Livre premier, le développement de la production capitaliste 1^{re} section : la marchandise et la monnaie*, Chapitre premier : La marchandise. P.2

⁵¹⁶ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.232

⁵¹⁷ MARX Karl, idem, p.3

⁵¹⁸ Marx, Karl, *Critique de l'économie politique*, p.771

⁵¹⁹ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.160

valeur d'une marchandise est à la valeur de toute autre marchandise, dans le même rapport que le temps de travail nécessaire à la production de l'une est au temps de travail nécessaire à la production de l'autre. La quantité de valeur d'une marchandise resterait évidemment constante si le temps nécessaire à sa production restait aussi constant. » De cette manière, le travail détermine en quelque sorte la production de l'élément en question et lui donne sa valeur. D'autres notions sont également introduites dans l'idée de valeur selon Marx et qui doivent permettre d'identifier la valeur de l'élément produit et celle du travail, à savoir la durée : « Mais ce dernier varie avec chaque modification de la force productive du travail, qui, de son côté, dépend de circonstances diverses, entre autres de l'habileté moyenne des travailleurs ; du développement de la science et du degré de son application technologique des combinaisons sociales de la production ; de l'étendue et de l'efficacité des moyens de produire et des conditions purement naturelles. Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons la mesure de sa quantité : c'est la durée du travail. »⁵²⁰

Mais le prix du marché ne correspond pas à la valeur d'échange normale, sauf si l'offre est équivalente à la demande. Le prix du produit peut donc être supérieur à sa valeur normale en fonction du rapport offre/demande, car il s'agit de lois qui régissent le prix, c'est-à-dire qui le rendent contraire à la valeur normale, mais qui limitent à leur tour les valeurs naturelles. Les lois relatives à l'offre et à la demande permettent à la marchandise de se valoriser en raison, par exemple, de la faiblesse de l'offre et de l'augmentation de la demande, mais ne permettent pas que cette augmentation se poursuive indéfiniment. »⁵²¹ Ces éléments permettent justement de déterminer avec précision la valeur de l'échange.

Al-Sadr ajoute concernant l'approche de Ricardo selon laquelle la valeur est la base du travail : que Marx et Ricardo ont remarqué que cette loi sur la valeur ne s'applique pas aux cas de monopoles, car, dans de tels cas, la valeur est déterminée par les lois sur l'offre et la demande contrôlées par les monopolistes. Elle ne s'applique pas non plus à certaines productions artistiques ou culturelles, comme les tableaux d'artistes ou une lettre écrite datant de plusieurs centaines d'années ayant des prix très élevés en raison de leur caractère artistique ou historique, bien que la quantité de travail soit relativement faible. Le marxisme a donc déclaré que la loi sur la valeur fondée sur le travail – Ricardo – dépendait : en premier lieu de l'existence d'une libre concurrence et ne s'appliquait pas aux situations de monopole, et en second lieu que la loi ne s'applique pas toujours à la

⁵²⁰ Marx, *Le Capital*, Livre 1, p.7

⁵²¹ Marx, *Le Capital*, Livre 1, p.8-9

production privée du fait que la marchandise était un produit social susceptible d'être créé par le travail social. Il donne ainsi deux exemples pour suivre la même méthode que Marx.

Si nous avons procédé à un échange entre la production sociale et la production individuelle, en considérant le tableau de peinture comme production individuelle, s'il avait été remplacé sur le marché par une critique ou un livre d'histoire complet, un autre bien ou un produit social, recherchons le point commun qui a donné aux deux marchandises une valeur d'échange. Peut-il s'agir de la quantité de travail investie ? Al-Sadr dit que c'est pourquoi les biens artistiques et archéologiques ont été exclus de la loi sur la valeur.⁵²²

Parmi les contradictions de la loi sur la valeur chez Marx, Al-Sadr estime qu'elle exprime les contradictions avec la réalité que vit la population, quelle que soit la nature idéologique et politique de cette réalité. Al-Sadr a pris la terre comme exemple de cette contradiction entre la réalité et le droit. Elle est naturellement prête, en fonction de sa capacité, à produire différentes filiales de cultures agricoles. Si une certaine quantité de travail était investie pour cultiver des terres, lorsqu'elles sont convenablement divisées en branches de production et utilisées de manière optimale, elle produira des rendements très satisfaisants. Mais en cas de mauvaise répartition des terres entre les différents secteurs, et la terre mal exploitée, on ne pourra obtenir qu'une partie de ce taux de rendement.

C'est la raison pour laquelle Al-Sadr questionne : » le rendement en blé de cette terre sera-t-il égal à celui d'une terre correctement gérée seulement parce que la quantité de travail social est identique ? »⁵²³ C'est ainsi que nous voyons comment la méthode analytique de Marx s'arrête à mi-chemin et ne lui permet pas de poursuivre ses conclusions. Tant que la quantité de travail investi dans les marchandises peut varier, la valeur réciproque n'est pas importante parce que justement c'est l'égalité de travail est le secret qui sous-tend l'égalité des échanges.

Marx a également critiqué la pensée capitaliste pour ce qu'il considérait comme la plus visible des échecs fondamentaux de l'économie politique classique : « Adam Smith proclama que le travail en général, le travail sous son aspect social général en tant que

⁵²² Marx, Le Capital, Livre 1, p.976-987

⁵²³ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.194

division du travail, était l'unique source de la richesse matérielle ou des valeurs d'usage. Alors que l'élément naturel lui échappe ici totalement, cet élément le poursuit dans la sphère de la richesse purement sociale, de la valeur d'échange. Contrairement à Adam Smith, David Ricardo a nettement dégagé le principe de la détermination de la valeur de la marchandise par le temps de travail et il montre que cette loi régit également les rapports de production bourgeois qui semblent le plus en contradiction avec elle »⁵²⁴

Il se base sur l'approche de Ricardo pour comprendre le rapport entre valeur et temps de travail dans son ouvrage, *Critique de l'Economie politique* : « Comme c'est Ricardo qui, donnant à l'économie politique classique sa forme achevée, a formulé et développé de la façon la plus nette la loi de la détermination de la valeur par le temps de travail, c'est naturellement sur lui que se concentre la polémique soulevée par les économistes.

En effet, si l'on prend le travail comme valeur de l'échange, sachant que le temps de travail comme mesure immanente de la valeur d'échange étant donné, développer sur cette base le salaire du travailleur. Si la valeur d'échange d'un produit est égale au temps de travail qu'il contient, la valeur d'échange d'une journée de travail est égale au produit d'une journée de travail. Ou encore, il faut que le salaire soit égal au produit du travail.

Al-Sadr questionne à ce sujet une nouvelle fois : « comment la production, sur la base de la valeur d'échange déterminée par le seul temps de travail, conduit-elle à ce résultat, que la valeur d'échange du travail est inférieure à la valeur d'échange de son produit ? »⁵²⁵

Marx a fait plusieurs chapitres pour expliquer les souffrances sociales de la classe ouvrière de cette époque et les conditions difficiles pour assurer leurs besoins élémentaires, en particulier en Angleterre⁵²⁶, où il a évoqué l'exploitation sans restriction des travailleurs par les propriétaires. Il parle également de ce qu'il appelle : « la tendance du capital à prolonger les heures de travail », et les gains de valeur qui en résultent, l'exploitation des enfants et des femmes ainsi que les inégalités de classe du capitalisme.

527

⁵²⁴ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.196

⁵²⁵ MARX Karl, *Critique de l'économie politique*, PREMIER LIVRE : DU CAPITAL, Chapitre premier : La marchandise, A. Considérations historiques sur l'analyse de la marchandise, URL : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/km18590100d.htm>

⁵³⁴ Marx, Karl, *Le Capital*, ..., p.56

⁵²⁷ Marx, Karl, *Le Capital*, p.57

Muhammad Baqir Al-Sadr, énonce sa propre théorie, interprétant les termes de Marx en réanalysant ses principes, ses observations et ses présupposés : « Lorsque Marx part de la réalité capitaliste de l'Angleterre par exemple, il a le droit d'expliquer sa richesse capitaliste croissante à l'aube de son histoire moderne, où les diverses formes de colonialisme et de crimes ont été commises dans les différentes parties du monde en retirant par la force les moyens de production. [...]. »

Par ailleurs, al-Sadr nous fournit une interprétation de sa vision de l'Histoire en la confrontant à la réalité de la production capitaliste dans l'Histoire, ce qui est une méthode proche du marxisme.

Quant à l'exode rural des paysans vers la ville dans le système capitaliste, Muhammad Baqir Al-Sadr fait observer que ceux qui ont contribué à l'expulsion des paysans n'ont pas été à l'origine du même régime féodal que celui imposé par le système controversé du matérialisme historique. Ce n'est pas le régime féodal qui a donné naissance à cette contradiction, ni les relations féodales ont créé cette situation. En raison de l'essor des usines de laine à l'étranger et de l'essor du commerce de laine du commerce capitaliste, c'est le capitalisme commercial qui a poussé les seigneurs féodaux à propulser les paysans sur les marchés de la ville et non les relations féodales.

Même dans le tableau que Marx nous a présenté, le contraste entre les relations sociales a été marqué par des causes et des conditions qui n'ont pas leur origine dans ces relations et qui ne l'auraient pas été dans les mêmes conditions.⁵²⁸

Muhammad Baqir Al-Sadr donne l'exemple du Japon « qui été plongé dans des relations féodales jusqu'au moment où il a pris garde de la menace extérieure qui pesait sur le Japon en 1853 lorsque la flotte américaine est entrée dans le golfe de "Oraja " et a commencé à se mettre en rapport avec le Gouverneur militaire pour conclure des traités. Il a clairement semblé au Japon que c'était le début d'une invasion économique qui mènerait à la destruction du pays et sa colonisation. Les penseurs ont alors établi que le seul moyen de sauver le Japon est de développer son industrie, et de le mettre sur la voie de la production capitaliste comme en Europe.

Ils ont pu s'appuyer sur les seigneurs féodaux eux-mêmes pour réaliser l'idée d'un Japon sur le modèle de production capitaliste. Ils ont démis le Gouverneur militaire du pouvoir

⁵²⁸ Marx, Karl, Le Capital, p.784

de conclusion de traités et l'ont restitué à l'Empereur en 1868. L'autorité impériale a fait tout son possible pour créer une révolution industrielle dans le pays qui s'est développée en coopération avec la classe aristocratique.

Très rapidement, une classe de commerçants et d'industriels ont acquis des capitaux, une force et une influence dans le pays. Le régime féodal s'est terminé pacifiquement en 1871. Cette description s'applique-t-elle aux concepts de matérialisme historique et à l'interprétation de Marx du conflit de classes ? »⁵²⁹

Au Japon, cette transformation est contraire à la théorie de Marx selon laquelle le passage d'une phase historique à une autre n'est possible que par la révolution et le conflit. La transition du féodalisme au capitalisme s'est faite de manière pacifique. L'ensemble de la société japonaise a pris position aux côtés du mouvement de développement industriel capitaliste, même les seigneurs féodaux.

⁵²⁹ Al-Sadr, Iqtisaduna, p.186

PARTIE 3 :

L'appareil de distribution dans la doctrine économique islamique

Muhammad Baqir Al-Sadr s'est lancé à la recherche de solutions à l'absence de justice dans la distribution. Il a pour cela utilisé plusieurs termes, notamment « éliminer l'injustice dans la distribution et la circulation »⁵³⁰ ou « l'ingratitude de l'homme face aux bénédictions »⁵³¹. La volonté de l'Homme de s'accaparer ces bénédictions fait naître l'exploitation et le monopole, nommé en Islam « Hêma ».

Muhammad Baqir Al-Sadr dit que l'appareil de distribution en Islam se compose du travail et du besoin, avec chacun un rôle à jouer dans le cadre général de la distribution des richesses. »⁵³² Chibli Mallat aborde également le point de vue jurisprudentiel selon lequel « la distribution est déterminée par le domaine en interaction avec le problème économique. C'est pourquoi Al-Sadr discute donc du système de distribution sous l'angle des deux concepts qui appuient et renforcent la théorie : le travail et le besoin. »⁵³³

I. Le rôle du besoin et du travail dans le système de distribution de l'économie islamique.

Pour connaître le rôle du travail dans la distribution, il faut étudier le lien social entre le travail et la richesse qu'il produit. En effet, le travail couvre les diverses matières naturelles : c'est par le travail que l'homme extrait le minerai de la terre, coupe le bois des arbres, sort les perles de la mer, chasse les oiseaux dans l'air et obtient d'autres richesses de la nature.

La question qui se pose ici est celle de savoir quel caractère social la matière acquiert par le travail. Quel rapport y a-t-il entre le travailleur et la richesse qu'il a obtenue par son travail ?

A. Les principes généraux et présupposés du communisme marxiste.

⁵³⁰ La circulation qui est considérée comme un pilier essentiel dans le système économique, aussi importante que la production et distribution dans la mesure où son rôle débute lorsque l'Homme développe diverses demandes.

⁵³¹ Dans le sens d'arrogance et de déni

⁵³² Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.160

⁵³³ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.161

Le communisme n'accorde au travail qu'une fonction dans la société, une fonction principale mais néanmoins dénuée d'utilité autre de mécanique : elle s'accorde à admettre l'ensemble des individus dans une immense machine mécanique, sans autre besoin que celle de la production utile : tous les individus sont fusionnés dans un grand être social, dans lequel le travailleur se trouve « coupé des résultats de son travail, que la société devient le véritable travailleur et le propriétaire réel du travail de tous les individus, et qu'il ne reste aux individus que le droit de satisfaire leurs besoins [...]». ⁵³⁴ ».

Chaque individu dispose donc d'une utilité sociale mais peut-être finalement perçu comme une « batterie » d'utilisation : « chacun a le droit de consommer la quantité d'huile dont il a besoin et où chacun doit accomplir sa fonction spécifique. Dans un tel appareil, les rouages mécaniques consomment tous des quantités d'huile égales, malgré les différences dans l'importance et la complexité de leurs fonctions. » ⁵³⁵ » .

Le travail est donc au cœur de l'utilité sociale mais bien plus encore, l'individu se fond dans la mécanique d'une machinerie globale dans laquelle finalement le travail ne devient pas une valeur mais un moyen de contrôler la production et de redistribuer le fruit de ce travail de manière. Si le travail devient donc le moyen par excellence de fonctionnement de la société, il devient finalement le référent intégral de toute production et de toute redistribution des richesses, sans même de réelle attache à la notion d'investissement ou de rapport entre les individus. Ces rapports ne sont pris en compte que de manière marginale (comme nous l'avons notamment vu avec les personnes qui ne peuvent pas travailler).

L'Islam propose au contraire un modèle dans lequel le travail retrouve une place vertueuse au sein de la société dans laquelle tout investissement effectué par le travailleur constitue en soi un investissement avec un retour basé sur la valeur de tout ce qui est produit : « Selon l'Islam, la valeur de chaque matière est le résultat du désir social général de l'obtenir, comme nous l'avons expliqué dans notre étude du matérialisme historique » ⁵³⁶ . »

En effet, pour l'Islam, et suivant cette interprétation le travail constitue alors la raison de l'appropriation par l'ouvrier du résultat de son travail. Ce droit de propriété privée, fondée sur le travail, est l'expression naturelle chez l'homme de l'appropriation du résultat de son travail.

⁵³⁴ La fondation de Sibtayn, « Le Rôle Du Travail Dans La Distribution », publié par le site

<https://www.sibtayn.com/>, URL :

https://www.sibtayn.com/fr/index.php?option=com_content&view=article&id=790:le-rdu-travail-dans-la-distribution&catid=163&Itemid=609

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ La fondation de Sibtayn, « Le Rôle Du Travail Dans La Distribution »,

La volonté de propriété privée est à la base du travail, qui naît du besoin. L'islam reconnaît ce principe et lui donne une pleine et entière application. De cette manière, « la tendance naturelle à l'appropriation sur la base du travail demeure de toute façon inchangée, même si le type de propriété change selon la forme du travail, c'est-à-dire travail individuel ou collectif. »⁵³⁷

B. Compréhension du rôle du « besoin » dans la théorie générale islamique selon Al-Sadr.

Nous avons souligné le rôle du besoin dans la théorie générale islamique de l'approche du travail.

De manière analogue aux théories idéologiques, on peut déduire de la pensée d'Al-Sadr plusieurs types ou catégories d'individus qui composent la société :

- Ceux qui s'investissent par l'intellect et la pratique et qui souhaitent avoir un niveau de vie aisé,
- Ceux qui s'investissent pour avoir un niveau de vie décent et répondre à leurs besoins essentiels,
- Ceux qui sont incapables de s'investir physiquement ou intellectuellement, ceux qui disposent en outre d'handicaps,
- Ceux qui ne s'investissent pas et participent à une forme de parasitisme de la société : ceux-là sont en quelque sorte des exclus volontaires du système.

Pour chacune de ces catégories, c'est l'investissement dans le travail qu'il importe, qui conditionne l'accès à une part dans la redistribution des richesses. Des corrections existent justement dans le système pour permettre à ceux qui s'investissent de voir leurs revenus s'équilibrer lorsqu'ils participent, justement au système vertueux de la société.

Chibli Mallat ajoute concernant la comparaison des doctrines économiques de la notion de besoin : « La notion de besoin est appliquée de manière distinctive en islam et montre qu'en théorie socialiste, le besoin est relégué au travail. Chaque société est constituée de trois niveaux : un groupe qui travaille et gagne plus que ses besoins, un groupe qui travaille et satisfait ses stricts besoins et un dernier groupe inapte au travail pour diverses raisons. Ce dernier groupe est condamné dans la logique stricte de la théorie socialiste, car elle ne travaille pas. Il n'a aucune raison d'obtenir une part de la production publique dans le processus de distribution. Ce principe est une grave contradiction avec les

⁵³⁷ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.366

enseignements de l'Islam dans la mesure où le besoin est un élément essentiel de la distribution, en accord avec le principe de solidarité sociale islamique.⁵³⁸

Al-Sadr dit littéralement à propos du troisième groupe : « Il y a un autre point de désaccord idéologique entre l'Islam et le socialisme marxiste, à propos de la troisième des trois catégories de la société, celle dont les membres sont privés du travail en raison de la nature de leur constitution intellectuelle et physique. Cette différence entre l'Islam et le socialisme marxiste découle de la contradiction entre leurs conceptions respectives des rapports de distribution. »⁵³⁹ En effet, ces conditions ont été énoncées précédemment et si le travail détermine justement la part de la redistribution des richesses, l'Islam ajoute des corrections pour ceux qui par leurs handicaps ne peuvent y participer.

Le système marxiste, de par sa scientificité refuse la part qui aurait pu revenir aux personnes ne s'investissant pas dans le travail à cause de leurs handicaps. En cela, il faut définir avec précision la notion de travail pour bien comprendre l'idée de répartition des richesses prônée par l'Islam et selon Al-Sadr.

C — Le travail : base de la propriété et de dans la doctrine islamique

Lorsque l'Islam a décidé que le travail est un motif d'appropriation conforme au penchant naturel de l'homme à l'appropriation des résultats de son travail, et qu'il a fait du travail, sur cette base, un instrument principal de la distribution, il en a tiré deux conclusions : **Autoriser l'apparition de la propriété privée sur le plan économique.** Car si le travail est une base de la propriété, il est naturel que l'on permette au travailleur de faire des articles auxquels il a donné naissance et qu'il a transformés en biens, denrées agricoles, etc., sa propriété privée. La deuxième conclusion tirée de la base selon laquelle le travail est le motif de la propriété est **la détermination du domaine de la propriété suivant les exigences de cette base.** Si le travail est le fondement principal de la propriété privée, il faut que le cadre de celle-ci se limite aux biens à l'engendrement et à la structure desquels le travail contribue, et qu'il ne couvre pas ceux sur lesquels le travail n'a aucun effet. De ce fait, les biens se divisent, selon la nature de leur formation et préparation, en

⁵³⁸ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.160

⁵³⁹ Al-Sadr, *Iqtisaduna*, p.371

richesses particulières⁵⁴⁰ et en richesses générales⁵⁴¹. Tel est donc le portrait islamique de la distribution. De ce qui précède, nous pouvons la décrire comme suit :

Le travail, en tant que base de la propriété, est un premier instrument de la distribution des richesses. C'est ainsi que celui qui travaille dans le domaine de la nature cueille les fruits de son travail et se les approprie.

On avait convenu que le travail est basé sur le besoin **qui distignt le degré de volonté des hommes à se réaliser pleinement par l'effort et qui est un instrument premier de la distribution.** C'est pourquoi, dans la société islamique, les besoins sont assurés et leur satisfaction garantie.

Néanmoins, la propriété devient un instrument secondaire de la distribution grâce aux activités commerciales autorisées par l'Islam, dans les limites des conditions spécifiques qui ne se heurtent pas aux principes islamiques de la justice sociale — dont l'Islam garantit la réalisation.⁵⁴²

II. La répartition des richesses naturelles dans l'économie islamique.

Le point de vue islamique qu'Al-Sadr présente place Dieu comme étant le véritable et unique propriétaire de l'univers et de toutes ses richesses. L'homme a été placé au rang de représentant de Dieu sur Terre. M. Al-Ardbeli fait noter que la propriété prend 4 sens dans la jurisprudence islamique :

1. Le premier est que la propriété réelle et inaliénable est celle de Dieu. C'est une propriété réelle, et non une propriété législative ou morale.
2. Le second sens renvoie au fait que l'Homme est propriétaire de son âme, ses actions, ses affaires et ses organes. La propriété de ces éléments n'est pas de la même nature que la propriété de l'argent.
3. Le troisième sens renvoie à la propriété catégorique, qui concerne les lois de l'univers telles que les rayonnements, la température, la diffusion de la chaleur...⁵⁴³

Selon Al-Sadr les dispositions relatives à la richesse en Islam sont un aspect des ordres de Dieu qui définissent l'engagement et l'application de l'Homme dans son rôle de représentant de Dieu sur Terre. Toutefois, ces dispositions ont deux aspects : soit un aspect islamique global ou un aspect restreint :

⁵⁴⁰ Richesses particulières : Tout argent provenant du travail humain ou argent dépensé pour extraire une richesse naturelle de la terre ou de la mer

⁵⁴¹ Richesses générales : Toute richesse naturelle qui ne nécessite pas l'intervention humaine

⁵⁴² Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.161

⁵⁴³ Al-Ardbili, *Mohadarat Ta'sisia*, p.173

- L'aspect global concerne l'aspect législatif islamique de la société, ainsi qu'une économie suivant la législation islamique.
- L'aspect restreint concerne l'individu pratiquant, dans une société non islamique. Les dispositions relatives à l'économie rentrent dans le premier aspect et ne jouent pas de rôle dans l'attitude individuelle. La zone vide permet donc d'effacer les contradictions ⁵⁴⁴ entre les impératifs législatifs concernant l'individu et la société non islamique dans laquelle il vit. »⁵⁴⁵

Ali Hassan Matar ajoute justement sur cette idée que la richesse naturelle est la richesse créée par Dieu pour l'homme comme la terre, les matières premières... et cette richesse est la source naturelle de production : « la richesse productive est quant à elle produite par l'action de l'homme sur la nature, pour produire les biens dont il a besoin. »⁵⁴⁶

Al-Sadr a jeté les bases d'une analyse complète des relations de l'homme dans le cadre de sa vie économique. L'homme entretient deux types de relations, l'une avec la nature par le biais de son travail et de sa tentative de contrôle. Ce type de relations se manifeste dans le processus de production sous ses différentes formes. Le deuxième type de relations concerne les hommes entre eux, qui se partagent le droit de bénéficier de la nature et de ses richesses, et se reflète dans le processus de distribution sous ses diverses formes.

L'esclavage, la servitude, le capitalisme, le socialisme et l'économie islamique sont autant de formes de distribution et reflètent diverses relations entre les membres de la société et le partage de ces richesses.

En partant de ce principe, Al-Sadr voit que l'intérêt de la production n'est pas la justification des relations de distribution, car les relations de distribution en Islam sont fondées sur des valeurs immuables, à savoir des valeurs humaines et d'égalité des droits reflétant la représentation de Dieu sur terre. Il n'est donc pas nécessaire de renouveler la forme de distribution en fonction des relations de production avec la nature.

⁵⁴⁴ Al-Sadr souligne que les références musulmanes expriment une image limitée de la législation car ils traitent d'un individu religieux qui veut mettre en œuvre son comportement dans une société qui n'est pas rattachée à l'Islam en tant que mode de vie. Par conséquent, l'image que ces messages pratiques véhiculent n'est pas suffisante pour comprendre pleinement l'importance de l'économie islamique, car son rôle est important dans les aspects permettant à l'individu religieux d'obéir à son Seigneur et de se soustraire à la garde de la mission spéciale dans son comportement privé, insistant sur le fait que le message du Ciel est le bon mode de vie pour la réalisation d'une part de la justice sociale.

⁵⁴⁵ Al-Sadr, *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, p.65

⁵⁴⁶ Matar, *Iqtisaduna Al-Muyasar*, p.35

Ainsi, l'Islam considère donc que la propriété doit être fondée sur le travail, et le besoin comme un principe dans les relations de distribution. Ceci ne diffère pas que l'on soit à l'ère de la production manuelle ou de la production automatisée.⁵⁴⁷

On peut diviser les sources naturelles de la production, dans le monde musulman, en plusieurs parties : ⁵⁴⁸

1— La terre : elle est la plus importante des richesses de la nature, sans laquelle l'homme ne peut presque pratiquer aucune production.

2— Les matières premières que la terre renferme, telles que le charbon, le soufre, le pétrole, l'or, le fer, et toutes les autres sortes de minerais.

3— Les eaux naturelles, lesquelles constituent l'une des conditions de la vie matérielle de l'homme, et qui jouent un rôle important dans la production agricole et les communications.

4— Les autres richesses naturelles : ce sont les contenus des mers et des fleuves en richesses extraites par la plongée ou par d'autres moyens, telles que les perles et le corail ; les richesses naturelles qui vivent sur la surface de la Terre, telles que les animaux et les plantes ; les richesses naturelles répandues dans l'air, telles que les oiseaux et l'oxygène ; les forces naturelles à l'état latent dans les diverses parties de l'univers, comme l'énergie des chutes d'eau, que l'on peut transformer en courant électrique transmissible par les fils métalliques en n'importe quel point, ainsi que d'autres ressources et richesses de la nature.

Dans toutes ces sections, l'Islam n'autorise l'apparition d'aucune propriété privée pour ces sources naturelles qui doivent rester la propriété publique de l'État ou dans le cadre des espaces publics et ne doivent pas être utilisées pour des discriminations ou le monopole.⁵⁴⁹

Il s'agit maintenant de comprendre la théorie de la distribution selon Al-Sadr afin de comprendre comment se réalise, selon son interprétation la distribution des richesses

⁵⁴⁷ Al-Sadr, *Al-Islam Ya'qod Al-Hayat*, p.66

⁵⁴⁸ Matar, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.35-36

⁵⁴⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Islam Ya'qod Al-Hayat*, p.79

A – La théorie de la distribution selon Al-Sadr : le système de « distribution avant production »

La notion de distribution recouvre la plus grande partie de l'économie islamique et est déterminée par les droits des individus sur les richesses naturelles brutes avant la production. C'est pourquoi Muhammad Baqir Al-Sadr a défini le rôle du travail dans ces richesses naturelles. La richesse naturelle que l'on met en valeur par le travail est donc prise en compte dans la répartition des richesses après la production.⁵⁵⁰

Muhammad Baqir Al-Sadr oriente donc son discours sur le principe de distribution et la manière dont l'Islam peut organiser l'organiser, afin d'arriver au plus haut niveau économique par l'exploitation des ressources et des richesses naturelles.⁵⁵¹

En ce qui concerne l'Islam, il ne s'accorde ni avec le capitalisme ni avec le marxisme quant à sa conception de la distribution de la pré-production. Ainsi, il ne croit ni aux conceptions capitalistes de la liberté, ni à la corrélation inévitable que le marxisme établit entre la possession des sources et la forme de la production en vigueur, comme nous l'avons vu dans le chapitre "Notre Économie dans ses aspects principaux".

Aussi limite-t-il la liberté des individus de posséder les sources de la production d'une part, et sépare-t-il la distribution de ces sources de la forme de la production d'autre part.

En effet, le problème qui se pose ici n'est pas, dans l'optique de l'Islam, le problème de la distribution adaptée à son cheminement et à sa croissance — pour que la distribution change chaque fois que la production a un nouveau besoin, et que la croissance de la production dépende d'une distribution nouvelle.

Pour l'Islam, il s'agit du problème d'un homme qui a des besoins et des penchants qu'il faut satisfaire dans un cadre susceptible de préserver et de développer son humanité. En effet, qu'il laboure la terre de ses mains ou qu'il utilise les forces de la vapeur et de l'électricité, l'homme est toujours le même quant à ses besoins généraux et ses penchants originels. C'est pourquoi il faut distribuer les sources naturelles de la production de façon à garantir la satisfaction de tous ces besoins et penchants dans un cadre humain qui

⁵⁵⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.607

⁵⁵¹ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.160

permette à l'homme de développer son existence et son humanité à l'intérieur du cadre général.

Ainsi, tout individu en sa qualité d'homme particulier a des besoins qu'il faut satisfaire. Aussi l'Islam a-t-il permis aux individus de les satisfaire par le moyen de la propriété privée — qu'il a admise et à laquelle il a donné des justifications et posé des conditions.

De même, lorsque des relations s'établissent entre les individus et que la société se forme, celle-ci aura, elle aussi, des besoins généraux qui concernent tout individu en sa qualité de partie du corps social. L'Islam a garanti à la société la satisfaction de ces besoins par le moyen de la propriété publique de certaines sources de production.⁵⁵²

Ainsi, la législation islamique a divisé les richesses naturelles en trois parties et en a attribué un type de propriété :

- 1^{er} : une première section qui concerne les personnes sont autorisées à posséder ou à utiliser des biens privés pour satisfaire leurs besoins essentiels et satisfaire leur besoin inné de posséder des biens.
- 2^e : une seconde section qui concerne la propriété publique de la nation islamique, et qui est utilisée pour des projets d'intérêt public directs pour les musulmans, tels que la construction d'écoles, de routes, de ponts, etc.
- 3^e : enfin, une dernière section, qui concerne ce que l'on pourrai qualifier de propriété de l'État islamique, qui est dépensée pour s'acquitter de ses responsabilités comme l'administration du pays, le maintien de la sécurité intérieure et la lutte contre les agressions extérieures, ce que l'on appelle le droit du Tuteur.

C'est justement ce dont l'on va tenter d'étudier et d'exposer par la suite

B – La propriété terrestre dans l'économie islamique

En économie islamique, le type de propriété terrienne est lié à la manière dont l'Islam en a pris possession, et à l'état dans laquelle la terre se trouvait lorsqu'elle est devenue islamique.

À l'ère moderne, la liberté d'utilisation des terres est le facteur économique le plus important. Une grande partie d'Iqtisaduna est dédiée à l'analyse des droits concernant la terre. Ainsi, le territoire islamique a été divisé en trois catégories de propriété.

⁵⁵² Al-Sadr Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p .407

1. Première partie du territoire

Selon Al-Sadr, la première catégorie concerne la terre devenue islamique par la « conquête » : elle correspond à toute terre entrée dans le Dâr-ul-Islam à la suite d'un combat armé pour l'Appel. On peut citer comme exemple les territoires irakien, égyptien, iranien, syrien, et beaucoup d'autres parties du monde musulman.

C'est-à-dire que c'est la nation islamique, dans son étendue historique qui possède cette terre, qu'aucun musulman n'a plus de privilège qu'un autre musulman dans cette propriété publique, et qu'aucun individu n'est autorisé à y posséder en propriété privée. « L'État islamique, » doit ouvrir en retirer des taxes afin de financer l'ensemble des institutions et des infrastructures étatiques en vue de participer au cadre vertueux d'une société.

Il faut cependant énoncer un certain nombre d'éléments. En effet, quelques-unes de ces « propriétés » ne peuvent y figurer :

- 1) On n'y compte donc pas les terres qui seraient entrées sous la propriété de l'état musulman à la suite d'une éventuelle conquête.
- 2) N'y sont pas non plus comptés certaines ressources exploitables sans propriétaires comme les forêts naturelles par exemple : elles sont soumises au principe de la propriété de l'État.
- 3) Enfin, il existe des terres qui ne sont pas exploitables par nature. Si elles restent la propriété de l'Etat, ce dernier doit pouvoir en trouver une utilité dans le cadre de projets de développement et d'investissement ainsi que le développement des forces armées pour assurer la sécurité du pays.

Au final, où peut-on placer l'individu ? Al Sadr questionne ainsi : « quel est ce droit que l'individu acquiert par suite de son travail dans la terre morte et de sa mise en valeur ? »

Selon lui, cette terre, qu'il a acquis, est sa propriété s'il la met en valeur, mais la perd s'il la néglige. Le Tuteur a le droit d'octroyer cette terre à quiconque s'il trouve que ceci va dans le sens des intérêts de la nation.⁵⁵³

Parmi les spécificités de la terre déjà exploitable par suite du travail de l'homme lors de la conquête, on trouve :

⁵⁵³ Matar, *iqtisaduna Al-Moyasar*, p .29

- I) Elles ne sont pas soumises aux lois sur la succession et l'héritage.
- II) Aucune disposition n'est applicable au transfert de propriété ou à une autre forme de contrat, à l'exception de la location initiale entre le travailleur et l'État représenté par le Tuteur. Al-Sadr rapporte du jurisconsulte Muhammad bin Hassan Al-Toussi : « Il n'est pas correct de prendre l'initiative d'y effectuer une opération de vente et d'achat, de don et de compensation, d'appropriation, de louage, d'héritage. »
- III) Le tuteur est chargé de contrôler la fertilisation des terres et la taxe imposée au locataire.
- IV) La taxe payée par le travailleur est une propriété publique.
- V) Le lien du locataire avec la terre est interrompu lors de l'expiration de la période de louage, au-delà de laquelle il n'a pas le droit de l'accaparer.
- VI) Si la Terre peuplée devient un désert aride ou un désert aride, elle conserve son caractère public et revivifier cette terre ne permet pas de la posséder. »⁵⁵⁴

C'est pour toutes ces raisons que nous avons besoin aujourd'hui, dans le domaine de l'application, de nombreux renseignements historiques sur la terre islamique et le degré de sa mise en valeur.⁵⁵⁵

De même que la terre dite « morte » et la terre dite « cultivable » diffèrent quant à la forme de la propriété, elles diffèrent aussi quant aux droits que les individus sont autorisés à acquérir sur la terre.

En effet, la législation n'accorde pas à l'individu un droit privé dans de la terre exploitée lors de la conquête, même si cet individu renouvelle la mise en valeur de la terre après la ruine qu'elle aurait subie.

Quant à la terre morte lors de la conquête, la législation a autorisé les individus à la mettre en valeur et à l'aménager, et leur y accorde un droit privé qui est fondé sur les efforts qu'ils déploient en vue de la mise en valeur et de l'aménagement de la terre.

Ce point est confirmé dans les ouvrages chiites, par des Récits attribués aux Saints Imams d'Ahl-ul-Bayt (S), tels que celui-ci : « Quiconque met en valeur une terre, celle-ci sera à lui, et il y a un droit prioritaire ».

Il existe une controverse sur l'état législatif concernant la terre dans cette situation : passe-t-elle d'une propriété publique à privée ? Certains savants adoptent cette position, d'autres sont contre

⁵⁵⁴ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.171

⁵⁵⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir Iqtisaduna, p.499

sa privatisation. Al-Sadr penche pour l'idée selon laquelle « la terre garde son statut initial et l'État garde sa propriété avec la possibilité pour le travailleur de tirer parti de son travail. »⁵⁵⁶

2. Deuxième partie du territoire : La terre devenue islamique par l'Appel (la conversion de ses habitants)

Les terres devenues musulmanes par l'Appel sont toutes les terres dont les habitants se sont convertis à l'Islam et ont répondu à l'Appel sans engager contre lui une lutte armée, telles la terre de Médine, celle d'Indonésie, et d'autres régions dispersées à travers le monde musulman.

La terre naturellement exploitable ainsi que la terre morte annexée à la possession islamique par une acceptation pacifique de l'Islam est, elle aussi, propriété de l'État, et ce en application du principe jurisprudentiel stipulant que "toute terre sans maître fait partie des butins".

Quant à la terre exploitable par suite de l'effort humain et dont les habitants se sont convertis volontairement à l'Islam, elle leur appartient. Car l'Islam accorde à un converti volontaire, sur sa terre et sur son bien, tous les droits dont il jouissait avant sa conversion. Ainsi, les maîtres d'une terre qui se sont convertis volontairement à l'Islam jouissent du droit de conserver leur terre et de la posséder en propriété privée sans payer de taxe, exactement comme ils faisaient avant leur entrée en Islam.⁵⁵⁷

3. Troisième partie du territoire : La terre de réconciliation.

Il s'agit de présenter ici le principe de conquête d'un territoire et dont les habitants ne se sont pas convertis à l'Islam sans pour autant résister par les armes à l'Appel. La règle est qu'ils ont conservé leur religion tout en acceptant de vivre pacifiquement au sein de l'État islamique. Une telle terre devient "terre de réconciliation" dans la norme juridique, et il faut lui appliquer les accords convenus lors du traité de réconciliation.

Si l'acte de réconciliation stipulait que la terre reviendra à ses habitants, elle doit être considérée comme leur propriété, et l'ensemble de la Ummah n'y a pas de droit. Mais si la réconciliation s'est faite sur la base de la possession par la Ummah de cette terre en

⁵⁵⁶ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.171

⁵⁵⁷ Matar, *iqtisaduna Al-Moyasar*, p .30

propriété publique, il faut respecter cette disposition, et la terre est soumise au principe de la propriété publique et au prélèvement du *kharâj*.⁵⁵⁸, un devoir d'imposition.

La propriété publique ne permet pas à l'individu l'acquisition d'un droit privé. En effet, nous avons vu précédemment que la terre conquise par la force et dont la propriété appartient à la nation islamique n'autorise pas l'individu à y acquérir un droit privé, même s'il y pratique l'opération de la mise en valeur, et ce à la différence de la propriété de l'État dans laquelle l'individu peut acquérir un droit privé sur la base du travail si l'État l'y autorise.

Ainsi, selon Al-Sadr : « Il existe ainsi seulement deux situations où les individus peuvent exploiter la terre sans payer de taxes dessus à l'État islamique : la terre d'individus convertis à l'Islam suite à l'Appel ou celle d'individus qui ont porté les armes, mais qui ont fait un pacte de réconciliation stipulant qu'ils restent sur leurs croyances tout en profitant de leurs propres terres. »⁵⁵⁹

L'accent mis par l'islam sur le travail et la continuité de la vie des terres, c'est-à-dire son investissement en tant que facteurs d'autorité. Sans ces facteurs, le droit de l'individu à la terre, qui est devenue improductive par la négligence et l'indifférence, est dévié en propriété publique. Si l'homme qui s'occupe de la terre décède, les lois relatives à l'héritage en décident ainsi, y compris la terre, mais ceux qui sont liés par cette condition [continuent de l'investir dans l'emploi].⁵⁶⁰

Nous en concluons que le principe de la propriété est celui de la propriété de l'État et que, parallèlement, le principe du droit des êtres vivants constitue le fondement de la propriété foncière et la théorie générale de la terre telle qu'elle a été présentée par la source. [La terre est par nature un bien de l'homme, l'individu n'a pas de titre de propriété et ne peut exercer sa compétence individuelle que sur la terre. Cette compétence ou le droit qu'une personne tire de son travail n'empêche pas un imam d'imposer « impôt sur le sol »⁵⁶¹ mis à sa disposition pour que l'humanité tout entière puisse y contribuer, et cela

⁵⁵⁸ Matar, *iqtisaduna Al-Moyasar*, p .30

⁵⁵⁹ Al-Hassanain, « la terre morte pendant la conquête », traduction bénévole de l'ouvrage Muhammad Baqir Al-Sadr,

URL :https://www.alhassanain.com/french/book/book/thought_and_Philosophy_and_gnosis_library/the_philosophy/notre_economie/009.html

⁵⁶⁰ Matar, *iqtisaduna Al-Moyasar*, p .174

⁵⁶¹ Il s'agit d'une taxe que l'imam impose à ceux qui mettent en valeur la terre en fonction des bénéfices qu'ils en ont tirés. Le travailleur tire profit de son investissement dans la terre .

n'est pas incompatible avec l'amnistie ou, parfois, l'impôt dans des circonstances exceptionnelles.⁵⁶²

C — Les ressources minérales et le règlement de sa propriété dans l'économie islamique

Les matières premières contenues dans l'écorce terrestre et les richesses naturelles qui y sont renfermées viennent directement après la terre elle-même pour leur importance et le rôle vital qu'elles jouent dans la vie productive et économique de l'homme. En effet, tous les objets et bienfaits matériels dont jouit l'homme tirent leur origine en fin de compte de la terre et des matières et richesses minières dont elle regorge. C'est pourquoi la majeure partie des secteurs de l'industrie dépend essentiellement des industries d'extraction par lesquelles l'homme s'emploie à obtenir ces matières et minerais.⁵⁶³

Al-Sadr prend pour acquis le fait que la propriété privée de la terre a été marquée par de terribles injustices et de monopoles, ce qui a rendu les ressources de la terre insuffisantes pour tous. Cette tendance historique est contraire aux principes islamiques qui a fait de la vie la seule source d'acquisition du droit à la terre et dénonce les autres causes.⁵⁶⁴

En vertu de diverses dispositions relatives à la propriété publique, la propriété de l'État et à la propriété privée des terres, à leur investissement et à leur utilisation, l'État est tenu de mettre en place des programmes d'exploitation et de distribution des ressources naturelles, non seulement des richesses de la surface de la Terre, mais aussi des minéraux visibles et solides qui se trouvent dans son sous-sol. La doctrine a donc divisé les minerais en deux catégories : les minerais apparents et les minerais cachés.⁵⁶⁵

Pour être plus précis, Al Sadr ajoute : « Les minerais apparents sont les matières qui n'exigent pas davantage de travail pour laisser apparaître leur substance, par exemple le sel et le pétrole. Ainsi, si nous pénétrions dans les puits de pétrole, nous y trouverions ce minerai sous sa forme réelle et nous n'aurions besoin d'aucun effort pour le transformer en pétrole, bien qu'il faille déployer de grands efforts pour découvrir les gisements de pétrole et y forer des puits, et ensuite pour raffiner le pétrole. ⁵⁶⁶»

⁵⁶² Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.176

⁵⁶³ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.518

⁵⁶⁴ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.176

⁵⁶⁵ Matar, *iqtisaduna Al-Moyasar*, p .34-35

⁵⁶⁶ Al-Hassanain, « Les matières premières dans la Terre », traduction bénévole de l'ouvrage Muhammad Baqir Al-Sadr, URL :

Le minerai apparent, selon la norme jurisprudentielle est quelque chose bien précis : il s'agit selon Al-Sadr de « tout minerai dont la nature minérale est apparente, peu importe si pour parvenir à ses gisements dans les profondeurs de la terre l'homme a besoin de creuser et de déployer de grands efforts, ou si on peut le découvrir facilement et sans effort à la surface du sol. »

Il ajoute également une précision supplémentaire quant aux minerais cachés : « ils comprennent tout minerai nécessitant un travail et un développement pour mettre en évidence ses propriétés minérales, comme c'est le cas pour le fer et l'or. Car les mines de fer et d'or ne contiennent pas ces métaux tout faits et prêts à être exploités par l'homme dès qu'il parvient à leur gisement. Ces mines contiennent des matières minérales qui nécessitent de nombreux efforts et beaucoup de travail pour devenir du fer ou de l'or — au sens où l'entendent les marchands d'or et de fer. »

Ainsi, Al-Sadr apporte une précision complémentaire importante en redéfinissant ce que l'on entend par l'idée de minerai, en faisant une distinction entre les deux types, avec comme point de référence la nature de la matière et au degré de son développement naturel, « et non pas à l'endroit où elle se trouve, près de la surface du sol ou dans ses profondeurs. »

Quelles sont les dispositions islamiques relatives aux richesses minérales ? Selon Al Sadr, les minerais occupent une place particulière dans la richesse avant la production Al-Sadr dit que la présence de minerais sur le sol d'un individu donné n'est pas un motif suffisant, en termes de jurisprudence, pour que l'individu en question en ait la possession ⁵⁶⁷, « il faut donc travailler le sol pour en récolter les bénéfices, ce qui signifie extraire, mais aussi avoir le droit d'extraire ces ressources, ce qui demande un effort supplémentaire de compréhension de la propriété de ces « biens sous-terrains ».

Une précision complémentaire s'impose ici : en effet, en ce qui concerne les minerais apparents, tels que le sel et le pétrole, l'avis jurisprudentiel qui prévaut est qu'ils font partie des biens communs à tout le monde. L'Islam ne reconnaît en effet à personne, en ce qui les concerne, ni exclusivité, ni appropriation privée, car il les classe dans le cadre de la propriété publique et les soumet à ce principe. Il autorise les individus à obtenir

https://www.alhassanain.com/french/book/book/thought_and_Philosophy_and_gnosis_library/the_philosophy/notice_economie/009.html

⁵⁶⁷ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.177

seulement la part de ces richesses minérales dont ils ont besoin — sans se les réserver exclusivement, ni s'approprier leurs sources naturelles.

Il est également une autre précision plus importante : le minéral se travaille et cela est le cas des minerais cachés.

Al Sadr énonce justement pour expliquer cette question que les minerais enfouis près de la surface de la Terre sont assimilés aux minerais apparents, « l'Islam n'autorise donc pas l'appropriation à titre privé de minerais proches de la surface de la Terre, alors qu'ils se trouvent sur place. Il autorise seulement l'individu à en posséder la quantité qu'il prend et acquiert, et encore à condition que cette quantité ne dépasse pas une limite raisonnable et ne devienne pas d'une importance telle que sa prise et son acquisition par l'individu constituent une cause de dommage social et de privation pour autrui, Les minerais cachés enfouis font eux aussi partie des biens communs publics, selon ce qui ressort apparemment dans les Écoles juridico-religieuses hanbalite et châfi'îte, et qu'il n'y a pas de différence, sur ce plan, entre ces minerais et les minerais apparents ou les minerais cachés non enfouis (proches de la surface du sol). », cela pour les minerais se situant sur des terres qui n'appartinennent à personne en particulier. Le jugement à ce sujet mérite autant de nuances que de conditions car dans le cas où le principe ne serait pas respecté, la personne auteure d'une injustice risque donc d'être sanctionnée ou tout du moins, va devoir rembourser l'indu acquis injustement.

L'appartenance de la terre à un individu ne peut résulter que de l'une des deux raisons suivantes : la mise en valeur, ou l'entrée de la terre dans le Dâr-ul-Islam à la suite de la conversion volontaire à l'Islam de ses habitants, puisque la conversion à l'Islam d'une personne, sur sa terre, la rend propriétaire de celle-ci. Or l'effet de chacune de ces deux raisons ne s'étend pas aux mines qui existent dans les profondeurs de la terre, mais concerne seulement la terre elle-même.⁵⁶⁸

En revanche, les métaux profonds suscitent un débat entre les jurisconsultes, certains les considérant comme « Anfâl », qu'on peut traduire en « butin », et sont donc une propriété de l'État tels que le Koleyni, Qomi, ou Mofid.

D'autres, comme Shafii, considèrent qu'il s'agit d'une propriété publique qui revient à tous les habitants. Quant à la réponse des juristes face aux problématiques de posséder à titre privé des mines d'or et de fer découvertes d'abord par forage, beaucoup ont répondu par

⁵⁶⁸ Matar, Iqtisaduna Al-Moyasar, p .35

l'affirmative, estimant que les forages étaient un type de revivification, mais imposent des restrictions à la propriété des terres.⁵⁶⁹

On peut tirer comme conclusions de la théorie de la distribution préproductive de Muhammad Baqir Al-Sadr, il y a deux aspects que l'on appelle l'aspect négatif et l'aspect positif :

- 1) L'aspect négatif indique l'absence de propriétés et droits privés élémentaires dans les propriétés et droits dans les richesses naturelles brutes sans travail. Ainsi, nul ne peut conserver pour lui-même une terre s'il ne la met pas en valeur, ni un minerai s'il ne le découvre, ni une source d'eau s'il ne la creuse pas, ni des animaux sauvages s'il ne les a pas chassés, ni aucune richesse sur la terre ou dans l'air à moins qu'il ne l'acquière par ses efforts.
- 2) L'aspect positif : L'aspect positif de la théorie est symétrique de son aspect négatif et le complète, car il considère que le travail est une base légitime pour l'acquisition de droits et de propriété personnels sur les richesses naturelles. Ainsi donc, le refus de tout droit préexistant, dissocié du travail, sur les richesses naturelles est l'aspect négatif de la théorie, et l'autorisation d'un droit personnel fondé sur le travail en est l'aspect positif symétrique.

La découverte d'une mine détectée est considérée comme prioritaire, mais une autre personne a également le droit d'exploiter la mine si elle est reliée par une autre route. Quant au forage de puits, il est en droit d'utiliser cette eau dans la mesure où elle en a besoin, et n'a pas le droit d'empêcher d'autres à utiliser l'eau en excédent de ses besoins. »⁵⁷⁰

Ce bref résumé permet de résumer les schémas de répartition d'Al-Sadr dans la phase préproductive. Le travail est une source principale et chaque travail a un rôle et un niveau de vie dans le processus de vie, en prenant appui sur la revivification des terres mortes et des terres déjà cultivables pour illustrer la création d'emplois non disponibles et sur la base desquels ils sont créés entre le droit du travailleur sur la source naturelle et inversement, peut restreindre ces droits si l'occasion ne se présente pas.

⁵⁶⁹ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.178

⁵⁷⁰ Matar, Iqtisaduna Al-Moyasar, p .35

Le critère général de l'autorisation accordée au non-travailleur, ou de l'interdiction qui lui est faite d'utiliser le site naturel mis en valeur par le travailleur, et dans lequel celui-ci a créé l'occasion, d'est l'effet que pourrait avoir cette autorisation ou cette interdiction sur l'occasion créée par le travailleur grâce à la mise en valeur.⁵⁷¹

La théorie générale de la distribution de la pré-production deux principes essentiels dans ladite théorie :

1 — Le travailleur qui exploite une richesse naturelle brute possède le résultat de son travail, à savoir l'occasion générale d'utiliser cette richesse. Et, comme conséquence de la possession par le travailleur de cette occasion, celui-ci a un droit sur le bien lui-même, imposé par le fait de sa possession de l'occasion que son travail a produite, et son droit sur le bien est lié à la possession de cette occasion. Si l'occasion qu'il a créée s'efface et disparaît, son droit sur le bien s'éteint.

2 — Le fait d'exploiter toute richesse naturelle confère à l'individu exploitant un droit qui empêche les autres de lui arracher la richesse tant qu'il continue d'en bénéficier et d'y exercer un travail d'utilisation et d'exploitation, car nul autre n'a de priorité par rapport à lui sur cette richesse qu'il exploite pour qu'on puisse la lui arracher et l'accorder à cet autre.

C'est sur le premier principe que se fondent les statuts régissant les droits dans les opérations de mise en valeur et de chasse, et c'est sur le second principe que se fondent les statuts de la prise de possession des richesses mobilières dont l'occasion d'utilisation est offerte par la nature à l'homme.

Ainsi, la création d'une nouvelle occasion dans une richesse naturelle et l'utilisation continuelle d'une richesse qui porte en elle-même naturellement l'occasion de son utilisation sont les deux sources fondamentales du droit individuel dans les richesses naturelles.⁵⁷²

III — La théorie d'Al-Sadr sur la distribution : la théorie de la « distribution après production ».

Comme introduction de cette théorie, Muhammad Baqir Al-Sadr a élaboré des dispositions qui cadrent cette théorie, à savoir les dispositions de la législation islamique.

⁵⁷¹ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.178

⁵⁷² Al-Sadr, Muhammad Baqir Iqtisaduna, p.528

Ces dispositions sont fondées sur : les opinions des jurisconsultes de l'Islam. Parmi ces scientifiques, il y a Hilli (décédé en 1277) qui a déclaré que la sous-traitance était inacceptable, par exemple pour le ramassage du bois, où il va même à dire : « si on loue un agent pour le ramassage du bois, le contrat serait caduc et le locataire n'aurait pas le droit de posséder le bois collecté par l'agent. »

Dans les écrits de certains savants suivants l'Imam Shafii, la sous-traitance n'est pas valable pour des questions telles que la chasse, ramasser le bois ou la régénération des terres mortes, la capture d'eau. Abû Hanifa quant à lui (décédé en 767) a dit : « Un contrat établi par une entreprise n'est pas autorisé dans le cadre de travaux tels que la collecte de bois, car ce contrat n'est pas viable sans sous-traitance, et la sous-traitance dans ces cas est caduque et toute personne qui collecte ces matières en devient le propriétaire ». Ainsi que ce qu'a dit Abû Qudamah (décédé en 1223) dont Hilli établit un lien entre la sous-traitance et le salariat : « De même que le propriétaire ne possède pas ce que le sous-traitant a amassé pour le ramassage de bois, pêche, régénération de terres mortes, le locataire ne possède pas non plus les bénéfices du travail rémunéré dans la nature »⁵⁷³

Dans cette théorie, Al-Sadr indique qu'elle tente de déterminer les droits que les individus gagnent sur les richesses naturelles brutes en tant que forme de distribution et les droits qui découlent du travail. Sa recherche s'est orientée sur le rôle du travail dans ces richesses créées par le travail après production. Ce chevauchement a été considéré comme une nécessité de recherche avant et après la production, car il est impossible d'éviter les chevauchements d'activités.

Les ressources de production (terres, matières premières brutes et outils de production) qui ont été examinées dans la théorie de la distribution pré-production doivent être traitées de nouveau sous un autre angle, à savoir l'explication des règles juridiques régissant la distribution après production concernant les marchandises produites par l'homme avec la nature. Pour mieux comprendre ces problèmes, il discute les lois scientifiques et classiques de la doctrine capitaliste et socialiste, puis donne la position islamique face à ces problèmes.⁵⁷⁴

⁵⁷³ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.576

⁵⁷⁴ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.181

En principe, pour comprendre l'idée de distribution dans la théorie capitaliste, Ricardo énonce à ce propos : « Les produits de la terre, c'est-à-dire tout ce que l'on retire de sa surface par les efforts combinés du travail, des machines et des capitaux, sont partagés entre les trois classes suivantes de la communauté ; à savoir : les propriétaires fonciers, - les possesseurs des fonds ou des capitaux nécessaires pour la culture de la terre, - les travailleurs qui la cultivent. »

Quand à la répartition de ces différentes ressources, Al-Sadr propose aussi un principe : « Chacune de ces classes aura cependant, selon l'état de la civilisation, une part très-différente du produit total de la terre sous le nom de rente, de profits du capital et de salaires, et cette part dépendra, à chaque époque, de la fertilité des terres, de l'accroissement du capital et de la population, du talent, de l'habileté de cultivateurs, enfin des instruments employés dans l'agriculture. »⁵⁷⁵

Les salaires sont la part du travail humain ou du travailleur en tant qu'élément important dans l'opération de la production capitaliste. L'intérêt est la part du capital prêteur. Les bénéfices sont la part du capital participant effectivement à la production. Le revenu traduit la part de la nature, ou en termes plus spécialisés, la part de la terre.

Beaucoup de modifications formelles ont été apportées à ce mode capitaliste de distribution. Les bénéfices et les salaires ont été regroupés en une seule catégorie, parce qu'on estimait que les bénéfices sont, en réalité, une sorte de salaire d'un travail spécifique, à savoir le travail d'organisation que le promoteur effectue en préparant les différents éléments de la production, tels que le capital et la nature du travail, et en les faisant concorder, et en les organisant dans l'opération de la production.

D'un autre côté, la théorie moderne de la distribution a conféré au revenu un concept plus large dépassant les limites de la terre et découvrant de nombreuses sortes de revenus dans les différents domaines. De même, d'aucuns ont préféré considérer le capital dans une acception globale comprenant toutes les forces de la nature, y compris la terre.

C'est là où la vision capitaliste pêche par manque de considération sur les éléments de production. La redistribution des richesses n'est pas égale au niveau de participation à l'opération globale, ni même réellement basée sur un principe de proportionnalité. L'Islam met en avant le principe même du « producteur » comme propriétaire de la richesse produite. Les outils occupent une certaine place mais les moyens de production s'ils ne sont pas la propriété du producteur, ne peuvent lui permettre de légitimement

⁵⁷⁵ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.181

revendiquer la totale propriété de la richesse produite. Evidemment, le propriétaire des moyens de producteur disposera d'une part des richesses produites.

Comme l'énonce donc Al-Sadr : « le bien donné au propriétaire de la terre, de l'instrument ou de l'outil qui contribue aux travaux de la production, ne traduit pas la part de la terre, de l'instrument ou de l'outil eux-mêmes dans le produit, en tant qu'un des éléments de sa production, mais représente une récompense — pour le propriétaire des moyens — des services qu'il a rendus en permettant au travailleur-producteur d'utiliser ces moyens. ⁵⁷⁶

L'homme producteur s'acquitte d'une dette envers celui qui détient les moyens de production mais elle ne peut pas occuper une place aussi considérable que dans le capitalisme car ce serait contraire au principe même d'investissement par le travail : « La part des moyens matériels participant à l'opération de production revêt donc un caractère de récompense pour un service rendu, et traduit une dette contractée par l'homme producteur. Elle ne signifie pas une égalisation entre le moyen matériel et le travail humain, ni une association entre eux, à parts égales, dans la richesse produite ». ⁵⁷⁷

La raison de cette différence tient à la divergence entre les deux théories, capitaliste et islamique, dans la détermination de la place de l'homme et de son rôle dans l'opération de la production. Dans la vision capitaliste, le rôle de l'homme équivaut au rôle de l'instrument qui sert à la production, et non pas au but que la production poursuit ; il est donc placé au même rang que toutes les autres forces participant à la production : la nature, le capital, etc. C'est pourquoi l'homme producteur obtient sa part de la richesse naturelle en tant que participant à la production et serviteur de celle-ci. Par conséquent, la base théorique de répartition entre l'homme producteur et les moyens matériels qui participent avec lui à l'opération de la production devient la même.

En revanche, la place que la vision islamique assigne à l'homme se situe au niveau du but, et non pas de l'instrument. L'homme n'est pas au niveau des autres moyens matériels pour que la distribution de la richesse produite soit effectuée entre lui et ceux-ci d'une façon égale. Les moyens matériels sont considérés comme serviteurs de l'homme dans la réalisation de l'opération de production, car celle-ci est elle-même destinée à l'homme.

⁵⁷⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.601. Il ajoute également : « Mais si les moyens n'ont pour propriétaire que l'homme producteur, la récompense n'a plus de raison d'être, car dans un tel cas elle constituerait un don pour la nature et non pas pour un autre homme. »

⁵⁷⁷ Idem.

C'est pourquoi la part de l'homme producteur diffère de celle des moyens matériels dans le fondement théorique.

Si les moyens matériels sont la propriété d'un autre que le travailleur, et que cet autre propriétaire les met au service de la production, il a un droit sur l'homme producteur, celui d'être récompensé de son service. La récompense est ici une dette contractée par le producteur, lequel doit régler cette dette en contrepartie du service rendu ; cela ne signifie pas théoriquement une participation des moyens matériels dans la richesse produite.

Parmi les plus importants phénomènes que reflète cette différence essentielle entre les deux théories, islamique et capitaliste, figure la position des deux doctrines vis-à-vis de la production capitaliste dans les domaines de la richesse naturelle brute. En effet, le capitalisme doctrinal autorise le capital à exercer cette sorte de production.

En revanche, dans la théorie islamique de la distribution, il n'y a pas de place pour cette sorte de production, car le capital n'y obtient rien par l'emploi des salariés pour couper le bois et extraire les minerais et la fourniture des instruments nécessaires, étant donné que la théorie islamique fait de l'accomplissement du travail la condition de l'appropriation de la richesse naturelle, et accorde au seul travailleur le droit de s'approprier le bois qu'il coupe ou le minerai qu'il extrait. C'est de cette façon que l'Islam abolit la possession des richesses naturelles brutes par le travail payé, et fait disparaître le contrôle du capital sur ces richesses qu'il s'approprie dans le système capitaliste, par le simple fait de sa capacité à payer les salaires des ouvriers et à leur fournir les outils nécessaires, et le fait remplacer par le contrôle de l'homme sur les richesses naturelles.

La disparition de ce mode de production capitaliste dans le domaine des richesses naturelles brutes n'est pas un événement accidentel, ni un phénomène passager ou une différence secondaire entre la théorie islamique et la doctrine capitaliste, mais traduit d'une façon claire et sur une base théorique — comme nous l'avons vu — la contradiction polarisée entre eux, et l'originalité du contenu théorique de l'Économie islamique.⁵⁷⁸

Nous concluons que l'islam a ses propres dispositions, qui peuvent être limitées à trois principes : ⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.183

⁵⁷⁹ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.182

- 1- Le mandant n'a pas le droit de récolter le fruit du travail de son mandataire dans les richesses naturelles brutes. Cela signifie que la propriété résultant du travail appartient uniquement au travailleur.
- 2- Le contrat de louage est comme le contrat de mandat. Le mandant ne possède pas les richesses qu'obtient de la nature son mandataire et par ailleurs, le loueur ne possède pas les richesses naturelles qu'acquiert son salarié du simple fait qu'il lui a payé un salaire, car lesdites richesses ne peuvent être possédées que par le travail directement effectué.
- 3- Si l'individu producteur exploite les richesses grâce à des outils. L'homme producteur devient redevable au propriétaire de l'instrument d'une récompense pour le service qu'il lui a rendu dans l'opération de la production.

Il ressort de ce résumé que ces principes ont d'importantes conséquences dans le monde industrialisé. Le capitalisme permet au capital d'exercer cette forme de production. La théorie islamique ne fait pas place à ce type de production. Al-Sadr appuie la question du travail de façon à ce qu'aucun individu ne puisse se garantir un gain sans travail.

A – L'eau, en tant que ressource naturelle fondamentale et les autres ressources naturelles dérivées.

Les eaux naturelles sont de deux sortes, l'une constituée des "sources" découvertes qu'Allah a placées à la surface de la Terre pour l'homme, comme les mers, les fleuves et les sources naturelles. L'autre regroupe les sources enfouies dans les profondeurs du sol et dont l'utilisation par l'homme nécessite travail et efforts, l'exemple étant les eaux de puits creusés par l'homme pour y accéder.

Al-Mallat énonce trois types de catégories parmi les différents types de biens :

- 1) La première catégorie est considérée comme faisant partie des biens communs publics qui appartiennent à tous.
- 2) La seconde catégorie de sources naturelles d'eau est l'eau enfouie et cachée à l'intérieur du sol. Cette catégorie d'eau n'appartient en propre à quiconque qu'à partir du moment où il aura fourni un travail pour y parvenir, et creusé pour la découvrir.

Il s'agit d'une forme d'acquisition, mais il ne possède pas la source elle-même, qui se trouvait dans les profondeurs de la terre avant son travail. Pour cette raison, il doit offrir le surplus de l'eau aux autres, lorsqu'il aura satisfait son besoin. Il n'aura pas le droit de

leur demander de payer l'eau qu'ils ont bue ou fait boire à leurs animaux, car la matière reste parmi les biens communs publics.⁵⁸⁰

Muhammad Baqir Al-Sadr considère que le point de vue des États-Unis contribue à l'aggravation du problème économique puisque les ressources naturelles sur la surface et le sous-sol de la terre sont limités.

Hassan Matar³³⁵ dit : « Le capitalisme estime que le problème économique est dû au fait que les ressources naturelles sont limitées et qu'on ne peut étendre indéfiniment la surface et les ressources terrestres et assurer les besoins des humains alors qu'ils ne cessent de croître, rendant la nature incapable de satisfaire les besoins de tous les individus. La solution au problème est donc liée au développement de la production et l'exploitation des forces et des richesses de la nature, en encourageant au maximum la propriété individuelle. »⁵⁸¹

C'est ce qu'a montré une étude de la Banque mondiale de 2018 sur la croissance inégale des richesses mondiales entre les différents pays en fonction de leurs richesses naturelles, dans laquelle Karen Kemper, directeur du secteur des pratiques mondiales en matière d'environnement et de ressources naturelles de la Banque mondiale, a mis en valeur un paradoxe de l'actuelle croissance : « la valeur du capital naturel par habitant augmente normalement avec le revenu, ce qui est contraire à la sagesse traditionnelle selon laquelle le développement entraîne nécessairement l'épuisement des ressources naturelles. »

Valentin Katasonov, expert russe, qui a occupé des fonctions durant cinq ans et demi à la Banque mondiale, a évoqué dans un entretien télévisé la théorie des étapes de production dans le système capitaliste qui repose sur « les ressources naturelles, capital et main-d'œuvre. Si le conflit concerne le capital et les ressources naturelles, nous notons qu'il n'y a pas de conflit sur la main-d'œuvre, mais au contraire des tendances à réduire de moitié la main-d'œuvre, ce qui est assez terrifiant.

Pour cette raison, il doit offrir le surplus de l'eau aux autres, lorsqu'il aura satisfait son besoin, et il n'a pas le droit de leur demander de payer l'eau qu'ils ont bue ou fait boire à leurs animaux, car la matière reste parmi les biens communs publics. Celui qui la découvre y obtient, par son travail, un droit de priorité. Une fois ses besoins satisfaits, les autres peuvent l'utiliser.

⁵⁸⁰ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.185

⁵⁸¹ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.614

Par conséquent, l'individu ne peut pas interdire aux autres l'utilisation — dans des limites compatibles avec ses droits — de la source considérée comme une ressource naturelle. Car, selon cet avis, il ne possède pas la source, mais il a seulement un droit de priorité sur elle par suite de sa création de l'occasion qui lui a permis de l'utiliser. En conséquence, il doit laisser aux autres ce qui, dans la source, ne s'oppose pas à son droit de l'utiliser.⁵⁸²

Al-Sadr a ainsi établi et réglé de manière radicale une règle découlant des dispositions législatives concernant les richesses naturelles, en particulier celles qui sont sensibles et importantes. L'une de ces questions délicates concerne les puits de pétrole, où il a déclaré qu'il n'y avait pas de propriété privée sur les ressources naturelles et qu'elle demeure la propriété publique de l'État, avec interdiction de toute forme de monopole. Nous concluons donc que le secteur privé n'a pas le droit d'investir dans les puits de pétrole, seul l'État peut en tirer les bénéfices et utiliser les recettes pour les intérêts de la nation.⁵⁸³

B – Les autres ressources naturelles non aquatiques

Quant aux autres richesses naturelles, la législation chiite les considère comme étant des biens permis généraux (*mubâhât*) : il s'agit des richesses que les individus ne sont pas autorisés à utiliser ni à en posséder (*raqabah*). L'autorisation relative aux biens permis généraux est donc une autorisation d'appropriation et non pas une simple autorisation d'utilisation.

L'Islam a fondé la propriété privée des biens permis généraux sur toute forme de travail effectué en vue de leur acquisition. En effet, selon Al-Sadr : « le travail en vue de l'acquisition de l'oiseau est la chasse ; le travail en vue de l'acquisition du bois est son ramassage ;[...]. Ainsi, les richesses sont appropriées par l'accomplissement du travail nécessaire à leur acquisition. »⁵⁸⁴

L'explication éthique de la propriété justifie donc ces conceptions de la propriété, que tout musulman apprend habituellement de l'Islam, et auxquelles il s'adapte psychologiquement et spirituellement, et conformément auxquelles il détermine ses sentiments et ses activités.

⁵⁸² Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.617

⁵⁸³ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.185

⁵⁸⁴ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.179

La base de ces conceptions est le concept de la khilâfah dont nous avons parlé. En effet, le bien est à Allah, Qui est Le Vrai Propriétaire, et les gens sont Ses représentants sur la terre, et Ses secrétaires auprès d'elle et de ce qu'elle renferme de biens et de richesses :

« Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : Je vais établir sur la terre un vicaire (khalifât) »

(Coran 2/30).

La khilâfah appartient à l'origine à toute la Communauté, car elle se traduit pratiquement par la création par Allah des richesses de l'univers et leur mise à la disposition de l'homme. L'homme est pris ici au sens général, qui comprend tous les individus.

Les formes de la propriété, y compris la propriété et les droits privés, sont des modalités qui permettent à la Communauté, en les suivant, d'accomplir sa mission de construire et d'exploiter l'univers.

Et étant donné que la khilâfah appartient à l'origine à la Communauté, et que la propriété privée est un moyen par lequel la Communauté accomplit les buts et la mission de cette khilâfah, le lien de la Communauté avec le bien et sa responsabilité envers lui ne disparaissent pas du simple fait que l'individu en aurait pris possession.

PARTIE IV :

La thèse de la banque sans intérêt en Islam

Muhammad Baqir Al-Sadr a assuré dans sa théorie de la banque sans intérêt que la législation islamique s'inscrit dans l'évolution temporelle des différentes époques. Al-Sadr a planifié ces banques indépendamment des autres aspects de la société, à savoir la réalité qu'il considère corrompue, le cadre social non islamique et les institutions usuraires.⁵⁸⁵

Dans son ouvrage, la banque sans intérêt en Islam, Al-Sadr détaille avec une précision certaine les tentants et aboutissants d'une banque sans intérêt authentique, et dans laquelle le riba est totalement absents à tout niveau des transactions. Il s'agira de comprendre le rôle d'une telle banque mais églement les caracteristiques d'une telle institution. Il faudra enfin en définir les enjeux dans un monde en constante évolution

I. Muhammad Baqir Al-Sadr et le système bancaire

Les écrits de Muhammad Baqir Al-Sadr dans le domaine l'économie et du secteur bancaire ont une importance capitale dans le monde musulman. A ce titre, il apparaît capital de réhabiliter les lois islamiques de gouvernance et d'économie fondées sur les concepts théistes exclusifs révélés au prophète Mahomet et dans laquelle se retrouve finalement une réponse pertinente à l'idée d'une institution bancaire vertueuse.

Tout d'abord, Al-Sadr fait de la fondation de l'État et la mise en place d'un système de gouvernement défiant les régimes économiques en place pendant cette période, comme bases pour établir un régime islamique prouvant qu'une doctrine économique islamique est une expérience viable. Il a alors à ce moment présenté sa théorie du secteur bancaire connue sous le nom de « Théorie de la banque sans intérêt ».

⁵⁸⁵ Al-Sadr, Al-Banq Al La Rabawi, p.11

Bien que cette théorie ait été élaborée dans un contexte non islamique, elle est néanmoins considérée comme un élément central de la renaissance de la jurisprudence islamique au Moyen-Orient.⁵⁸⁶

On trouve parmi les dispositions islamiques les plus importantes sur lesquelles les banques islamiques ont été créées : en tout premier lieu l'abandon du *riba* et l'intégration d'une institution dans la construction d'un cadre économique et sociale vertueux, par exemple, par l'instauration d'un système de prêt sans intérêt.

Plusieurs problématiques importantes doivent être posées ici pour comprendre le sens qu'accorde Al-Sadr à sa théorie de banque sans intérêt :

- 1) Quelles sont les portées politiques et économiques de l'application des banques sans intérêt et des banques à intérêt ?
- 2) Dans quelle mesure la thèse d'Al-Sadr a-t-elle été appliquée dans les États qui ont adopté ce système ?
- 3) À ce jour, les banques islamiques sont-elles fondées sur le système de *mudarâba* (commandite) prôné par Al-Sadr ?

A. Les principes fondateurs de la pensée d'Al-Sadr sur la banque sans intérêt ⁵⁸⁷

La Banque dite « sans intérêt » peut être définie comme une institution financière doctrinale qui, pour ses activités, s'appuie sur la doctrine islamique. Cette banque a en outre pour objectif de participer à l'effort économique en participant, par un investissement vertueux au développement économique.

Elle est également définie comme institution financière qui s'acquitte de ses obligations et qui ne pratique pas l'usure. ⁵⁸⁸

الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس

⁵⁸⁶ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.149

⁵⁸⁷ L'intérêt est une opération de crédit avec demande d'une somme en plus : elle est interdite dans la législation islamique

⁵⁸⁸ Abou Hamad, Reda Saheb, *Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Muhamad Baqir Al-Sadr FI al-Masaref Al-Islamia wa Waqi'aha Al-Fi'li*, Groupe de chercheurs, p.90, Édition al-Ma'aref, Beyrouth, 2007

*« Ceux qui mangent [pratiquent] de l'intérêt usuraire ne se tiennent (au jour du Jugement dernier) que comme se tient celui que le toucher de Satan a bouleversé. »*⁵⁸⁹

Les répercussions du système économique capitaliste la thèse de la Banque sans intérêt
590

J'aimerais signaler, à l'occasion de ce projet de banque sans intérêt (BSI), un point essentiel concernant cette démarche.

Se lon Al-Sadr, il nous faut fondamentalement distinguer entre deux approches :⁵⁹¹

- a) L'approche de celui qui veut planifier une BSI dans le cadre d'une planification à l'occasion de laquelle la gouvernance de toutes les questions sociales se trouverait aux mains d'un gouvernement islamique. Dans ce cas, le projet de banque ne formerait qu'un fragment parcellaire de la planification complète de l'Islam pour la société.
- b) L'approche de celui qui veut planifier la création d'une BSI indépendamment des autres aspects de la société, en supposant la perpétuation d'une réalité dévoyée, sans prêter attention au cadre islamique recommandé pour la société, et la continuation de l'activité d'institutions usuraires, bancaires ou pas, de sorte que le système capitaliste se propage dans la lettre et l'esprit au sein de la vie économique et intellectuelle et au niveau du comportement des gens.⁵⁹²

Cette dichotomie est naturelle puisqu'elle repose d'une part sur une banque sous contrôle total de l'Etat et avec un rôle peu substantiel et la seconde lui donne finalement un rôle considérable dans de nombreux aspects. Dans tous les cas, son objectif est conditionné à ceux qui se retrouvent dans les lois islamiques et seul le respect de ce principe en conditionne le succès manifeste et total.

Il reste à énoncer que selon al-Sadr, la seconde approche amène l'interdiction de l'intérêt comme s'appliquant à une banque particulière sans toucher au reste des institutions financières. C'est donc une application parcellaire.

Pour ce qui est de l'application de ces banques, « l'engagement de ces banques dans les pays islamiques pour appliquer certains concepts et fondements théoriques de la thèse

⁵⁸⁹ Sourate Al-Baqara, verset 275

⁵⁹⁰ C'est une thèse pour compenser les intérêts dans le système bancaire et financier à la lumière de la législation islamique

⁵⁹¹ Al-Sadr, Al-Banq Al La Rabawi, p.18

⁵⁹² Idem, p.18

d'Al-Sadr [...] les a poussés à étudier cette thèse, en trouver les failles et y trouver des solutions. »⁵⁹³

1- La politique de la thèse proposée.

Nous adoptons ici la seconde approche puisque la réalité sur le terrain est supposée rester la même du point de vue économique, social, intellectuel et politique. Et notre proposition serait différente si nous avions adopté la première approche.

L'esprit de la seconde approche nous impose de rechercher une solution jurisprudentielle raisonnable pour la BSI, ce qui implique que ce projet contienne trois éléments :⁵⁹⁴

- Premièrement, le projet de BSI ne doit pas transgresser la loi islamique.
- Deuxièmement, la banque doit être capable d'évoluer avantageusement au sein d'une réalité délétère vécue sur le terrain, c'est-à-dire sans provoquer de complication et de sévères contradictions avec le système composé d'institutions financières capitalistes usuraires ainsi qu'avec leur environnement social général à un niveau entravant leur activité commerciale.

Nous disons cela en instance, car cette contradiction sévère ne causerait aucun danger à la BSI si la première approche nous était autorisée. Nous supprimerions, dans ce cas, l'ensemble des institutions usuraires en éradiquant ses racines économiques, sociales et intellectuelles. Nous comprenons dès lors que la difficulté de notre initiative ne réside pas dans le fait d'exposer un modèle islamique de BSI, mais dans l'hypothèse d'une concertation avec une réalité délétère posée par l'existence d'institutions usuraires variées.

- Troisièmement, le succès de ce modèle de BSI ne consiste pas uniquement à engranger du profit à l'instar d'une société commerciale en quête d'excédents, mais surtout dans le fait de véritablement :
 - a) Assurer le rôle actuel d'une banque au niveau de la collection de capitaux oisifs afin de les allouer efficacement entre les investisseurs potentiels,
 - b) Faciliter la création d'emplois pour les travailleurs les plus compétents,
 - c) Financer les secteurs commerciaux et industriels demandeurs de capitaux,
 - d) Multiplier les moyens monétaires de paiement interchangeables,

⁵⁹³ Abou Hamad, Reda Saheb, *Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waqi'aha Al-Fi'li*, p.724 Université de Kufa, Édition Al-Ma'aref, 2010

⁵⁹⁴ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, p.18

- e) Participer au développement des échanges et des activités économiques grâce aux paiements par chèques et autres.

De plus, en tant qu'institution financière sensible d'un pays en développement, la banque doit jouer un rôle constructif dans le financement de l'économie nationale et contribuer efficacement à l'amélioration du tissu industriel du pays en le faisant progresser de l'avant.

2- Quelles sont les difficultés auxquelles se heurtent les banques islamiques non usuraires ?

La banque islamique fait figure d'alternative depuis le début, puis au cours du processus, et même aujourd'hui — malgré ses succès remarquables.

Ce type de banque a encouragé les plus grands établissements bancaires et les plus grandes banques à ouvrir des guichets pour présenter des services financiers islamiques — à des obstacles et des difficultés considérables.⁵⁹⁵

La finance islamique s'est construite sur ce succès et depuis lors, de très nombreux établissements financiers disposent aujourd'hui de leur propre secteur de finance islamique.

Néanmoins, un certain nombre de problèmes se sont naturellement incrustés dans ce système ; et parmi ces problèmes, on compte : ⁵⁹⁶

- 1^{er} Les problèmes de jurisprudence des formules proposées
- 2^e Les défis sociaux et intellectuels posés par la pensée laïque et les systèmes financiers capitalistes imposés au monde islamique
- 3^e Les problèmes de contrôle que les organismes de réglementation et les banques centrales ont imposés aux banques islamiques en raison de leur mentalité capitaliste.
- 4^e Les problèmes juridiques qui entravent cette marche, tels que l'absence d'un cadre juridique unique permettant d'interpréter certaines des dispositions des contrats.

M. Al-Taskhiri donne un résumé de cette thèse d'Al-Sadr où la banque doit présenter les spécificités suivantes :

- Primo, ne pas contrarier les dispositions de la loi islamique

⁵⁹⁵ Al-Taskhiri, Muhammad Ali, Édition Al-Majami' Al-Fekhya, p.14

⁵⁹⁶ Al-Taskhiri, Muhammad Ali, Édition Al-Majami' Al-Fekhya, p.18

- Secundo, être capable d'exercer une activité profitable dans le cadre d'un environnement donné en tant qu'institution commerciale lucrative
- Tertio, pouvoir assumer avantageusement le rôle de banque exigé par la vie économique, industrielle et commerciale, conformément aux exigences imposées dans une économie en voie de développement.

Premièrement, l'accent mis sur le facteur travail dans les activités bancaires en tant que source de revenus et à l'inverse un contingentement des revenus tirés uniquement du capital. Cela provient des éléments que l'on a mis en exergue précédemment, à savoir les principes fondamentaux qui doivent baser l'ensemble de l'économie d'un pays authentiquement « islamique ».

Il faut justmeent comparer les activités de la banque non-usuraire ou sans intérêt (BNU/BSI) aux activités d'une banque usuraire (BU) : comme le souligne et le définit Al-Sadr : « alors que la banque usuraire (BU) exerce son activité, comme personne juridique capitaliste, en se focalisant sur les revenus tirés du capital, la BSI s'appuie davantage sur les revenus tirés de son attribut d'acteur économique. ⁵⁹⁷»

Selon Al-Sadr, l'accent est mis sur la préservation du rôle d'intermédiation joué par la banque entre déposants et investisseurs-entrepreneurs et du cadre juridique propre à l'incarner en y impliquant ces derniers.

La BSI doit pouvoir initier le changement au sein de la structure du système bancaire international.

Elle a pour objet de faire « respecter les dispositions de la loi islamique et les limites posées par Dieu le Très Haut »⁵⁹⁸ : il s'agit là d'expurger les faillites d'un système usuraire dans lequel la banque islamique joue le rôle de « vaccin » dans un idéal de créer une société vertueuse en mettant l'accent sur les valeurs du travail, du besoin et à l'investissement dans le travail.

Elles doivent aussi être les vectrices des valeurs islamiques proprement dites et représenter un modèle de vertu, commandées par des préceptes d'une Révélation céleste. En cela elles ont un devoir, une mission : offrir un modèle alternatif de système bancaire aux Etats qui, rongés par l'intérêt usuraire, tombent dans les crises à répétition, sans jamais changer de système.

⁵⁹⁷ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, ... *idem*

⁵⁹⁸ *Idem*.

C'est en cela que pour Al-Sadr la « BSI représente donc une alternative totale au système contemporain mondial, avec un système bancaire cloisonné et fonctionnant par l'échange purement scripturale et par l'achat et la vente de produits financiers hautement et purement spéculatifs.⁵⁹⁹ ». Ce système apparaît en cela révolutionnaire et doit pouvoir en quelque sorte échapper au principe même de l'usure qui corrompt l'idée même de valeur.

C'est la raison pour laquelle, selon Al-Sadr : « Il leur faut donc adoucir leur nature commerciale par un esprit missionnaire et des motifs religieux, qui les rappellent sans cesse à l'idée que leur profession n'est pas qu'une activité lucrative, mais qu'il s'agit en plus de cela, et non en lieu et place, d'une sorte de guerre sainte en vue de supporter les obstacles placés au travers du message, ainsi qu'un préparatif pour l'émancipation de la Oumma de l'incroyance et de son système. Or toute guerre sainte suppose sacrifice et impose au combattant abnégation et dévouement⁶⁰⁰. »

Ainsi, alors que la BSI s'abstient du prêt à intérêt à destination de personnes physiques et juridiques, elle peut très bien capter l'intérêt tiré du dépôt qu'elle aurait placé dans des banques détenues par des non-musulmans ou dans les banques de gouvernements n'appliquant pas l'Islam.

Et la vraie justification pour cela est que la situation actuelle, résultant de l'activité de ces banques, est responsable du trouble connu par la BSI pour mettre en œuvre son système non usuraire.⁶⁰¹

B – La politique des banques non usuraires ⁶⁰²

De prime abord, la *summa divisio* que dégage al-Sadr, dans la BSI et dans les contributions plus courtes qu'il a offertes l'année du triomphe de la Révolution islamique en Iran, demeure correcte. Cette *summa divisio*, al-Sadr l'a anticipée dès les premières pages de la BSI, lorsqu'il a fait la différence entre :

⁵⁹⁹ idem

⁶⁰⁰ Idem.

⁶⁰¹ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.224

⁶⁰² Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, p.10

- Un État où le système bancaire est entièrement islamique, avec une absence TOTALE d'intérêts (il faut insister sur ce principe, l'Islam n'admettant aucune l'idée d'intérêt – *riba* - dans des tansactions),
- Un Etat où la banque islamique est en concurrence ouverte avec les banques capitalistes traditionnelles, et dans ce cas il faut réfléchir au système concurrentiel dans lequel elle peut s'insérer.

C'était donc en 1969. Les petits essais qui ont suivi en 1978 — 1979 traitent rapidement du premier cas, projeté sur un Iran encore balbutiant dans sa Révolution, mais Al-Sadr est mort trop tôt pour développer cet aspect de son travail. Il est donc deux environnements pour une BSI.

Si Al-Sadr reconnaît qu'une dose réaliste est nécessaire et qu'une banque islamique ne peut pas éviter de traiter avec les banques traditionnelles sur la base d'intérêts fixes, il énonce néanmoins que ceci a beau être profondément enraciné dans l'islam du point de vue historique et économique, mais aussi sur le plan de la jurisprudence, ce systyème est perversi et n'est donc pas acceptable.

En effet, selon Al-Sadr : « Il s'agit là d'une violation de la méthode de recherche des sources premièrement, et de la manière dont les fonds sont utilisés, car c'est une méthode de financement, alors que la banque usuraire considère la source et les devises en tant que partie de la spéculation.

De cette façon, nous savons que la relation pratiquée par la banque avec les déposants d'un côté et avec les investisseurs de l'autre, si l'on considère sa nature économique, est une relation d'intermédiation entre capital et travail.⁶⁰³ » Il faut donc trouver avec précision comment comprendre la nature et l'aspect économique de la banque sans intérêt en accord avec un cadre juridique pertinent.

Mais si l'on prend en considération sa nature juridique, c'est-à-dire le cadre juridique régissant cette relation au sein de la société capitaliste, nous voyons que la loi l'a répartie en deux relations juridiques indépendantes :

- la relation de la banque avec les déposants en tant que créanciers et débitrice,
- la relation de la banque avec les entrepreneurs-investisseurs qui s'adressent à la banque pour obtenir les montants nécessaires de liquidité.

⁶⁰³ Idem.

La banque occupe une place centrale dans les échanges. Notamment, entre déposants et investisseurs, elle est devenue à part entière partie aux deux relations juridiques : elle est donc une forme d'arbitre entre le déposant et l'investisseur.

« En conséquence de quoi toute relation juridique entre capital et travail — entre déposants et investisseurs — a disparu et les titulaires de dépôt n'ont plus de relation contractuelle avec les investisseurs, mais avec la banque selon un schéma créancier-débiteur. De même, les investisseurs ne sont plus liés qu'à la banque elle-même selon ce même schéma créancier-débiteur » selon Al-Sadr ce qui en fait une alternative à la notion même de banque telle qu'on l'entend en Occident et qui s'est généralisée (sous la forme d'une dichotomie notamment entre les banques de dépôts et les banques d'investissement, deux acteurs aujourd'hui de l'intérêt usuraire).

Or, ce cadre est difficile à définir autrement que par un contrat et surtout de manière précise car la concurrence tient surtout sur l'aspect des finances qui sont mobilisables dans le cadre d'investissements.

C — Les banques islamiques face aux problématiques de la finance usuraire contemporaine : le système de dépôt.

Sur le plan économique, il s'ensuit que la banque doit être fondée sur son rôle d'intermédiaire entre les déposants et les investisseurs : d'un point de vue juridique, les opérations de la banque se composent généralement de deux relations distinctes : c'est un débiteur pour les déposants et le créancier.

C'est pourquoi la banque traditionnelle ne fonctionne pas juridiquement en tant qu'intermédiaire, mais en tant qu'acteur principal dans les transactions et contrats. Ainsi, le lien est rompu entre le groupe des dépôts bancaires constitués de capital et de dépôts, d'une part, et les prêts commerciaux, d'autre part.⁶⁰⁴

Et la banque paie un intérêt aux déposants, en tant que leur débitrice, s'il ne s'agit pas d'un dépôt à vue et reçoit un intérêt plus élevé des investisseurs. C'est ainsi que les systèmes de dépôts et de crédit se trouvent liés par l'intérêt interdit en Islam.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.224

⁶⁰⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, p.30

À la place de la spéculation nécessaire dans les banques traditionnelles qui ignorent le rôle économique de la banque en tant qu'intermédiaire, et qui rompent les relations entre dépôts et prêts, la banque islamique crée une convergence des ressources de la banque « capital + dépôts » et de ses investissements dans les prêts et classe les dépôts (soit fixe, soit courant).

Al-Sadr fait référence à une troisième section de dépôts, ce sont les dépôts d'épargne détenus par les fournisseurs de la banque. La théorie fait dans un premier temps de la banque un intermédiaire pour les dépôts et les prêts à long terme.⁶⁰⁶

Dans les deux cas, il s'agit-là d'encourager les investissements, par les dépôts et des prêts à long terme, par un investissement vertueux qui permette autant à la banque qu'à l'investisseur de prendre en charge le risque.

II. La banque non-usuraire : grands principes et fonctionnements d'une banque vertueuse.

Il est important dans cette partie de comprendre le rôle des différents acteurs de la banque non-usuraire (A), en identifiant notamment les droits de la banque entre les parties du contrat (déposants et spéculateurs) (B) et enfin, la manière dont ce type de banque peut gérer les bénéfices (C).

A – La banque non usuraire : le rôle des déposants et des investisseurs

C'est dans cette relation qu'intervient le concept de *mudaraba*⁶⁰⁷ selon la jurisprudence islamique, qui diffère du sens que lui en donne la terminologie économique actuelle. Il s'agit, selon la jurisprudence islamique, d'un contrat spécifique, formé entre l'investisseur bailleur de fonds (*mudarib*) et l'agent entrepreneur-gestionnaire (*'amel*), en vue de la création d'un commerce grâce à l'apport en capital du premier et au travail fourni par le second.

⁶⁰⁶ Dépôts fixes dans la banque islamique : C'est l'argent que ses propriétaires déposent pour une longue durée afin d'en tirer des revenus.

Dépôts courants à la banque islamique : l'argent déposé par ses propriétaires afin de l'entreposer et de le rendre disponible pour le retirer en cas de besoin.

⁶⁰⁷ La *mudaraba* dans la jurisprudence islamique est un contrat spécial entre le propriétaire du capital et l'ouvrier dans lequel ils s'engagent à établir un projet productif dont le capital proviendra du premier acteur et le travail du second, et ils précisent la part de chacun d'eux dans le profit.

Les associés déterminent la part de profit revenant à chacun d'entre eux au cas où le projet s'avère être profitable. Si le projet est infructueux, sans connaître ni gain ni perte de capital, le capital apporté par le bailleur de fonds lui revient, alors que rien n'échoit à l'agent gestionnaire. Enfin, c'est au bailleur de fonds de supporter une éventuelle perte de capital, en tout ou partie, subie par le projet.

Selon Al-Sadr, « il n'est pas autorisé de rendre l'agent responsable et garant de la destruction de capital sauf à transformer le contrat de commandite en contrat de prêt par le bailleur de fonds, auquel cas ce dernier ne pourrait en aucun cas prétendre à quelque profit que ce soit. Il s'agit là de la description générale de la commandite selon la jurisprudence islamique » : cela prend finalement la forme d'un prêt, ce qui ne permet en aucun cas un profit issu du prêt, auquel cas il s'agirait d'un intérêt déguisé, ce qui est aussi un élément à bannir.

Afin d'établir la relation juridique de la BSI avec les dépôts à terme sur la base de la commandite (*mudaraba*), il nous faut en imaginer les associés, la nature des conditions, des responsabilités et des droits de chacun d'entre eux.

Il y a trois types de membres participant à la commandite :

- le déposant en sa qualité de bailleur de fonds que nous appellerons « commanditaire » (*mudarib*),
- l'entrepreneur en sa qualité d'agent commandité que nous appellerons « agent gestionnaire » (*'amel* ou *mudarab*),
- la banque en sa qualité d'intermédiaire entre les deux parties et de mandataire du bailleur de fonds pour la coordination avec l'agent gestionnaire commandité.⁶⁰⁸

La banque, selon Al-Sadr, conditionne sa représentation - c'est - à - dire le déposant — afin d'investir son dépôt sous forme de commandite, à ce qui suit :⁶⁰⁹

- Engagement légal du déposant à laisser le montant déposé disponible auprès de la banque pour une durée d'au moins six mois ; et s'il refusait de le faire, il ne lui serait plus permis de participer au contrat de commandite et la banque refuserait d'en être le mandataire dans ce cas précis.
- Volonté de contracter et accord du déposant avec la méthode et les modalités de commandite proposée par la banque.

⁶⁰⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, p.23

⁶⁰⁹ Abou Hamad, Reda Saheb, *Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waq'aha Al-Fi'li*, p.730

– Ouverture d'un compte courant par le déposant à terme auprès de la même banque ; cette condition est modifiable selon les circonstances de l'investissement et le besoin de la banque en dépôts ; cette condition peut être retirée pour encourager la captation de nouveaux déposants en cas de besoin en dépôts à terme pour financer la commandite.⁶¹⁰

S'il n'y a pas transfert de droit de propriété au profit de la banque à titre de prêt, comme c'est le cas de la BU, les dépôts ne restent pas « passifs » puisque la banque les utilise avec l'autorisation de leur titulaire dans la procédure jurisprudentielle qui fait de l'ensemble des dépôts un titre collectif appartenant à l'ensemble des déposants⁶¹¹. Ce système permet de financer efficacement l'investissement la banque ayant « mutualisé » en quelque sorte (et selon des conditions énoncées) l'ensemble des dépôts.

- a) La garantie du dépôt bancaire accordée à son titulaire par les banques usuraires en tant que prêt.

Tout d'abord, ce qui n'est pas permis, selon Baqir Al-Sadr, c'est que l'agent garantisse le capital alors que nous supposons ici que c'est la banque qui se porte garante de l'argent déposé par les titulaires de dépôt. D'ailleurs, l'argent en lui-même ne fait donc pas figure d'élément garantissant lui-même ce qui porterait à faire croire que l'on pourrait créer de l'argent pour rembourser les titulaires des dépôts.

Or la banque ne s'immisce pas dans l'opération de commandite en qualité d'agent — ce qui serait interdit — mais en qualité d'intermédiaire entre l'agent et le capital. On ne peut donc pas préserver la garantie du dépôt bancaire par principe.

Comme l'énonce Al-Sadr de manière cohérente avec sa pensée : « il s'agit donc d'une tierce partie qui peut garantir gratuitement le capital du bailleur de fonds. En s'astreignant à garantir juridiquement ce dépôt, la banque assure au déposant le premier élément de motivation pour déposer son argent à la banque. ». Une tierce personne agira puisqu'il ne peut y avoir immixtion de la banque dans cet échange.

⁶¹⁰ Al-Sadr Muhammad Baqir, *La banque sans intérêt en Islam*, traduit par Julien Pélissier, éditions Karthala et IRMC, Paris, 2017, 215p.

⁶¹¹ Idem, 215p.

Le second élément de motivation consiste dans le paiement régulier qu'exigent les déposants de la BU à titre d'intérêt, auquel nous substituons, dans le cas de la BSI, le règlement aux déposants d'un pourcentage déterminé et prélevé sur le profit réalisé. Selon le contrat de commandite, il revient aux bailleurs de fonds la finançant un pourcentage du profit déterminé contractuellement de commun accord avec l'agent-gestionnaire industriel et commercial, selon Al-Sadr.

Le pourcentage de profit versé aux déposants ne soit pas moindre que l'intérêt exigé par le déposant de la BU, car dans le cas contraire, les déposants s'abstiendraient de déposer leur argent auprès de cette banque pour lui préférer les banques usuraires payant intérêt.

C'est pourquoi Al-Sadr suggère de donner d'emblée une approximation en pourcentage du rapport du profit sur le capital investi en accord avec l'environnement commercial des projets, afin de donner une prévision chiffrée de rentabilité qui ne soit pas inférieure au taux d'intérêt appliqué aux dépôts dans les banques usuraires.

Il faut néanmoins conserver la possibilité pour le déposant de retirer son dépôt, ce qui est évident, tout en conservant à l'idée que le dépôt puisse servir à des projets divers dans le cadre d'un réinvestissement vertueux. Il faut donc que la BDI puisse convenir d'un délai suffisant pour permettre l'assurance du dépôt et la résiliation du contrat de commandite.

B – L'équilibre des droits de la banque entre les parties du contrat (déposants et spéculateurs)

Le second membre de la commandite est la banque, laquelle n'est pas un membre essentiel du contrat de commandite puisqu'elle n'est ni propriétaire du capital (commanditaire), ni entrepreneur-gestionnaire (agent commandité).

La banque est un intermédiaire : elle occupe plus ou moins le rôle de collecte des capitaux des déposants. Cette pratique et ce « statut » en quelque sorte permet aux rentrepreneurs de négocier avec elle les modalités d'investissements.

Ce statut d'intermédiaire est d'ailleurs un signe de confiance dans lequel, selon al-Sadr, est contenu un service puisqu'au final, la banque intermédiaire peut demander une rétribution vis-à-vis de ce service : c'est cette rémunération du service que l'on retrouve dans le contrat de rétribution (*ju'ala*).⁶¹²

La commission réclamée par la banque comme rémunération de son travail et de son intermédiation se reflète par une rémunération fixe sur le travail que l'on peut supposer égale à la différence de taux entre le taux d'intérêt rémunérant les déposants de la banque et le taux d'intérêt exigé par elle, et présentée par elle comme la prime de taux née du surplus de quote-part de profit du déposant par rapport au coût de l'intérêt du dépôt. Pour être plus clair, le taux d'intérêt fait office de rémunération.

Et ce montant, indépendamment de la façon de le présenter, représente le rendement approximatif usuraire des BU, correspondant au différentiel du taux d'intérêt payé au déposant avec celui exigé lors de l'avance des dépôts aux entrepreneurs.⁶¹³ Ce principe usuraire doit donc être éliminé et remplacé par une forme de rémunération du service bancaire dénué d'intérêt usuraire.

Le troisième membre du contrat de commandite est l'entrepreneur, qui joue le rôle d'agent, et avec lequel la banque, en tant que mandataire des déposants, négocie les modalités du contrat.

L'agent entrepreneur, selon le contrat de commandite, est considéré comme le détenteur absolu du profit après défalcation des droits de la banque et du déposant, de la même façon que l'emprunteur à la BU est considéré comme le détenteur absolu du profit après déduction de l'intérêt exigé par la banque. Aussi le motif qui pousse l'entrepreneur à s'accorder avec la BSI pour emprunter sur le mode de la commandite est-il similaire au motif qui le pousse à s'accorder avec la BU pour emprunter sur le mode du crédit, à savoir : faire du profit ?

Il faut donc que la rémunération ne soit pas « l'intérêt payé par l'entrepreneur-emprunteur à la BU » mais elle doit néanmoins être équivalente à l'ensemble de ce que paie l'agent commandité à la BSI, composé de la rémunération fixe à destination de la banque et du pourcentage de profit destiné au déposant.

⁶¹² Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.52

⁶¹³ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.42

Toutefois, il revient de plus à la BSI une part du profit réalisé par la commandite à hauteur du différentiel de revenu entre capital garanti et capital exposé au risque du principal, comme dit précédemment. L'agent commandité paie ce supplément en contrepartie de la garantie accordée par la banque du principal de son capital et de la prise en charge d'une perte éventuelle : cela signifie que la BSI compensera toute perte de capital fourni par les dépôts à terme et investi dans la commandite concernée.⁶¹⁴

En outre, selon Al-Sadr, le suivi de la situation du projet détermine l'effet de la garantie qui engage la banque à garantir le montant du dépôt. Toute perte de capital de projet contraint la banque à en supporter les conséquences à la place du déposant.

Cela signifie que les résultats du projet, en termes de pertes et profits, ont un impact déterminant sur la situation de la banque et de ses déposants.

C'est pourquoi la banque veille assidument à ne pas constituer une commandite avant de précisément connaître la nature de l'activité financée par l'investissement, en étudiant tous ses aspects, ses perspectives de profit et de succès et en donnant une estimation chiffrée de profit. Elle veille aussi à n'associer à la commandite que des candidats dont elle se sera assuré l'expertise et la capacité d'exercer l'activité financée.

En revanche, cela n'empêche pas l'entrepreneur-gestionnaire de dissimuler le profit ou de déclarer une fausse perte afin d'en faire supporter les conséquences à la banque et de se soustraire au devoir de régler les honoraires d'intermédiation et les droits du bailleur de fonds-commanditaire (déposant).⁶¹⁵

Pour trouver une réponse à cette problématique, Al Sadr propose que les gages pris sur l'entrepreneur-gestionnaire par la BSI pour se prémunir contre ce genre de fraude peuvent se résumer dans ce qui suit : ⁶¹⁶

- S'assurer en amont de l'intégrité morale de l'agent-entrepreneur comme cela a été dit lors des conditions à remplir par l'entrepreneur de la commandite. La banque peut créer une agence spécialisée se consacrant à un travail de collecte d'informations et de recherches à cet égard.
- Que la banque ait une connaissance suffisante — comme évoqué précédemment dans les conditions — des frontières de l'activité financée et du type de transactions effectuées, ce qui lui permettra d'analyser les conditions du projet et les probabilités de profit et de succès. Pareilles informations l'aideront à découvrir la conduite réelle du projet et une éventuelle fraude de la part de l'entrepreneur.

⁶¹⁴ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.57

⁶¹⁵ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.229

⁶¹⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, p.60

– Que la banque oblige l'entrepreneur à lui fournir toutes les informations disponibles sur les prix, leurs variations ainsi que les prix de vente inférieurs aux prix d'achat ou les prix qui n'engendrent pas un profit raisonnable en comparaison avec les prix dominants sur le marché, en réclamant de l'entrepreneur les explications sur toute éventuelle vente à bas prix.

Tout cela empêche l'investisseur de prétendre à la perte sans que la banque ne le sache, ce qui permet à la Banque d'examiner et de vérifier sa situation.

C — La question du profit (ou « Banque Sans Intérêt » ou BSI)

La banque déduit du profit réalisé par l'agent commandité la quote-part définie par le contrat de commandite et le distribue entre le déposant et elle-même, conformément à la répartition négociée dans le contrat. Il est inutile de dire que la banque n'inclut pas directement les profits de commandite destinés aux dépôts à terme dans son compte de résultat général, mais les consigne dans un compte spécifiquement destiné à assurer le décompte des profits et leur distribution.

Se posent alors deux questions :

1. Premièrement, la banque doit connaître en détail les profits réalisés dans l'année par les commandites financées par son intermédiaire lors de la clôture des comptes en fin d'exercice. Et il se peut que certaines commandites n'aient pas bouclé leurs comptes à cette date : comment la banque peut-elle connaître le montant de tous les profits réalisés par les commandites pendant cette année comptable ?
2. Deuxièmement, si nous supposons maintenant que la BSI a pu déterminer précisément les profits de commandite réalisés en fin d'exercice et qu'elle connaisse en conséquence le montant à défalquer par les agents pour elle afin de se livrer à sa répartition entre elle et les déposants — en supposant tout cela — comment la banque pourrait-elle définir la quote-part de chaque dépôt dans le profit et sur la base de quel calcul ? Comment la banque prend-elle connaissance des profits ?

La commandite financée par l'intermédiaire de la banque a pour principe de reposer :

- Soit sur une opération commerciale ponctuelle : Dans ce premier cas, l'utilisation du capital est limitée à une opération spécifique, généralement courte, c'est-à-dire que les résultats apparaissent rapidement. Si les résultats ne sont pas observables au début de la date de clôture des comptes par la banque, il suffit qu'ils le deviennent pendant la période — relativement longue — courant entre la clôture des comptes et la complétion du compte de résultat, permettant à un comptable de s'informer des résultats des opérations menées par la banque avant la fin de l'année comptable.
- Soit sur la mise en œuvre d'un projet complet : Dans ce second cas, la banque peut imposer au projet financé par commandite d'ajuster sa date d'exercice comptable à celle de la banque, dans le cas où le projet a été créé dès le départ par commandite ou dans le cas où un projet préexistant ait sollicité de la banque une participation capitalistique quasi permanente sur la base de la commandite et que l'harmonisation des dates d'exercice du projet avec celle de la banque soit possible.⁶¹⁷

Cela signifie que soit l'agent commandité s'accorde avec la banque sur l'achat d'une quantité déterminée de devises étrangères, par exemple, afin de les changer à échéance, soit il contracte une commandite et s'accorde avec la banque sur la création d'une unité commerciale dont le capital est formé par les dépôts à terme venant la financer.

Et si l'on suppose que certaines commandites, s'étant achevées un peu avant la fin de l'année comptable, ne puissent présenter leur résultat même durant cette période, la banque peut retenir une approximation du profit, car elle connaît l'opération en question et son évolution jusqu'à ce point.

Il nous reste à répondre à la deuxième question, à savoir : comment la banque distribue-t-elle les profits ? Et comment détermine-t-elle le profit de chaque dépôt afin d'en répartir le profit entre elle et le déposant en accord avec la quote-part stipulée dans le contrat de commandite ?

⁶¹⁷ Al-Sadr, Al-Banq Al La Rabawi, p.54

Pour résoudre cette problématique, Al-Sadr suggère que la banque initialise ses calculs de profit en supposant que tout dépôt à terme est effectivement investi deux mois après la date de dépôt par exemple — ce délai variant selon les modalités de l'activité commerciale et le degré d'inclination pour l'investissement des capitaux pour une raison quelconque, avant que deux mois soient écoulés, aucun profit ne lui reviendra.

Il existe donc une invariable dans cette configuration, résumée par AL-Sadr, à savoir l'idée d'une égalité entre tous les dépôts : Selon lui, « la possibilité qu'un dépôt particulier soit plus rentable qu'un autre et que la gradation de la banque soit disponible demeure l'égalité de tous les dépôts en demandant au dépositaire d'approuver un pourcentage global du produit total des dépôts et non un pourcentage réservé à ce qu'il dépose lui-même. » ⁶¹⁸

III. Les fonctions essentielles de la banque usuraire et la position de l'Islam

La banque, de manière globale, à différents intérêts : elle accueille différents dépôts à partir desquels elle encaisse des chèques, effectue des virements et exécute des effets de commerce (lettres de change) entre autres.

De la même façon, elle rend des services à ses clients à titre onéreux, tels que l'achat-vente de bons financiers et effectue des opérations de crédits documentaires, accorde des lettres de garantie, etc.

Et si ces effets de commerce ne sont pas couverts par une encaisse de compte alimenté, en plus d'être des services, il s'agit de crédits bancaires aussi.

A. Mise en place du système de prêts.

Nous divisons généralement les prêts bancaires en crédits à long terme, moyen-terme et court-terme. Ces opérations peuvent prendre :

- soit la forme d'un prêt simple que le client sollicite de la banque et pour lequel il fait un apport initial, ce qui garantit d'une certaine manière la mise en confiance de l'établissement,

⁶¹⁸ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.229

– soit la forme d’une ligne de crédit, ce qui revient pour la banque à mettre à la disposition de son client un montant spécifique pour une durée particulière, pendant laquelle le client pourra retirer de l’argent.

L’ouverture d’une ligne de crédit revient en fait à accorder plusieurs crédits successifs. Dans tous ces cas, les banques usuraires réclament un intérêt pour chaque prêt, ce qui est de l’usure illicite. C’est pourquoi la banque sans intérêt devra modifier cette politique générale dans le cadre du projet de banque sans intérêt.⁶¹⁹

M. Khamenei déclare que le prêt est globalement détestable. Toutefois, s’il y a un réel besoin, les individus peuvent emprunter tant que cela ne constitue pas un péché. Comme tous les savants musulmans, Al-Sadr interdit également l’usure et les intérêts dans les prêts. Mais il l’autorise en cas de nécessité et sans autre alternative possible.⁶²⁰

En outre, le prêt dans le système capitaliste se divise en montant du prêt lui-même et en montant des intérêts sur le prêt, ce qui entraîne des obligations financières permanentes envers la banque, supérieures au montant initial, c’est-à-dire que l’homme est victime non pas de la masse monétaire, mais des biens qu’il a acquis. L’intérêt de la dette repose donc sur les biens tandis que l’argent voit sa valeur changer.

Vis-à-vis de l’escompte des effets de commerce, il s’agit là d’une des formes de crédit bancaire dans lequel le bénéficiaire de l’effet de commerce non échu le vend à une banque déterminée contre le montant nominatif. La banque réclame à l’émetteur le montant souscrit de l’effet arrivé à échéance. Si l’émetteur redevable se soustrait à son obligation de paiement, la banque pourra se retourner vers le dernier escompteur propriétaire de l’effet pour en obtenir le montant exigible. Si le paiement a lieu avec du retard par rapport à l’échéance, la BU facture un intérêt proportionnel au retard au taux d’escompte usuel qu’elle exigera du débiteur ayant émis l’effet de commerce. Les intérêts augmentent alors ce qui une nouvelle fois augmente le poids de la dette qui repose sur le bien.

Nous concluons que la Banque islamique diffère de la Banque usuraire en ce qu’elle ne prend pas d’intérêts sur le prêt à la consommation. La Banque usuraire accorde des intérêts aux titulaires de dépôts fixes et la Banque islamique accorde aux titulaires de dépôts fixes leur part des projets de la mudaraba. Tandis que dans l’escompte des effets

⁶¹⁹ Matar, Iqtisaduna Al-Moyasar, p.23

⁶²⁰ Radio Al-Nour, Programme : La législation islamique, 04/03/2019 : <https://alnou.com.lb/live>

de commerce, la banque usuraire ne supporte pas la perte en cas d'échec du projet, c'est plutôt l'emprunteur.

Dans la Banque islamique, la perte est subie par le propriétaire du capital et si la banque est un partenaire de capital, elle supporte une partie de la perte même en tant qu'intermédiaire. Le travailleur ne subit aucune perte s'il n'est pas le résultat d'une trahison ou d'une négligence délibérée.⁶²¹ Cela implique donc un élément capital déjà énoncé plus haut : le risque de perte. C'est la différence principale entre l'intérêt usuraire, qui n'est pas commercial et l'absence d'intérêt, qui amène à penser un investissement. Dans l'intérêt usuraire, il n'y a pas de réelle perte puisque les intérêts sont le prix du prêt.

Dans le chapitre II de la thèse de la Banque sans intérêt, Muhammad Baqir Al-Sadr présente un système bancaire dans lequel la doctrine islamique en matière de transactions financières et bancaires est respectée.

Cette partie est divisée en fonction des banques et aborde les services bancaires, les prêts, les facilités, le commerce de fonds monétaire et les certificats d'investissement.

Ces fonctions sont résumées par Sayed Taskhiri dans *Dawr Al-Majami' Al-Fiqhya*, Chibli Mallat avec son livre *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, et Ali Hassan Mattar avec *Iqtisaduna Al-Moyasar*.⁶²²

B. Quels services pour une banque islamique ?

La banque fournit des services à ses clients et décide d'obtenir une commission pour les services fournis, en mettant l'accent sur la question de l'acceptation des dépôts bancaires. Dans la vision islamique, ils sont considérés comme des prêts si les dépôts sont à vue — c'est-à-dire courant, et comme un dépôt s'ils sont à terme, avec droit de procuration pour la *mudaraba*. Et la question fondamentale est de savoir si tel service est légal et conforme aux règles de la banque sans intérêts.⁶²³

Le compte courant consiste, du point de vue des banques, en des engagements réciproques entre le client titulaire du compte et la banque ouvrant le compte en le consignnant dans ses registres. Ces dépôts représentent une encaisse permanente pour le client auprès de la banque.

⁶²¹ Matar, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, p.24

⁶²² Al-Taskhiri, Muhammad Ali, Édition *Al-Majami' Al-Fekhya*, p.21

⁶²³ Malat, *Tajdid Al-Fiqh Al-Islami*, p.239

Et ce que le client retire de son encaisse n'est autre qu'un débit sur le compte du client ou dit autrement, une créance de la banque sur le client.

La BSI adopte la même position que les autres banques vis-à-vis des dépôts à vue : elle les accepte en tant que prêts, que les déposants lui consentent, sans qu'elle ait à leur payer d'intérêt. Et elle peut, au profit de son client-déposant, ouvrir un compte courant, ventilé d'un côté par ce que le client y dépose et de l'autre côté, par ce qu'il en retire, sauf que le montage juridique d'un compte courant selon la loi islamique diffère du montage juridique prévalant dans la situation actuelle des banques.

Ace titre, il faut compter sur la présence du copte courant. En effet, le compte courant est considéré du point de vue de la jurisprudence occidentale comme un contrat indépendant selon lequel la banque s'accorde avec le déposant pour qu'elle abandonne ses droits respectifs sur les liquidités s'échangeant entre eux pour les transformer en des éléments comptables formant le compte courant, à la suite duquel résulte une créance à fin d'échéance négociée, qui sera elle seule payable.

C'est la raison pour laquelle le compte courant est indivisible.

En effet, le droit occidental considère généralement que le dépôt à vue comme un contrat indépendant entre la banque et le client, qui prive ce dernier des droits individuels particuliers afférents à l'argent déposé, de sorte que l'explication du compte courant dépend de l'avis juridique occidental donné sur la compensation entre les deux dettes.

Progressivement, le droit occidental a reconnu la compensation, dans un premier temps, en lui accordant un caractère judiciaire ; or la compensation dépendait de sa reconnaissance judiciaire et le juge jouissait d'un pouvoir exécutoire lui permettant d'autoriser sa non-exécution.

En effet, l'idée de « compensation » (*tahatur*) a dépassé cette étape en s'émancipant de sa connexion judiciaire, sauf qu'elle a été commentée par certains courants du droit occidental comme étant l'exécution d'une action dépendant d'une déclaration d'intention de la part d'une des deux parties.

L'avis correct et dominant adopté par l'ensemble des juristes imamites et hanafites, entre autres, est que la compensation, si ses conditions nécessaires sont réunies, s'effectue d'elle-même sans avoir besoin d'un accord entre les deux parties.

Mais selon d'autres courants de la doctrine juridique, elle a pris le caractère de loi sans pour autant être incorporée au régime juridique général, de sorte que l'existence d'une compensation n'est reconnue que si le demandeur y trouve intérêt.

Mais dans la jurisprudence islamique, il n'est pas nécessaire de supposer l'existence d'un contrat quelconque pour expliquer le compte courant et la dissolution du caractère essentiel des droits individuels concurrents. En effet, si nous considérons tout retrait effectué par le client d'une banque comme un prêt de cette banque à son client en contrepartie du prêt de ce dernier à la banque de dépôt, on trouve là deux dettes concurrentes auxquelles s'applique la compensation, s'imposant d'elle-même, sans avoir besoin d'aucun contrat ou accord préexistant entre la banque et le client.

Dans l'idée occidentale, le compte courant implique donc un accord entre une banque et un client sur des droits individuels.

Mais selon la loi islamique, il est impossible d'y renoncer, car il s'agit d'un droit inextinguible dont les ayants droit ne peuvent se départir. En conséquence, les droits individuels perdent leur nature essentielle spécifique au niveau du compte courant. Et la compensation entre les encours du client et ceux de la banque a lieu en permanence sans qu'il y ait besoin de contrat ou d'accord. Aussi ne reste-t-il plus d'autre zone d'ombre que la différence entre l'encours créditeur et l'encours débiteur.

C'est le cas si nous considérons le retrait effectué par le client comme une dette face à une autre dette. Mais si nous l'expliquons comme un recouvrement, dans le cas où le compte courant dépend de l'encaisse bancaire du titulaire du compte, le compte courant dans ce cas ne sera pas composé de deux entrées de dettes inverses, mais de deux entrées dont l'une renvoie aux créances du client sur la banque se chiffrant au montant de son dépôt et l'autre renvoie au recouvrement de sa créance par le client à hauteur des retraits d'encours qu'il a effectués auprès de sa banque.⁶²⁴

c. L'utilisation du compte bancaire : quels enjeux ?

Le retrait s'effectue à l'aide de plusieurs moyens. Le plus important d'entre eux est constitué par les chèques signés par le client. Le retrait peut également avoir lieu en cas d'ordre, écrit et signé, donné à la banque pour l'exécution d'un transfert liquide à destination d'une autre banque ou d'un autre endroit, dans le pays ou à l'étranger.

⁶²⁴ Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Banq Al La Rabawi*, p.95

Le retrait a également lieu si le client adresse à la banque un ordre écrit d'achat de bons financiers à son compte ou si sont adressés à la banque des effets de commerce portant signature du client et comportant sa notification que le montant de l'achat devait être abondé à partir de son compte courant.

Le retrait a également lieu si le client adresse à la banque un ordre écrit d'achat de bons financiers à son compte ou si sont adressés à la banque des effets de commerce portant signature du client et comportant sa notification que le montant de l'achat devait être abondé à partir de son compte courant.

Selon Al-Sadr, sur ce sujet, si nous interprétons le retrait du compte courant comme un recouvrement de dette — et cela a notre préférence pour fonder le fonctionnement de la BSI — nous pouvons considérer le chèque donné par le débiteur au créancier comme un virement du débiteur au créancier dont le paiement est à la charge de la banque conservant les montants déposés par le débiteur en dépôt à vue. Il s'agit en fait d'un transfert du débiteur au profit du créancier et cela est légalement licite.

De cette manière, le débiteur s'acquitte de son obligation envers le bénéficiaire du chèque de même que la banque s'acquitte de son obligation envers l'auteur du virement à hauteur de la somme du chèque, il y a donc finalement un accord total dans l'acquittement des obligations. Mais si nous interprétons le retrait du compte courant comme un nouvel emprunt accordé par la banque, deux nouvelles dettes concourantes sont alors créées de sorte qu'il faut soumettre l'opération aux conditions du prêt en Islam.

Or, l'encaissement du montant prêté par l'emprunteur ou son représentant est une condition nécessaire à la validité du prêt dans la loi islamique et le retrait du compte par chèques, en tant qu'emprunt, n'est pas valide tant que l'auteur du retrait, ou l'employé de banque ou le bénéficiaire du chèque en tant que son représentant, encaisse lui-même le montant retiré, alors qu'on suppose en réalité qu'aucun encaissement de ce type n'a lieu. Or, il n'y a dans la plupart des cas rien de plus qu'une écriture comptable du transfert vers le bénéficiaire du montant du chèque. Et aussi longtemps que les conditions du prêt ne sont pas réunies, le prêt n'a pas lieu et s'il n'a pas lieu, l'auteur du chèque ne se sera pas acquitté de sa dette envers le bénéficiaire.⁶²⁵

⁶²⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.94

Il parle des envois de fonds, des lettres de change, des lettres de garantie, des questions de garde des titres et des dispositions monétaires, ainsi que de certaines autres activités des banques, par exemple des transferts de fonds, en particulier lorsqu'il s'agit de vastes distances, que l'imposition de commissions et de droits sur ces opérations est légale. Le fait qu'il ait des livres financiers et des titres de crédit est considéré comme légitime et il n'y a pas de différence notable entre la méthode utilisée par les banques traditionnelles et leur théorie islamique.⁶²⁶

Nous préférons considérer, pour l'idée d'une banque sans *riba* (BSR), le retrait du compte comme un remboursement, pas comme la formation d'une dette nouvelle. En effet, le second cas est quand l'encaisse du tireur du chèque auprès de la banque est à découvert, il rédige le chèque à l'ordre de son créancier qui le soumet à son tour à la banque afin qu'elle en recouvre le montant ou bien qu'elle effectue les écritures de compte — débiter le compte de l'auteur du chèque et créditer le compte du bénéficiaire — à hauteur du montant du chèque. Ici aussi, nous rencontrons la même complication jurisprudentielle si nous considérons le chèque comme la formation d'une nouvelle dette auprès de la banque, car l'encaissement est alors indispensable...

Mais si nous rapprochons le chèque du premier cas, en le considérant comme un virement du débiteur vers le créancier à charge d'exécution de la banque, sauf que le donneur d'ordre n'est plus débiteur du bénéficiaire, ce que les juristes intitulent un virement à tiers porteur (al-hawala 'ala al-bari'), qui est à mon avis valide, il est exécutable dès l'acceptation par la banque. Si la banque accepte le chèque, cela équivaut à acceptation du virement de sorte qu'elle est dans l'obligation de payer le bénéficiaire du montant lui étant dû par le donneur d'ordre. Le donneur d'ordre devient en conséquence débiteur de la banque à hauteur du montant du virement.

L'endettement de l'auteur du chèque envers la banque ne repose pas ici sur l'emprunt, auquel cas l'encaissement deviendrait nécessaire, mais sur l'acceptation du virement par la banque. Étant donné que la banque est « quitte », c'est avec son acceptation du virement et du transfert de la dette du donneur d'ordre à son compte qu'elle en devient la créancière d'un montant équivalent.⁶²⁷

⁶²⁶ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.228

⁶²⁷ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.238

La conséquence est alors très claire : le montant du chèque est retiré du compte en question, le chèque faisant office, comme le mentionne Al-Sadr de « moyen de remboursement des dettes ». C'est d'ailleurs par ce biais, qu'historiquement le poids du papier a pris l'essor sur le poids de l'or et de l'argent.

En outre, puisqu'Al-Sadr interprétons le retrait du compte courant comme un recouvrement de dette — et cela a notre préférence pour fonder le fonctionnement de la BSI, on peut imaginer et considérer qu'il s'agit en fait d'un transfert du débiteur au profit du créancier et cela est légalement licite. Ainsi,

Selon Al-Sadr la banque s'acquitte de son obligation envers l'auteur du virement à hauteur de la somme du chèque.⁶²⁸ C'est un moyen conventionnel de transférer un montant égal entre deux acteurs.

Dans le cas d'achats et de vente de titres, les clients qui souhaitent alors investir dans les actions peuvent transmettre à la banque des ordres de vente et d'achat et celle-ci va s'assurer de l'intégrité des ordres, de la validité des signatures, et de l'existence de crédits sur leurs comptes. En effet, le commerce de fonds et de certificats d'investissement est soumis à des questions de commerce par l'achat de titres (ici, nous n'avons pas pour but de préciser cette notion).

Cette activité peut-être, selon Al-Sadr, effectuée par une banque islamique : en effet, la banque peut constituer un intermédiaire dans l'achat et vente de titres et d'obligations en exécution des ordres de vente et d'achat de ses clients : c'est alors que la banque contacte la bourse pour déterminer le prix des cours et la réalisation de l'achat ou de la vente si le prix convient au client par l'intermédiaire d'un courtier en valeurs mobilières ou d'un représentant spécial de la Banque.

Ceci est une manière conventionnelle d'achats de titres selon Al-Sadr qui énonce qu'il s'agit là d'une position islamique, dont les règles et conditions doivent être respectées dans la mesure où ces valeurs, obligations sont des obligations d'État ou des obligations émises.

Néanmoins, selon l'avis, comme le prévoit l'article IV des principaux paramètres de la Banque sans intérêt (⁶²⁹) qui donne le droit à la Banque islamique de rechercher un moyen de recours pour emprunter sans intérêt et que, dans le cadre de la Banque islamique qui peut accorder des prêts sans intérêt et dépôt avec intérêt. A ce titre, dans bien d'autres avis, il n'est pas admis d'un intérêt usuraire, et ne l'accepter aucunement dans aucune transaction.

⁶²⁸ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.121

⁶²⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.163

D. Les catégories/sections de l'argent, des devises, de l'or et de l'argent

Jusqu'à maintenant, nous avons étudié les dispositions légales du change, les instruments de paiement et les opérations d'achat et de vente de devises étrangères en supposant que l'argent était sous forme de billets (monnaie fiduciaire en papier) avec un cours légal.

Or les statuts du change dans le droit musulman (fiqh) varient en fonction du type de monnaie utilisée. Il nous reste à étudier les opérations de change quand l'argent prend une autre forme.

On peut donc imaginer différents types de catégories : ⁶³⁰

- La monnaie métallique (or ou argent) : La première sorte est la monnaie métallique en or et argent. La première sorte de monnaie se situe juridiquement dans le cadre des transactions en or et en argent.
- Les certificats de dépôt en monnaie métallique.
- Les liquidités, sous forme de titres de créance, représentant un engagement par l'émetteur de donner leur équivalent en or.
- Les titres de créance dont la loi a autorisé le non-paiement en or.

La transaction en or et en argent est juridiquement soumise à deux conditions : ⁶³¹

- 1) Premièrement, l'égalité du montant entre le prix (*thaman*) et le bien évalué (*muthmin*) quand il s'agit d'échange or-or ou argent-argent, car si la quantité de l'un excède celle l'autre, il s'agit d'usure (*riba*) ce qui est nécessairement illicite.

Mais si le prix et la chose évaluée sont différents en genre, c'est-à-dire par exemple or contre argent ou argent contre or, alors cela ne pose pas problème.

- 2) Deuxièmement, les étapes de la transaction doivent être exécutées séance tenante sur le lieu de conclusion du contrat (*fi majlis al — 'aqd*). C'est-à-dire l'échange de l'argent entre le vendeur et l'acheteur doit avoir lieu séance tenante. Et si ces derniers se séparent sans avoir pris possession de l'argent, le contrat de vente est invalide.

Du point de vue d'Al-Sadr le respect de cette condition n'est nécessaire que pour l'échange d'or contre argent ou d'argent contre or, mais dans les échanges or-or ou argent-argent,

⁶³⁰ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.238

⁶³¹ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.239

la prise de possession séance tenante n'est pas nécessaire et le contrat de vente sera valide sans elle⁶³².

À l'aune de cela, la transaction en or ou en argent dépend d'une seule clause, car si le prix et la marchandise vendue sont tous deux en or ou en argent, alors la condition est qu'il y ait égalité entre eux et la prise de possession séance tenante n'est pas obligatoire. Ceci est en effet une prescription islamique et un principe, selon lequel une denrée ne peut s'échanger que contre une même quantité de cete denrée, la « qualité » ou le type de la denrée en question ne joue aucune influence dans cette conjoncture.

Et si le prix est en or ou en argent et la marchandise d'une autre nature, la prise de possession séance tenante est obligatoire alors qu'il n'est pas obligatoire que le prix et la marchandise soient en quantité égale. Par conséquent, il faudra payer comptant au cas où il s'agit d'or ou d'argent, en raison de cette clause.

La seule clause concernant les titres de créance en or est que la quantité d'or représentée par le titre de créance vendu ou acheté n'excède pas la quantité d'or représentée par l'autre titre de créance. La prise de possession séance tenante dans la transaction de ces titres n'est pas obligatoire, car les deux titres représentent de l'or et il ne s'agit pas d'une vente d'or contre de l'argent. L'obligation d'égalité entre les deux quantités d'or échangées dans la transaction de titre de créance revient à empêcher d'aligner le prix sur le cours de ces créances, lesquels varient à la hausse ou à la baisse sous l'influence de variables multiples⁶³³.

Comment se réalise l'application de la *mudaraba* ? Elle constitue en théorie, l'une des meilleures formules dans les affaires bancaires islamiques qui protègent du moindre soupçon d'intérêt, au point que certains ont demandé que les opérations des banques islamiques soient limitées à la *mudaraba*, qui est d'abord une opération collective, mais aussi comme un investissement.

Elle dispose également d'une dimension collective.

⁶³² Al-Sadr Muhammad Baqir, *La banque sans intérêt en Islam*, traduit par Julien Péliissier, éditions Karthala et IRMC, Paris, 2017, 215p.

⁶³³ Quant aux billets qui représentent un engagement de l'émetteur à les convertir en or sur demande, on peut les interpréter selon deux points de vue. Premièrement, l'engagement de l'émetteur à payer leur montant en or sur simple demande est une obligation indépendante qui acquiert une valeur financière dans la société en raison de la confiance de ses membres en l'émetteur et en sa capacité à la mettre à exécution. Deuxièmement, l'engagement de l'émetteur de ces billets à payer leur prix en or correspond à une créance sur cet émetteur à hauteur du prix du billet. Le billet n'est alors rien d'autre qu'un titre de créance qui n'a aucune valeur intrinsèque.

En effet, l'ensemble des sommes investies pour former une seule et même entité, et continue, car elle ne s'arrête que si le travail est complètement fini. Or il est impossible que toutes les opérations de *mudaraba* se terminent en même temps au même moment, ou que l'intermédiaire rende les capitaux aux propriétaires pour le partage des bénéfices.

En raison de l'avantage collectif et de la continuité de la *mudaraba*, le risque de perte absolue est faible et peut devenir une simple éventualité irréaliste, car le dépôt de chaque individu ne sera pas lié à une *mudaraba* indépendante, le profit du propriétaire dépendant des conséquences spécifiques de cette spéculation, mais il sera associé à d'autres dépôts et le dépositaire sera une partie dans l'ensemble des *mudaraba* que la banque engage.⁶³⁴ Quant à Mr Khamenei, il voit que la *mudaraba* doit être « soumise à des contrats conformes à la législation islamique, et des investissements commerciaux légaux en conformité avec cette même législation. Même si la banque est propriétaire de l'argent, elle n'est pas en situation de commercer hors du cadre de la législation, et détient une partie des bénéfices. »⁶³⁵

IV) La banque non usuraire et la nécessité d'orienter l'économie dans un environnement économique sûr.

À travers le modèle présenté de la doctrine économique islamique, Mohammad Baqir Al-Sadr a découvert une troisième méthode dans le monde, qui se limitait aux méthodes capitalistes et marxistes.

Il a conceptualisé une structure économique à la banque islamique conforme à la religion musulmane en général — les fondements, les contenus et les concepts — et surtout un ordre économique et financier fondé sur l'interdiction de l'accumulation de capital — par l'interdiction de l'usure ou des intérêts. Il faut en étudier les principes fondamentaux pour comprendre en quoi elle est si importante dans le monde contemporain.

A. Les principes fondamentaux de la BNU (Banque Non-Usuraire).

Les principes fondamentaux d'une telle institution impliquent une compréhension du rôle que les concepts historiques ont joué dans les sociétés dans l'émergence de classes

⁶³⁴ Abou Hamad, Reda Saheb, *Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waq'aha Al-Fi'li*, p.738

⁶³⁵ Radio Al-Nour, Programme : La législation islamique, 30/02/2019 :<https://www.alnour.com.lb/live>

qui utilisent les capitaux, et l'économie en général par l'intermédiaire des banques mondiales, et leurs activités pour faire pression tant au niveau politique qu'économique.

La Banque sans intérêt est un facteur essentiel de la lutte idéologique pour l'islam et il faut faire quelques sacrifices pour assumer la charge du message et préparer la nation à se relever de situations qui ne sont pas compatibles avec le principe fondamental de l'islam.

La première base de cette construction économique est de libérer le monde de l'intérêt et mettre en avant l'élément humain dans les activités bancaires soient axées et qu'elles soient inversement axées sur la réduction du revenu des capitaux.⁶³⁶

Muhammad Baqir Al-Sadr juge nécessaire de protéger la banque sans intérêt en lui donnant un capital relativement plus important que les banques avec intérêt, car ce sont principalement les capitaux de la Banque qui supportent les pertes subies sans que cela affecte les dépositaires, ce qui lui permet de garder la confiance des clients.

Pour justement éviter des pertes en cas d'échecs de projets tient dans les taux d'intérêts. Ils amortissent, en quelque sorte, ce risque qui pourtant est une condition *sine qua non* de l'investissement productif. En dehors, s'il y a échec du projet, ce qui aboutit à la faillite et à l'accumulation de la dette, la banque usuraire peut se satisfaire des intérêts de la dette et poursuivre son activité de plus belle.

La situation dans laquelle Al-Sadr a écrit son programme d'une banque qui rejette les intérêts était très différente de celle qui existait à l'époque de l'écriture de *Notre Économie*. Plus tard quand les sentiments révolutionnaires en Iran et en Irak se sont accentués depuis le début des années 70, l'accent a été mis sur l'islam comme alternative au capitalisme.

Dans *Iqtisaduna*, l'intérêt porté au capitalisme n'était pas le même que celui donné au communisme. Cette première œuvre en matière de banque sans intérêt a été écrite à la requête de l'Émir du Koweït, laquelle initia la mise en place de la banque sans intérêt au Koweït et d'autres pays.⁶³⁷

Muhammad Baqir Al-Sadr a répondu à la demande formulée par le Comité préparatoire de la société koweïtienne de financement dans les années 60 qui lui ont demandé de

⁶³⁶ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.223

⁶³⁷ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.222

présenter une thèse de banque sans intérêt. Il a alors entamé des recherches scientifiques et de jurisprudence d'une profondeur sans précédent. Des recherches de Mr Behechti et d'autres savants de renoms ont été menés sur ce sujet, mais aucune n'égale celle d'Al-Sadr.⁶³⁸

D'un point de vue théorique, Al-Sadr détermine deux activités à la banque sur la scène mondiale :⁶³⁹

1. Une activité capitaliste : il s'agit d'emprunts à intérêt avec les dépôts que la banque possède. Elle accorde également des prêts à intérêt plus avantageux avec l'argent des capitaux des particuliers ou d'entreprises productives et commerciales. Les mouvements de capitaux dans les banques ont commencé à mettre en avant ce qu'on appelle les crypto monnaies qui, jusqu'à une date récente, n'étaient pas connues, comme le bitcoin ou autre. Une seule unité de ces cryptomonnaies peut valoir l'équivalent de milliers de dollars et celles-ci se sont considérablement développées depuis 2003 avec l'occupation de l'Irak par les États-Unis, et ne sont pas soumises aux dispositions monétaires traditionnelles.⁶⁴⁰

Les cryptomonnaies ont été exploitées dans de nombreux domaines d'après le site officiel du Département du Trésor des États-Unis, car elle constitue « un terrain favorable pour la criminalité électronique, l'évasion fiscale, blanchiment d'argent ou financement de terrorisme. Ces monnaies sont le fait de certains hommes d'affaires travaillant dans le secteur du blanchiment d'argent ou du financement du terrorisme ».⁶⁴¹

2. Une activité de services : Il s'agit de prestation de services pratiques rémunérés, tels que le recouvrement des lettres de change, le recouvrement des chèques, la cession, la vente et l'achat de titres en tant que représentant et agent de la banque, ainsi que la garde et le recouvrement des titres au nom des agents. On peut également compter son rôle d'intermédiaire dans le processus de souscription d'actions de certaines sociétés.

Il ne fait aucun doute que la deuxième activité, bien qu'importante, est secondaire par rapport à la première partie, à savoir l'activité capitaliste de la Banque dans les sociétés capitalistes, car c'est cette activité qui reflète principalement son rôle économique et son

⁶³⁸ Al-Taskhiri, Muhammad Ali, Édition Al-Majami' Al-Fekhya, p.17

⁶³⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, p.196

⁶⁴⁰ L'intérêt est considéré comme interdit dans la législation islamique car il s'agit en fait d'un type de salaire que le capitaliste reçoit pour l'utilisation de son argent par l'emprunteur, et la théorie islamique du salaire lie la légitimité du salaire au travail et à l'effort.

⁶⁴¹ Site officiel du Département du Trésor des États-Unis

influence principale dans la vie économique. Les activités de la deuxième activité ne sont qu'une extension et une croissance sur une longue période du développement des banques capitalistes.⁶⁴²

Dès le début, la banque sans intérêt a été imaginée dans deux cadres différents : soit par son établissement dans le cadre d'une planification globale de la société une fois que l'Islam a pris la direction générale de toutes les structures de la société ou que les réalités et le cadre social non islamique de la société restent en place, avec une expansion du capitalisme dans le domaine économique et dans la vie intellectuelle et éthique.⁶⁴³

Vladimir Lénine donne sa propre vision d'une banque. Percevant l'effet pervers de l'accumulation d'intérêt (et donc des effets de la dette), il énonçait : « la fonction essentielle et initiale des banques est de servir d'intermédiaire dans les paiements. Ce faisant, elles transforment le capital-argent inactif en capital actif, c'est-à-dire générateur de profit, et réunissant les divers revenus en espèces, elles les mettent à la disposition de la classe des capitalistes. Au fur et à mesure que les banques se développent et se concentrent dans un petit nombre d'établissements, elles cessent d'être de modestes intermédiaires pour devenir de tout-puissants monopoles disposant de la presque totalité du capital-argent de l'ensemble des capitalistes et des petits patrons, ainsi que de la plupart des moyens de production et de sources de matières premières d'un pays donné, ou de toute une série de pays.

Cette transformation d'une masse d'intermédiaires modestes en une poignée de monopolistes constitue un des processus essentiels de la transformation du capitalisme en impérialisme capitaliste. Aussi nous faut-il nous arrêter tout d'abord sur la concentration des banques »⁶⁴⁴ C'est justement l'un des éléments critiques qui constitue aujourd'hui les sociétés capitalistes modernes, qui ont suivies ce processus. De cette critique est née aussi une forme de légitimité à revendiquer le marxisme, qui, comme on l'a vu, ne donne aucunement une répoise satisfaisante à ce type d'impérialisme, en lui en subsistant un autre.

A ce sujet, Al-Sadr reconnaît qu'il est difficile de créer une institution qui fonctionnera à contre-courant du système. Le résultat inévitable de la fragmentation ne permettra que l'application partielle et limitée de l'interdiction des intérêts et ne portera pas tous les fruits, objectifs et avantages escomptés. Mais cela ne saurait être une excuse pour ne pas

⁶⁴² Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, p.196

⁶⁴³ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.160

⁶⁴⁴ Lénine, Vladimir, *Impérialisme, Stade suprême du Capitalisme*, .14

appliquer la législation sachant que c'est une obligation absolue pour la banque sans intérêt.

Compte tenu de ces contrôles et restrictions et conformément à la loi en vigueur selon laquelle « elle ne peut pas seulement réussir en tant qu'entreprise à but lucratif, mais cette banque doit être en mesure de réussir en tant que banque à part entière qui joue le même rôle dans la vie économique que les banques à intérêt ». Elle doit également jouer un rôle de premier plan dans le développement de l'économie des pays en voie de développement et contribuer activement au développement et à la promotion de l'industrie dans ces pays.⁶⁴⁵

L'analyse de la source de la première grande activité de la Banque (prêts à des taux d'intérêt) a permis de dégager et de renforcer les fonctions de la Banque dans le cadre de cette activité.

- 1) L'un est objectif, est lié au développement et au service du capital au sens scientifique, à savoir que la banque n'est plus alors une institutin de dépôt mais bien une institution d'utilité publique et sociale, ce qui lui donne un nouvel aspect et un sens vertueux. La mission objective (646) qui entre dans l'essence de la première activité de la banque capitaliste consiste à contribuer au développement économique et à accroître le potentiel de production en collectant des petites quantités d'argent qui ne jouent pas un rôle positif dans les processus de production lorsqu'elles sont dispersées, mais lorsqu'elles se forment en une capacité de production, elles représentent une grande partie de la production sociale.

Elle passe du stade d'argent à capital monétaire au sens objectif. Et puisque c'est à la Banque qu'il incombe normalement de rassembler ces quantités de sommes diverses, il est normal qu'elle contribue ainsi au développement économique, exprimé comme mission objective par Al-Sadr.⁶⁴⁷

- L'autre est une doctrinal, et est lié au cadre capitaliste en tant que base doctrinale. Le capital, au sens thématique, est une somme de départ qui contribue à la création de nouvelles richesses. Il s'agit de permettre ou de laisser à la banque le soin de participer à l'activité capitalistique.

⁶⁴⁵ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.223

⁶⁴⁶ Par mission objective, nous entendons : c'est-à-dire qu'il s'agit de la mission assumée de la banque dans tous les cas et indépendamment des cadres doctrinaux de la société. Chaque société a besoin d'une institution qui s'acquitte de cette tâche pour convertir les montants négatifs en montants positifs, quelle que soit sa doctrine économique.

⁶⁴⁷ Al-Sadr, Al-Islam Ya'qod Al-Hayat, p.196

Al-Sadr a suivi la méthode de suivi de la mission objective de la banque pour attirer des capitaux en devises. Il a fait observer que la Banque devait disposer d'un instrument qui lui permettrait d'attirer toutes ces quantités de biens au Trésor public de la Banque, et puisque le capitalisme était fondé sur le système de la liberté et ne se meut que par le profit et le développement de la richesse, comme l'avait dit un des fondateurs du système capitaliste Adam Smith. Il est naturel donc d'utiliser le profit et les bénéfices comme méthode de séduction des banques.⁶⁴⁸

Par exemple, les moyens de production et les matières premières sont considérés comme des capitaux. Sur cette base, une grande quantité d'argent est considérée comme un capital monétaire, car il peut jouer un rôle dans différents projets de production, alors que la petite quantité de liquidités, prises isolément, ne constitue pas un capital en ce sens.

Quant à son sens idéologique, Al-Sadr estime que le capital avancé, sert de base à un développement distinct du travail, c'est-à-dire qu'il devient non seulement un instrument de production de richesse, mais aussi de production de la nouvelle propriété en échange de son capital.

Comme on l'a vu plus haut, Al-Sadr a évoqué la mission de l'activité menée dans le cadre de ces deux concepts.⁶⁴⁹

Mais il faut justement préciser l'importance de cette mission doctrinale⁶⁵⁰. Celle-ci consiste à transformer une somme monétaire accumulée d'un point A, à un capital qui renforce les relations capitalistes dans les sociétés mondiales par le biais d'un cadre doctrinal qui leur permet de le faire qui est la « doctrine capitaliste », car sans cadre doctrinal qui permette de développer la richesse par le biais de la propriété du capital sans travail, il ne serait pas raisonnable d'accepter la pensée du développement de la richesse sans travail et par un ensemble de caractéristiques de la Banque capitaliste comme :⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Al-Sadr, Al-Islam Yaqod Al-Hayat, p.198

⁶⁴⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir , Al-Islam Yaqod Al-Hayat, p.203

⁶⁵⁰ Lors de la rédaction de ma thèse le 14-3-2019, les relations entre les États-Unis d'Amérique et le Venezuela ont été fortement tendues depuis 2018 dans le cadre politique et économique. Elle était représentée par des crises économiques sévères et structurelles, et il est bien connu que les régimes au pouvoir dans un certain nombre de pays d'Amérique latine, dont le Venezuela, étaient et portent encore l'idéologie marxiste malgré le déclin de cette pensée, et c'est ce qui a fourni le terrain à la présence russe au Venezuela. La Banque mondiale et le Fonds monétaire international ont des plans qui incluent des « milliards de dollars » pour reconstruire l'économie vénézuélienne si le régime de Maduro change. Une image claire du problème de la pression financière et économique dans l'orientation des politiques des pays.

⁶⁵¹ Al-Sadr, Al-Islam Yaqod Al-Hayat, p.199

- Création d'un capital capable de développer la propriété, indépendamment de tout travail et de tout effort entrepris par le propriétaire. C'est ce qui se fait par le biais de l'accumulation de faibles sommes qui deviennent un capital productif et assurer un revenu stable pour les détenteurs de ces sommes sous le nom d'intérêts.
- Posséder suffisamment de biens privés pour être en mesure de diriger la vie économique en général. Cette accumulation massive de liquidités disparates, dans la mesure où elle permet d'acquérir objectivement de nouvelles capacités de production.
- Les banques à intérêt (capitalistes) ont des revenus fixes, séparés du travail et du risque, qui sont obtenus par des intérêts sur des prêts antérieurs et les dépôts sont reçus par des agents avec des intérêts, après quoi la banque emprunte plus largement les fonds qu'elle détient avec des intérêts déterminés par le marché de la demande de prêts.
- Les projets de production sont considérés comme indispensables aux projets de production capitalistes, car les propriétaires de ces projets trouvent la banque comme un refuge sûr grâce à des prêts qui leur permettent d'accroître leur production capitaliste et les relations capitalistes s'enracinent dans la vie économique.

A ce titre, quelle est la position de l'Islam à l'égard des enseignements de la Banque capitaliste qui récolte les bénéfices et développe la richesse en capital sans travail, et des différentes contradictions qui y sont inhérentes ? L'islam peut-il l'adopter en tant que cadre économique ?

Or, l'Islam est en contradiction absolue avec l'idée même d'intérêt et par conséquent avec la Banque à intérêt. Celle-ci est fondamentalement contraire aux dispositions et aux préceptes de la législation islamique et au Code civil de la jurisprudence islamique qui interdit les prêts à des taux d'intérêt. L'Islam s'oppose également aux fondements et à l'esprit général de l'économie islamique dans la répartition et l'investissement de la richesse. Les travaux de l'Al-Sadr ont à ce titre, permis d'engager l'Ijtihâd dans la zone de vide dans le domaine économique en vue d'établir les bases d'une banque islamique. Elle commence à se développer à un rythme soutenu dans de nombreux pays arabes et musulmans, et même dans certaines banques mondiales qui ont mis en place un système sans intérêt pour les musulmans.⁶⁵²

Si l'activité capitaliste de la Banque capitaliste était double, objective et doctrinale et que la banque dans la société islamique conserve la fonction objective de cette activité capitaliste, elle peut-être considérée comme défaite de sa mission doctrinale qui était

⁶⁵² Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, p.200

fondée sur la nature du système économique et du climat intellectuel et spirituel de la société capitaliste.

Dans l'accomplissement de sa mission objective, au lieu d'utiliser les moyens capitalistes, il est nécessaire qu'elle puisse utiliser des moyens qui sont conformes à la législation islamique, ce qui permet à la société de tirer des bénéfices substantiels de l'activité bancaire dans la vie économique, dans le cadre de la doctrine économique islamique et conformément aux préceptes de la vie islamique, ce qui, selon Al-Sadr, traduit en fait une profonde transformation de l'activité bancaire.⁶⁵³

Les facteurs qui sont à l'origine de cette transformation, qui a été mentionnée automatiquement dans l'activité bancaire, sont les suivants :⁶⁵⁴

- 1) Le processus de collecte et d'utilisation des fonds est confié dans la société islamique à l'État lui-même par l'intermédiaire d'une banque officielle et ne permet pas les investissements bancaires dans le secteur privé. L'objectif de développement de ce processus est donc dissocié de son importance capitaliste, car le processus de collecte des fonds devient un processus social dans lequel l'État, est le responsable des propriétaires eux-mêmes et de toute capacité résultant d'un tel rassemblement ne serait pas la propriété d'un individu ou d'un groupe de personnes, comme c'est le cas dans le système capitaliste.
- 2) L'État ne compte pas sur la collecte de fonds et de sommes d'argent ni sur des revenus fixes sous le nom d'intérêts comme dans les banques capitalistes.

Elle part plutôt dans l'établissement de ses politiques sur la doctrine économique inspirée de l'esprit général de la législation islamique, notamment : l'interdiction des intérêts, de thésauriser l'or et l'argent et de ne pas les dépenser dans une voie non-vertueuse, ciblant entre autres, l'intérêt usuraire dit comme dit dans le Coran :

*« Certes ceux qui lisent le Livre d'Allah, accomplissent la prière, et qui dépensent secrètement et en public de ce que Nous leur avons attribué pour leur subsistance, dans l'espoir de faire ainsi un commerce qui ne périra jamais. »*⁶⁵⁵

⁶⁵³ Idem, p.207

⁶⁵⁴ Idem, p.208

⁶⁵⁵ Sourate Al-Fâtir (Le Créateur) n°35, verset 92

En outre, le principe de l'aumône obligatoire dans l'islam prévoit une taxe sur l'accumulation d'argent, car il impose une certaine proportion sur l'argent, monnaie d'or ou d'argent. Al-Sadr exprime ce point de vue de manière éloquente : « L'éducation islamique a un rôle à jouer dans la société islamique pour créer une logique commerciale et financière différente de la logique matérielle, par l'encouragement de l'aide aux personnes vulnérables et le prêt à ceux qui en ont besoin dans un esprit de fraternité et d'amour, en espérant la récompense divine et le pardon ».

S'ajoute à cela ce qui a été énoncé précédemment concernant l'idée d'une interdiction de l'intérêt parce que le risque disparaît et est remplacé par une transaction qui ne profite qu'au prêteur et à personne d'autre.

- 3) Après avoir défini le cadre théorique dans lequel la Banque islamique peut exercer ses activités objectives, Al-Sadr estime que la Banque islamique doit pouvoir attirer les petites sommes et les capitaux sans séduction par les intérêts ou gains ni moyen capitaliste dans la mesure où Al-Sadr a mis en place deux formes pour les sommes que les clients aimeraient placer dans la banque islamique :

1^{ère} forme : « Prêt garanti que la Banque reçoit et qu'il doit au dépositaire, ce qui permet à ce dernier : ⁶⁵⁶. Préserver la sécurité de son dépôt, car la Banque en est le garant et qu'elle est dans l'obligation de restituer quand elle le souhaite ou en vertu d'un accord entre les deux parties. Conserver la valeur réelle de son dépôt sans influence des fluctuations des valeurs monétaires qui influencent le pouvoir d'achat. Ainsi, partant sa valeur réelle, le dépositaire fait un prêt à la banque islamique en conservant cette valeur et peut également concerner l'or, l'argent et pas seulement la monnaie. Obtenir un salaire et des revenus pour pouvoir financer les prêts des personnes dans le besoin placé dans un fonds spécial.

2^{ème} forme : Être sous forme de commandite ou habilitation à la Banque pour investir et dans un projet économique où le dépositaire a un certain pourcentage de bénéfices qu'il convient de définir avec la banque, le reste du bénéfice étant perçu par l'investisseur. Si la banque est l'agent direct d'investissement, le reste du bénéfice lui revient et si la banque a délégué à un client le processus d'investissement sur le principe de la *mudaraba*, le profit se partage entre le client et le propriétaire du capital et la banque perçoit une commission en tant qu'intermédiaire. Le déposant n'a pas la garantie de son bien sous cette forme, mais doit supporter la perte parce qu'il

⁶⁵⁶ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.209

est associé à des bénéfices et aucun bénéfice ne peut se produire sans travail ni prise de risque. Dans les deux cas, le montant versé à la banque est exonéré de l'impôt sur la thésaurisation. »⁶⁵⁷

De même, dans le cadre de la Banque islamique, la contradiction de la banque capitaliste entre les intérêts du capitalisme usuraire et les intérêts du capitalisme commercial et productif disparaît. C'est une réponse objective et percutante aux contradictions que proposent le communisme et le capitalisme tel qu'on l'entend communément. En effet, plus la production et le commerce sont élevés, plus la demande de capitaux sera forte, plus le capitalisme usuraire augmente les taux d'intérêts pour engranger plus de bénéfices. Et quand le marché de la production et du commerce stagne, les banques abaissent les taux d'intérêt conformément aux lois sur l'offre et la demande.

La société islamique n'est pas encore confrontée à cette problématique mais des signes naissants tendants à inverser cette vision. Pour l'instant, elle peut compter sur l'entraide sociale mais également la mise en œuvre de prêts sans intérêt aux plus démunis, et à des contrats de *mudaraba* dans lesquels l'intérêt du projet est lié à celui de la banque. Plus les entreprises de production sont nombreuses, plus la Banque va fournir des capitaux sous forme de prêts plus ou sous forme de commandite (*mudaraba*).⁶⁵⁸ Reste que la *mudaraba* tend également à s'imprégner d'une forme d'intérêt usuraire dans certaines banques islamiques ... Ces dernières accordent aux titulaires de dépôts fixes leur part des bénéfices des projets de *mudaraba*. Si elles assument la perte d'un projet ou la perte subie par le propriétaire du capital, si la banque détient une part du capital, elle supporte une partie de la perte. Quant aux prêts productifs des BU, les banques à intérêt ne supportent pas la perte en cas d'échec du projet, mais plutôt l'agent qui a contracté le crédit.

Dans les banques islamiques, si elle fait office d'intermédiaire c'est le propriétaire du capital qui supporte la perte. Le travailleur ne subit aucune perte tant que l'échec n'est pas le résultat d'une négligence délibérée.⁶⁵⁹

La BSI doit donc nécessairement avoir une utilité productive sociale et vertueuse. En ce sens, elle accorde une valeur au prêt et aux fonds qu'elle tire des déposants. Dans ce domaine, l'une de ses grandes qualités est que la BSI ne s'abstient pas d'octroyer des crédits sur l'unique critère de la capacité financière de l'emprunteur à rembourser, ni en

⁶⁵⁷ Un concept appelé l'accumulation de liquidités et est déterminé en fonction du degré de mouvement des capitaux dans la vie économique et de l'étendue de la capacité qualitativement disponible pour employer et investir de l'argent. Dans le principe de la zakat, il existe une taxe imposée sur la thésaurisation du capital et de l'argent.

⁶⁵⁸ Al-Sadr, Al-Banq Al La Rabawi, p.210

⁶⁵⁹ Matar, Iqtisaduna Al-Moyasar, p.24

se focalisant sur le risque de crédit. C'est à elle d'en étudier tous les contours et éviter d'empolkyer des fonds et des ressources dans des opérations peu pertinentes⁶⁶⁰.

B. La nécessité de renforcer la banque islamique authentique.

La banque islamique n'a pris son essor qu'avec l'organisation de la deuxième Conférence des ministres des Finances des États islamiques, tenue à Djedda en 1974. Elle disposait de buts humanitaires de financements de projets. Son essor s'est développé avec, en 1975, la Banque islamique de Dubaï qui est devenue la première banque islamique établie par des particuliers, et s'est chargée de créer des banques islamiques dans les autres États arabes.⁶⁶¹

Cet essor s'est rapidement concrétisé avec la multiplication des banques islamiques et d'autres institutions financières, telles que les sociétés d'investissement, de commerce, d'entraide, d'assurance et autres, se sont répandues dans divers pays du monde arabe et islamique⁶⁶².

Cette expérience a continué de se développer et de donner de bons résultats jusqu'à ce que l'Assemblée générale des banques et des institutions financières islamiques ait été créée et que de nombreux autres États aient essayé de restructurer leur secteur bancaire en suivant le modèle islamique.⁶⁶³ Ce type de banque a bénéficié de l'appui de l'Académie islamique de jurisprudence et de certaines autres institutions mondiales islamiques. La Commission de comptabilité et d'audit des institutions financières islamiques a également été créée en Algérie en 1990 et a son siège à Bahreïn.

Afin de se faire une idée du cadre philosophique et du fonctionnement des banques sans intérêt, un certain nombre de points importants énumérés par Abu Hamad dans son livre *Certaines bases de pensée d'idée d'Al-Sadr dans les banques islamiques et leur état réel* sont :

664

⁶⁶⁰ Al-Sadr, Al-Banq Al La Rabawi, p.223

⁶⁶¹ Abou Hamad, Reda Saheb, Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waqi'aha Al-Fi'li, p.728

⁶⁶² Certains États ont même modifié leur système bancaire dans son ensemble, comme au Pakistan en 1977, en Iran en 1982 et au Soudan en 1985,

⁶⁶³ Al-Taskhiri, Muhammad Ali, Édition Al-Majami' Al-Fekhya, p.28

⁶⁶⁴ Abou Hamad, Reda Saheb, Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waqi'aha Al-Fi'li, p.727

- Les banques islamiques opèrent dans le cadre de la charia islamique,
- Les banques islamiques considèrent le développement économique et social comme un moyen d'échapper au chômage, au besoin et à l'ignorance. Le développement, du point de vue des banques islamiques, n'est donc pas seulement physique, mais aussi spirituel et moral, c'est-à-dire un développement global.
- Les banques islamiques considèrent que l'argent appartient à Dieu et que les êtres humains en sont donc les héritiers, et l'homme sera tenu responsable de l'utilisation de ces fonds dans les situations qu'elles ne devraient pas.
- L'argent en Islam doit être orienté et investi efficacement au service de la société et non pas à des fins de thésaurisation, pour le succès et survie de ces banques dans leur capacité d'investissement.
- Les banques islamiques estiment que les impératifs humanitaires leur dictent de concentrer leurs activités sur le développement économique et social et, lorsqu'elles investissent dans des entreprises, elles ne visent qu'à atteindre ces nobles objectifs. La Banque a donc pour politique de faire en sorte que les fonds de la Banque soient investis sur la base de la *mudaraba* et d'autres investissements légitimes sans que les détenteurs de capitaux aient à leur disposition un revenu prévisible et stable.
- Les banques islamiques, en tant que banques d'investissement ou de financement participatif, dépendent de leur recherche à imposer le développement, ce qui est positif pour la société et les invite à participer à leurs activités humanitaires de développement pour l'intérêt général.

Il convient toutefois de mentionner ce qui a été dit par un groupe de chercheurs qui décrivent la réalité actuelle des banques islamiques dépendantes d'applications islamiques telles que : « le contrat de la *mudaraba* et ses applications ».

Al-Sadr demandait ainsi que les banques islamiques se limitent à la *mudaraba*, car elles exhortent les banques à choisir un bon investisseur expérimenté et ont un impact positif sur le développement. On trouve également le contrat de participation⁶⁶⁵ avec plus d'un contributeur de fonds où toutes les parties investissent dans des proportions différentes. Les bénéfices ou les pertes sont répartis en fonction de la part du capital et de ses applications respectives.

⁶⁶⁵ L'une des formules importantes sur lesquelles la Banque islamique s'appuie est le contrat conclu entre deux personnes ou plus prévoyant que chacune d'entre elles contribue à une entreprise commerciale, industrielle ou agricole en fournissant une part de l'argent pour l'investissement à des fins lucratives.

Le contrat de *mourabaha* et ses applications ont transformé cette formule en une forme de financement bancaire différente du système de *mourabaha* originel des banques islamiques. Les différences entre le contrat de *mourabaha* initial étant une relation bilatérale avec un vendeur et un acheteur, alors que la *mourabaha* moderne est mieux connue sous le nom de « *mourabaha* de l'ordre d'achat »⁶⁶⁶. La relation implique alors trois acteurs avec pour troisième partie, la banque en tant qu'intermédiaire financier entre le vendeur et l'acheteur.

La banque achète un bien à la demande du client et le vend à un prix plus élevé. On trouve aussi le contrat de *salm*, qui est un contrat de vente, mais qui diffère du contrat de vente ordinaire, dans le sens où il perçoit rapidement le prix d'une marchandise, mais retarde la livraison pour un autre moment, comme a pu faire la Banque islamique d'Irak en 1996.⁶⁶⁷

Al-Mallat conclut à ce titre, sur la vision du domaine bancaire d'Al-Sadr en disant : « À la fin des années 60, quand Muhammad Baqir Al-Sadr a commencé à écrire un travail de recherche sur une banque sans intérêt en réponse à une demande du Ministère koweïtien, qui ne disposait dans ce domaine que d'un débat en Égypte sur les intérêts.

La position de la législation islamique sur la notion d'usure et intérêt reste importante en raison de son rôle dans les diverses transactions économiques, financières, commerciales ou productives, en particulier dans le pays qui adopte la religion islamique en tant que système législatif fondé sur une série d'éléments interdits, en particulier l'usure.

Il ajoute également à propos du degré d'application pratique de la théorie de la Banque sans intérêts, que sur le terrain, l'écart entre la théorie et la pratique est considérable. Il est difficile pour les institutions et les États intéressés soit par la législation civile, soit par la création d'institutions de capitaux islamiques, de délaissier les directives de la jurisprudence »⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ Le contrat Murabaha est défini sur la base de la détermination du prix de vente basé sur le coût de la marchandise plus un bénéfice convenu entre le vendeur et l'acheteur. Mais lorsque la banque achète une marchandise spécifiée par le client, la banque paie son prix en espèces, et la banque lui revend cette marchandise à un prix différé, que le client paie soit en un seul paiement, soit en plusieurs versements, et cela s'appelle « Mourabaha de l'ordre d'achat ». Et ils ont basé leur application de ce principe sur la parole de l'Imam al-Shafi'i, sauf qu'en suivant les étapes de ce type de Mourabaha, il a trouvé une différence avec la Mourabaha originelle.

⁶⁶⁷ Abou Hamad, Reda Saheb, *Dirasat Ba'd Al-Montalaqat Al-Fekrya Lil Sayed Al-Sadr Fi Al-Masaref Al-Islamia w Waqi'aha Al-Fi'li*, p.727

⁶⁶⁸ Malat, Tajdid Al-Fiqh Al-Islami, p.160

Des éléments restent aussi à explorer, à savoir :

- D'une part, la manière d'obtenir des dépôts fixes dans le cadre de la recherche des sources de fonds
- D'autre part, l'utilisation des prêts dans le cadre de la recherche de l'utilisation des fonds de la Banque.

L'acquisition et l'utilisation du dépôt fixe par la Banque à intérêt dans le cadre des prêts sont des opérations distinctes qui peuvent être étudiées successivement.⁶⁶⁹

Pour répondre correctement à ces deux enjeux, qui permettent la mudarab, il faut étudier cette dernière sous tous ses aspects et ne pas la fragmenter ni la démanteler.

⇒ Cette présentation portait sur les principales doctrines économiques mondiales, qu'il s'agisse du capitalisme, marxisme [socio-communisme] et de l'Islam, ainsi que sur le rôle et l'impact du capital sur le cours des États.

Afin de connaître le visage social du capitalisme et du système islamique, il faudrait connaître le cadre philosophique conçu par sa structure sociale, politique et l'idéal qui sous-tend les théories intellectuelles, les termes sociaux les plus visibles qu'il a utilisés et traités en tant que forme d'invasion et de prorogation au sein des différentes Nations du monde.

Une problématique importante demeure : La pensée occidentale des 20 dernières années est-elle toujours fondée sur l'Histoire pour définir ses objectifs ? Dans l'état actuel des choses, quels sont les moyens utilisés pour atteindre les buts et objectifs ?

En particulier avec les institutions financières américaines qui jouent un rôle de plus en plus important dans l'utilisation de l'agent économique comme arme de dissuasion contre des États qu'elles considèrent comme hostiles ou en conflit avec eux. De nombreux États subissent les sanctions économiques et commerciales sur la base de la politique étrangère des États-Unis et des objectifs de leur sécurité nationale.

Du côté social, le terme de « fin de l'histoire » dans la pensée occidentale a connu des étapes historiques. Quelles sont les différences de fin de l'histoire qui sont énoncées dans *L'histoire de la fin de l'histoire* écrit par Fukuyama ? Où est le concept d'État dans ce contexte et quel est son rôle dans ses relations avec l'homme ?

⁶⁶⁹ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Banq Al La Rabawi*, p.30

Quel est le cadre le plus approprié pour l'humanité ? La dépendance à l'égard du système économique seul peut-elle permettre à la nation de s'intégrer et de créer une interaction avec lui ? Où va la nation et quels sont les facteurs qui favorisent ce mouvement qui conduit à la mise en place des talents internes inhérents à la nation humaine ? En particulier, si l'on considère que le développement de la richesse extérieure et la croissance interne de la nation doivent se faire en parallèle.⁶⁷⁰ Pour trouver des réponses à ces questions, il semblerait donc, en interprétant Al-Sadr, qu'il faille les trouver dans un système complètement alternatif au modèle occidental. En outre, la démocratie participe justement d'un principe de développement économique mais elle fait désormais partie intégrante du système capitaliste. Dans cette optique et toujours selon Al-Sadr, la plupart des dirigeants occidentaux conviennent que l'économie de marché est le facteur et le catalyseur de la propagation des valeurs démocratiques dans le monde entier, pleinement convaincu de ce point de vue pour les racines presque « religieuses » du capitalisme.⁶⁷¹

Par exemple, Max Weber en tire d'ailleurs une interprétation, justifiant ce paradigme : « Le protestantisme en tant que doctrine réformée et radicale, rejette tout commerce entre Dieu et l'homme, rejette toutes les offrandes présentées à l'Église et cette dernière ne peut être garante du Salut du fidèle. Ces derniers sont alors délaissés à leur propre sort sans savoir comment ils finiront. Ils ont alors dû émigrer en grand nombre vers le Nouveau Monde, vers l'Amérique. Ils ont trouvé un moyen de sortir de l'impasse. La prospérité matérielle peut être un signe de satisfaction de Dieu. La prospérité économique du protestant est donc considérée comme une bénédiction de Dieu, et les pauvres ont été privés de cette bénédiction divine. »⁶⁷² Cette opinion semble justement être un jugement donné de ce que les protestants considéraient les Hommes : selon leurs richesses matérielles, ils ne sont pas égaux en bénédictions. C'est de ce constat religieux qu'on peut aussi tirer en partie l'existence du capitalisme libéral américain. De l'autre côté, le marxisme a échoué à proposer un système pertinent et s'est rapidement dissout dans le capitalisme mondial, comme on a pu le voir avec la Fédération de Russie mais également en filigrane avec la Chine contemporaine.

⁶⁷⁰ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Iqtisaduna*, p.13

⁶⁷¹ Abdel-Rahim, Thana' Muhammad Salih, *Qira'at Fi 'Im Al-Ijtima' Al-Siasi*, p.100-101, Édition Bayt Al-Hikma, Bagdad, 2013

⁶⁷² Abdel-Rahim, Thana' Muhammad Salih, *Qira'at Fi 'Im Al-Ijtima' Al-Siasi*, p.100-102

Le système du marché actuel semble incapable de fournir un avenir meilleur et sûr à tous, et ce, depuis les manifestations des mouvements populaires du monde à Seattle, Genève, Brésil et la France, exigeant une nouvelle logique économique.

Il est important que des groupes informels composés d'organisations internationales telles que des organismes affiliés aux Nations Unies, des entreprises telles que l'Académie mondiale des entreprises et des clubs d'affaires tels que la justice sociale, et le Vice-Président et Président en exercice de la Banque mondiale, ont demandé que des alliances soient nouées entre les institutions financières au sein des organisations de la société civile, des organismes internationaux et des dirigeants des entreprises de pointe. Cela confirme une contradiction entre le marché et les valeurs de la démocratie, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.⁶⁷³

Quelles sont donc les menaces auxquelles sont confrontées les sociétés des pays pauvres et en développement si l'efficacité économique devient le critère déterminant du processus de prise de décisions ? Les solutions d'ordre technologique et économique seront-elles des solutions décisives à toutes les questions et à tous les problèmes ? Cela conduira souvent à l'émergence d'une classe technocrate néolibérale pleinement puissante, et ayant une étroite relation avec le capital du travailleur dont l'influence et le pouvoir vont au-delà de l'autorité des pouvoirs publics dans de nombreux pays du monde.⁶⁷⁴

En outre, il convient de connaître les cadres philosophiques et intellectuels dans lesquels ces théories économiques ont été produites et transposées tout au long de l'histoire, les fondements sur lesquels elles ont été formulées et les cadres philosophiques sur les sujets de l'univers, la nature, l'objet ou la théorisation de régimes, etc.

Muhammad Baqir Al-Sadr énonce qu'« un système social ne joue pas son rôle dans le vide, mais se reflète dans des êtres humains et des relations entre eux. » Il ajoute que « le socialisme, le matérialisme, le communisme, la démocratie et d'autres tendances sociales ont été expérimentés en dehors du monde musulman.

On peut trouver également parmi les gouvernements socialistes, mais également ceux qui se proclament comme « démocratiques » les discriminations les plus flagrantes. C'est l'interprétation d'Al-Sadr énonçant que l'idéal du peuple commence à tomber peu à peu et

⁶⁷³ Abdel-Rahim, Thana' Muhammad Salih, Qira'at Fi 'Im Al-Ijtima' Al-Siasi, p.100-101

⁶⁷⁴ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Falsafatuna*, p.62

commence à être rejeté par le peuple lui-même, à l'image de Staline qui a été vénéré par son peuple et qui a été totalement rejeté après sa mort et ses décorations de gloire détruites ou à l'image de Mao dont il a fallu réviser toutes ses idées et projets. »⁶⁷⁵

C – Les enjeux vertueux du développement des BNU dans le système économique.

Cette étude présentée ici comprenait la méthode et l'approche de la lecture de l'histoire humaine par Al-Sadr à travers une trilogie d'éléments (L'Invisible, la Pensée et les Valeurs) avec une perspective transcendante. Le cadre de cette trilogie est représenté par la théorie de la succession et de la position de témoin de l'Homme basée sur la relation quadripartite au lieu de la relation tripartite sur laquelle se fonde la sociologie moderne.

Al-Sadr est entré dans tous les aspects de la vie politique, sociale et économique selon la perspective de cette théorie pour ce qui est dans l'intérêt de l'être humain, car il est le but et non le but de l'économie ou de la politique.

Les opinions jurisprudentielles, philosophiques et sociales d'Al-Sadr ont eu un écho social et intellectuel à l'intérieur et à l'extérieur de l'Irak. Le traitement de la méthode scientifique occidentale avait des objectifs clairs d'aborder les questions sur lesquelles la controverse s'est intensifiée. Les écoles philosophiques occidentales varient. La théorie épistémologique adoptée par Al-Sadr dans ses écrits clarifie la connaissance humaine et ses sources et répond à beaucoup de questions.

Al-Sadr, avec ses théories humanistes fondées sur des valeurs dans le domaine de la philosophie, de la logique et de l'État, a jeté les bases d'une pensée fondée sur un axiome : la convergence de la législation avec la réalité et prise de la personne musulmane en tant que représentant de la réalité affectée par la vision islamique de l'univers et des valeurs morales islamiques.

Quant au deuxième problème, c'est le matérialisme ou la civilisation matérialiste qui sépare la réalité de la législation à travers l'éthique de l'économie occidentale fondée au niveau économique sur l'esprit de la civilisation occidentale. En suivant les écrits d'Al-Sadr, on a pu remarquer qu'il utilisait les concepts moraux qui sont encadrés par un cadre

⁶⁷⁵ Al-Sadr, Muhammad Baqir *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, p.177-185

humaniste global qui lie les êtres humains entre eux avec des facteurs de communication directe entre eux à travers ces valeurs civilisationnelles, y compris :

- *Le concept intellectuel* : il procède par la conviction que la religion islamique est un message intellectuel qui n'adhère pas à des limites. Sur cette base, Muhammad Baqir Al-Sadr s'est engagé à discuter de la pensée globale, à la fois sa source et son moteur avec des points communs dans l'aspect intellectuel de Platon et d'Aristote.

Il s'en écarte néanmoins en découvrant la doctrine subjective et en présentant la doctrine empirique comme une des nécessités de la recherche, mais elle n'en est pas la base, et discute des écoles sensorielles et idéalistes.

- *Le concept moral* : L'éthique occupe une place importante dans la philosophie d'Al-Sadr et le processus de changement sur lequel Al-Sadr mettait l'accent est en soi une valeur morale et un devoir juridique.

Al-Sadr a lié les valeurs morales et le sens de l'existence dans lequel l'homme exprime le sens de sa relation avec la nature et avec son prochain pour élargir la base fondée sur des valeurs pour inclure divers aspects de la vie, que ce soit dans l'économie, la politique, la culture et le progrès.

Les valeurs morales inhérentes à la vision islamique de l'univers déterminent l'image générale des différentes sphères de la vie, car, selon Al-Sadr, elles ne sont pas séparées de la jurisprudence, de la théologie et de la philosophie du point de vue islamique. Muhammad Baqir al-Sadr a mis en avant les séparations entre éthiques fondées sur la combinaison de facteurs matériels.

- *Le concept d'opprimés* : L'un des concepts que l'humanité partage est le concept d'oppression, l'une des sécrétions des différentes idéologies. Al-Sadr a présenté ce concept en le liant à l'histoire et aux valeurs morales et le considérait comme un concept cosmique lié aux objectifs cosmiques lié à l'invisible.

Ce n'est pas la connexion des outsiders qui sont liés à un leader pour des circonstances immédiates et circonstancielles. L'existence des opprimés ne se termine pas avec le succès d'une révolution ou l'ascension d'un leader.

- *Le concept de rejet et de changement* : Al-Sadr n'annule pas ce concept. Au contraire, on constate qu'il y appartient à travers ses écrits et ses discussions intellectuelles,

sociales et économiques, mais il s'est efforcé de le lier à une relation entre l'esprit et l'invisible.

Il considérait l'invisible comme un facteur de soutien pour l'esprit, car il s'ouvre à l'absolu et se déplace vers l'infini. Tout processus de changement requiert le sens de l'existence et requiert des valeurs qui le justifient, car l'homme se meut au nom du sens de l'existence et au nom des valeurs parce que l'existence est rationnelle et non pas un changement basé sur la rébellion contre l'absurdité, l'irrationalité de l'existence ou le cadrage théorique selon la théorie malthusienne — relative à Thomas Malthus — comme solution pour limiter l'inflation démographique.

- *Le concept d'idéalisme et de réalisme* : dans son analyse, il s'est appuyé sur l'histoire de la nation islamique à travers le réalisme et l'idéalisme ensemble. Il y a la réalité aux yeux de Sadr, et il y a l'idéal ou les objectifs auxquels aspirent les musulmans, et ils ne peuvent être ignorés dans la théorisation de la philosophie de l'histoire.
- Quand on regarde les écrits du penseur irakien Adel Raouf et du chercheur Ali Al-Momen et leur rôle dans la production d'ouvrages qui traitent de l'époque historique de Muhammad Baqir al-Sadr ou du mouvement islamique en Irak, on remarque qu'ils ont travaillé à documenter le facteur international dans sa participation avec l'ancien régime irakien à la nécessité de trouver des solutions pour neutraliser le facteur islamique et limiter de son influence sur le leadership en Irak.
- Les autorités irakiennes ont fait face à ce grand penseur avec ce qu'il portait d'idées partagées par les savants et les penseurs de toutes les parties de la terre dans le processus de correction des chemins humains pour atteindre des niveaux de vie qui transcendent la haine, la rancune, l'exploitation et l'esclavage, et le régime irakien l'a affronté avec force, cruauté, emprisonnement, meurtre et siège.

Ce travail correspond à une collection du projet intellectuel, économique et politique du penseur Muhammad Baqir Al-Sadr, le pionnier de la renaissance islamique contemporaine, dont le besoin est évident aujourd'hui plus que jamais.

Bibliographie

I. Sources primaires

A. Textes sacrés de premier plan

- 1- Le Coran

B. Textes sacrés secondaires

- 2- Kolayni Mohammad ibn Yaqub, *Usul Al-Kahfi*,
- 3- Ibn Abu Talib, Ali (attribué à), *An-Nahjul Balagha*, compilation réalisée par Sharif Razi,

C. Ouvrages de références

- 4- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, Édition Al-Ta'arof Lil Matbo'at, Liban, 2009
- 5- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Islam Yaqod Al-Hayat*, Édition Al-Kalima Al-Tayiba, Baghdad, 2012
- 6- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, Édition Al-Ta'arof Lil Matbo'at, Liban, 2009
- 7- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Bank Al La-Rabawi*, Édition Al-Matba'a Al-'Asria, Kuwaït, 1981
- 8- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Risalatuna*, Congrès international d'Al-Sadr
- 9- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Ma'alim Al-Jadida Lil Osoul « Ghayat Al-Fikr »*, Congrès international d'Al-Sadr
- 10- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Wamadat*, Ensemble d'articles et cours magistraux, Centre d'étude Al-Abhath w Al-DIrasat Al-Takhasosia Lil Shahid Al-Sadr, 2007
- 11- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Fadak Fil Tarikh*, Kuwait, 1981

12-Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Muhadarat Ta'sisia*, Ensemble de recherches de logique et jurisprudence, Congrès international d'Al-Sadr

II. Sources secondaires

- 13-Ibn Khaldoun Abdel Rahman, *Préface*, Présentation et explication: Muhammad Al-Iskandarani, Édition Al-Kitab Al-Arabi, Beyrouth, Liban, 2020
- 14-LA-Aroui, Abdullah, *AL-IdiologiaAL-arabyaAL-MO'ASIRA*, Tom 1^{er}, EditionAL-bayda, Maroc, 1995
- 15-Assad Adadi, Jamal AL-Dine ; *Rasa'ilFi AL-Rad'AL-Dahriin*, Edition Adawa Wchabak AL-Feker, liban, 1994
- 16-Al-Azriqi, Ahmad, *Manhaj Al-Sayid Muhammad bAqir Al-Sadr FI Fahm Al-Quran*, Relecture par Fares Amer, Édition Markaz Al-Chahidayn Al-Sadrayn Lil Dirasat W al-Bohouth, Qom, 2008
- 17- Ibrahim Saad Al-Dine, *Sosolojiyat al-Sira' Al-Arabi Al-Isra'ili*, Édition Al-Tali'a, Beurouth, 1973
- 18-Badouï, Abdel Rahmane, *Mawsou'at al-Falsafa*, Édition Wakalt Al-matbo'at, Kuwaït, 1979
- 19-Badouï, Abdel Rahmane, *Falsafat Al-'osour Al-wosta*, Édition Wakalt Al-matbo'at, Kuwaït, 1979
- 20-Badouï, Abdel Rahiane, *AL-Tourathal-younani fiAL-Hadara AL-Islamya*, Tom 3, Egypt, 2003
- 21-Abou-Raguif, Muahnad abdel Karim Khalaf, *AL-Sayid Muhammad Baqir Al-Sadr: Hayatihi wa Dawroho Fi Al-Siasia Al-Iraqia (1934-1980)*, Centre d'études Masr Murtada Lil Kitab Al-Iraqi, 2011
- 22-Assad, Haidar, *Al-Imam Al-Sadiq w Al-Madhahib Al-Arba'a*, Édition Al-Kitab Al-Islami, Imprimerie Oswa, Beyrouth, 2004
- 23-Al-Hussaini, Muhammad Taher, *Muhammad Baqir Al-Sadr, Hayat Hafila wa Fikr Khalaq*, Imprimerie Dar Al-Salam, Liban, 2010
- 24-Al-Hakim, Al-Sayid Mundhir, *Mujtama'ana Fi Turath Muhammad Baqir Al-Sadr*, Édition Al-Ta'arof Lil Matbo'at, Liban, 2011
- 25-Al-Rabi'I, Nassar, *Khobara' Al-Solta FI al-Wilayat Al-Motahida*, Édition Al-Kotob Al — 'Ilmia Lil Tiba'a w Al-Nachr w Al-Tawzi', Baghdad, 2018, Numéro international : 879-3399-075-6

- 26-Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Al-Madrassa Al-Qur'ania*, Édition Al-Ta'arof Lil Matbo'at, Liban, 1980
- 27-Al-Safar, Fadel, *Doulat Al-Istibdad*, Édition Al-Khalij Al-arabi Lil Tiba'a w Al-Nachr, Beyrouth, 1997
- 28-Al-Kateb, Ahmad, *Tatawor Al-Fikr Al-Shi'i Min Al-Shoura Ila Wilayat Al-Faqih*, Édition Al-Arabia Lil 'oloum, Beyrouth, 2005
- 29-Al-Mo'men, Ali, *Sanawat Al-Jamr, Sirat Al-Haraka Al-Islamia Fi Al-'Iraq (1957-1986)*, Édition al-Masira, Londres, Première édition, 1993
- 30-Al-Miryani, Kamel, *Al-Fi'l Al-Ijtima'iw Sina'at Al-Qarar*, Édition Bayt Al-Hikma, Bagdad, 2013
- 31-Al-Madrasi, Muhammad Taqi, Al — 'Amal Al-Islami : *Munatalaqaatoh w Ahdafoh*, Centre d'études Al-Wafa', Beyrouth, 1981
- 32-Al-Nili, Alam Sabit, *Al-Nidham Al-Qur'ani, Muqadima FI Al-Manhaj Al-Lafdhi*, Édition Al-Mahajja Al-Bayda', Liban, 2006
- 33-Al-Taskhiri, Muhammad Ali, *Adwa' 'Ala Tariq Al-Wahda Al-Islamia*, Édition Nachr Rabitat Al-Thaqafa w Al-'alaqat Al-Islamia, Section de traduction, Iran, 1998
- 34-Al-Wa'ili, Ahmad, *Hawiyat Al-Tachayo'*, Édition Al-Kitab Al-Islami, Qom, 2008, Numéro international : 6-064-465-964-978
- 35-Kachif Al-Ghita', Muhammad Hussain, *Naqd Fatawi Al-Wahabiya*, Édition Sahara Lil Tiba'a w Al-Nachr, 1990
- 36-Al-Jilawi, Nis Hamza, *al_mowadhafon Al-Baritanioun FI Al — 'Iraq Khilal Fatratay Al-Ihtilal w Al-Intidab Bayn 'ami 1919-1991*, p.198, Magazine Koliyat Al-Tarbiya Al-Asasia/ Université de Babylone, N° 7, 2012
- 37-Al-Hakim, Muhammad Baqir, *Al-Imam Al-Shahid Al-Sadr*, Édition Al-Qods Lil Tiba'a w Al-Nachr, Kuwaït, 2007
- 38-Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Kitab Al-Minhaj: Somo Al-Dhatw Kholoud Al-'ata*, Édition Al-Ghadir Lil Dirasat Al-Islamia, Harat Hreik, Liban, 2000
- 39-À'rafi, Ali Reda, Magazine Nosous Mo'asira, *Jawla FI Rlhab Al-Sadr*, N° 18, 2012, Iran
- 40-Al-Amili, Abbass Amine Harb, *Al-Madrassa AL-Fekria Muhammad Baqir Al-Sadr*, Édition Al-Mahaja Al-Bayda, Liban, 2013
- 41-Al-Amili, Ahmad Abdallah Abou Zeid, *Muhammad Baqir Al-Sadr Al-Sira w Al-Masira Fi Haqa'q w Watha'q*, 1^{ère} édition, Édition Al — 'arif Lil Matbo'at, Liban, 2006
- 42-Al — 'Amri, Hassan, *Qadaya Islamia Mu'asira 'ind Muhammad Baqir Al-Sadr*, Édition Al-Hadi Lil Tiba'a w Al-Nachr, Beyrouth, 2003

- 43-Al-'isawi, Mithaq, *Al-Pragmatia Fi Al-Fikr AL-Siasi AL-Ameriki*, Thèse non publiée, Université de Bagdad, 2011
- 44-Al-Kourani, Ali, *Al-Wahabia w Al-Tawhid*, Édition Al-Huda, Qom, 2005
- 45-Al-Marhaj, Ali Abdul-Hadi, *Al-Falsafa Al-Pragmatia Ma' Dirasa Tahlilia FI Falsafat Mo'asisiha Charles Pears*, Édition Al-Kotob Al'alamia, Beyrouth, 2008
- 46-Al-Mana'i, Aïcha Youssef, *Nadhariat Al-Ma'rifa FI Falsafat Al-Chahid Baqir Al-Sadr*, Byrouth, 2010
- 47-Al-Moussawi, Abdel-Karim, Ensemble de chercheurs, *Al-Ab'ad Al-Ijtima'ia w Al-Siasia Fi Fikr Al-Sadr*, Édition Al — 'arif Lil matbo'at, Beyrouth, 2010
- 48-Al-Moussawi, Rahma Kamel 'Aziz, *Moqadima AL-Fekr Al-Kalami Fi Madrasat An-Najaf Al-Haditha*, Sanctuaire de l'Imam Ali : bibliothèque du sanctuaire
- 49-AL-Bokhati, Salem Badr, *Al-Hokouma Al-Islamia Fi Al-Fikr Al-Chi'l Al-Imami*, Ensemble de chercheurs, Falsafat Al-Dawla, Édition Al — 'arif Lil matbo'at, Beyrouth, 2010
- 50-Al-Yazdi, Muhammad Taqi Mesbah, *Al-Hokouma Al-Islamia w Wilayat Al-Faqih*, Traduction Abdel Karim Mahmoud, Centre d'étude Bid'at Al-Rasoul, Bagdad, Iraq, 2012
- 51-Al-Ghoroui, Muhammad, *Al-Tariq Ilallah, 'Ala Daw' Fatawa Al-Sayid Muhammad Baqir Al-Sadr*, Édition Al-Ta'arof Lil Matbo'at, Beyrouth, 1977
- 52-Al-Ghoroui, Muhammad, *Al-Hawza Al-'Ilmia Fi Al-Najaf*, Édition Al-Adwa' w Chabakat Al-Fekr, Liban 1994
- 53-Al-Mallat, Chibli, *tajdid Al-Fiqh Al-islami*, Muhammad Baqir Al-Sadr Bayn Al-Najaf w SHi'at Al-'alam, Édition Al-Badai', Liban, 2015
- 54-Al-Majlis Al-Tansiqi Lil l'lam Al-islami, *Al-Chahid Al-Doctor Behecti Uma Fi Rajol*, Traduction Qahtan Madhloum, Édition Wizarat Al-Irchad Al-Islami, Téhéran, 1981
- 55-Al-Mahboub, Jaafar Al-Cheikh Baqir, *Madi Al-Najaf wa Hadiraha*, 1^{er} Tome, Najaf, 1958
- 56-Al-Nafi', Bachir, *Mulahadhat Hawl Al-Machro' Al-Islami Al-Mu'asir*, Magazine trimestriel, Centre d'étude Al-Dirasat w Al-Tawthiq Al-Islami, N° 2, Paris, 1988
- 57-Al-Najafi, Abdel houssain, *madkal fi Alfiker Al-kalami'ind Alshahid Al-sadr*, addition Al-Hadi lil Tib'a Wal-nashr, Bérouth, 2003
- 58-Al-Wardi, Hala, *Al-Khulafa' Al-Mal'unun*, Édition Albin Michel, Paris, 2019
- 59-Bin Badira, Chakib, *Majmou'at Dirasat Kalamia*, Édition Dar Al-Motawaset, Égypte, 2012
- 60-Badou, Ahmad Zaki, *Mu'jam Mustalahat Al-'Ulum Al-Ijtima'ia*, Bibliothèque du Liban, Beyrouth

- 61-Jordaq, Georges, *Al-Imam Ali Sawt Al-'adala Al-Insanya*, Abgrégé par Hassan Hamid, 5 parties, Édition Al-Majma' Al-'Alami Li Ahlul-Bayt, Beyrouth, 2010
- 62-Jaber, *Nadhariyat Al-Ma'rifa 'Ind Al-Falasifa Al-Muslimine*, Centre Al-Ma'arif Al-Hakima Lil Dirasat Al-Diniya w Al-Falsafiya, Édition : Al-Hadi Lil Tiba'a w Al-Nachr, Beyrouth, 2004
- 63-Ja'fari, Muhammad, *Tahlil Naqdi Li Nadharyat David Humes Fi Daw' Arba' Masa'l*, Traduction : As'ad Mundi Al-Ka'bi, Sanctuaire d'Al-Abbas, Centre d'études islamiques pour les recherches stratégiques, Les recherches sur l'Occident, 2018
- 64-Ja'fari, *Muhammad Taqi, Al-Jabr w Al-Ikhtiyar*, Sanctuaire d'Al-Abbas, Centre d'études islamiques pour les recherches stratégiques, Les recherches sur l'Occident, 2018
- 65-Hatem, Amer Abdel-Amir, *Afaq Al-Hadatha Fi Fekr Al-Imam Muhammad Baqir Al-Sadr*, Journal Al-Ostadh, N° 203, Université de Bagdad, 2013
- 66-Khatimi, Muhammad, *Al-Dine w Al-Fekr Fi Chirak Al-Istibdad*, Traduction: Majid Al-Gherbaoui 'An Al-Farisya, Numéro international : 4-935-57547-1, Édition Al-Fekr, Damas, 2001
- 67-Al-Kharsan, Salah, *Al-Imam Al-Sayid Muhammad Baqir Al-Sadr Fi Dhakira Al-'Iraq (1958-1992)*, Imprimerie Al-Balagh, Bagdad, 2004
- 68-Dakir w Muhammad Tahami, *Al-Imama w Al-Insan Al-Kamel*, Centre Al-Ghadir pour la recherche et la publication, Liban, 2008
- 69-Daoudi Maimouna, *Zohour Al-Azamat Al-Malya Dirasat Azmat Al-Kasad Al-Kabir (1929-1933) w Al-Azma Al-Malya (2007-2008)*, Magister publié, Université d'Oran, Algérie, 2014
- 70-Raouf, Adel, *'Iraq Bila Qiyada Qira'a Fi Azma Al-Qiyada Al-Islamiya Al-Shi'ia Fi Al — 'Iraq Al-Hadith*, Centre AL-I'lam w Al-Dirasat, Syrie, 2006
- 71-Raouf, Adel, *Muhammad Sadiq Al-Sadr Marji'iat Al-Maydan Machro'oho Al-Taghrii w Waqai' Al-Ightial*, Centre AL-I'lam w Al-Dirasat, Syrie, 2005
- 72-Raouf, Adel, *Al-'Amal Al-Islami Fi l'Iraq Bayn Lmarja'ya w Lhezbya*, Qira'a Naqdyal Limasirat Nisf Qarn (1950-2000), Édition Al-Markaz Al — 'Iraqi lil I'lam w Al-Dirasat, Bagdad, 2006
- 73-Raouf, Adel, *Muhammad Baqir Al-Sadr Bayn Diktatoriyatayn*, Édition Al-Markaz Al-'Iraqi lil I'lam w Al-Dirasat, Bagdad, 2006
- 74-Chafiq, Munir, *Al-Islam Fi Ma'rakat Al-Hadara*, Édition Al-Bouraq, Tunis, 1991
- 75-Chafiq, Munir, *Al-Fikr Al-Islami Al-Mo'aser w Al-Tahadyat*, Édition Al-Bouraq, Tunis, 1989
- 76-Chahrour, Muhammad, *Al-Dawla w Al-Mojatama' w Dirasat Islamiya Mo'asira*, N°2

- 77-Shariati, Ali, Abi Omi Nahn Mohtamon, Éditio, Al-Dirasat Al-Tarikhya w Al-Ijtima', Liban, 2014
- 78-Chantaoui, Fayçal, *Hoqoq Al-Insan w Al-Qanon Al-Dowali Al-Insani*, Imprimerie Al-'Aref, Beyrouth, 2010
- 79-Matar, Ali Hassan, *Iqtisaduna Al-Moyasar*, Publié sur internet
- 80-Motahari, Mortada, *Al-Mojatam' w Al-Tarikh*, Centre de recherche Al-Imameyn Al-Hassaneyn
- 81-Madhloum Qahtan, Al-Shahid Al-Doctor Behechti Uma Fi Rajol, Édition : Ministère de la guidance islamique, Téhéran, 1983
- 82-Ensemble de chercheurs, Amanallah Fasihi, Habiballah Babani, Ali Reda Salehi, Muhammad Jawad Muhsini, Muhammad Sharbekhchi, Mahdi Amidi, *Al-'Ilmanya Madhhaban Dirasat Naqdy Fi Al-Osos w Al-Mortakazat*, Supervision : Muhammad Taqi Subhani, Préparation : Mahdi Amidi, Traduction : Haidar Najaf, Centre Al-Hadara Li Tanmyat Al-Fekr Al-Islami, Beyrouth, 2014
- 83-Mohsen Al-Moussawi, Tha'r AbdelZahra, *Al-Tawthiqat Al-Rijalya 'Ind Al-Shahid Muhammad Baqir Al-Sadr*, Publié sur internet
- 84-Nasrallah, Hassan, *Conférences sur Imam Al-Mahdi*, Centre Noun, Beyrouth, 2015
- 85-Ensemble de chercheurs, *Muhammad Baqir Al-Sadr Dirasat Fi Hayatihi wa Fikrihi*, Édition Al-Islam, Imprimerie Al-'Aref, Liban, 2018
- 86-Nohra, Fouad, Dirasa Fi Majalat Al-Tariq, *Al-Fikr Al-Qaomi w Mafhoum Al-Risala Al-Hadarya*, N°4, beyrouth
- 87-Nohra Fouad, Magazine Ma'lomat Doalia, Dirasa *Al-Watan Al-'Arabi w Tahadiyat Al-'Awlama : Bayn Waqi' Al-Tajzi'a w Daroura Al-Wohda*, N°58, Liban, 1998
- 88-AbdelHamid, Sa'b, *Muhammad Baqir Al-Sadr Takamol Al-Mashro' Al-Fikri w Al-Hadari*, Édition Al-Kitab Al-'Arabi, Bagdad, 2002
- 89-Abdellawi, Muhammad, *Falsafat Al-Sadr*, Al-Sadr Al-Madrassa Al-Quranya
- 90-AbdelRahim, Thana' *Muhammad Saleh, Qira'at Fi 'Ilm Al-Ijtima' Al-Siasi*, Édition Bayt Al-Hikma, Bagdad, 2013
- 91-AbdelFatah, Fekrat Nameq w Al-Zouini Abdel-Jabar, *Al-Siasa Al-Kharijia Al-Amerikia Hyal Al-Khalij Al-'Arabi Ba'd'Am 2003*, Centre d'études stratégiques Hamourabi, Bagdad, 2012
- 92-Faslallah, Muhammad Hussain, *Mantiq Al-Qua Fi Al-Islam*, Beyrouth, 1985
- 93-Abdel-Jabbar, *Falah, AL-MadyaWALFekr AL-DiniALmo'aser*, Edition ALFarabi, TOM2, Beyrouth, 1987
- 94-Dodouar, Muhammad, *Mabadi'AL-qtisaol AL-Siasi*, parti1, Tom1er, Alexandrie, 1993

95-Milandi, Mahar, *Al-Qanoun Al-Douali Al-Iqtisadi*, Syria, 2018

96-Zeweyteyn, Abdel-Rassaq, *Dirasa Fi AL-Qanoun AL-'Am AL-Iqtissadi*, Algérie, 2010

III. Sources étrangères traduites en arabe

- 1- Al-Sadr Muhammad Baqir, *La banque sans intérêt en Islam*, traduit par Julien Pélissier, éditions Karthala et IRMC, Paris, 2017, 215p.
- 2- Engels, Frédéric, *Dialectique de la Nature*, Traduction : Tawfik Salloum, Édition Al-Farabi, Beyrouth, 2016
- 3- Craib, Ian, *Modern social theory from Parsons to Habermas*, Traduction: Muhammad Hassan Ghaloum, Edition: Silsilat 'Alam Al-Ma'rifa, 2010
- 4- Obama, Barack, *Renewing American Leadership*, Traduction: Qays Qasem Al-'Ajourshi, N°7, 2007
- 5- James, William, *Pragmatism*, Traduction: Muhammad Ali Al-'Aryan, Édition AL-Nahda Al-'Arabya, Le Caire, 1955
- 6- James, William, *Al-'Aql w Al-Dine*, Traduction : Mahmoud Hoballah, Édition : Al-Hadatha, Beyrouth, 1963
- 7- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Traduction : Omar Al-Charani, Édition : Al-Wahda AL — 'Arabya, 2016
- 8- Ricardo, David, *Principes de l'économie politique*, Traduction : Yahya Al-'Aridi et Hossam Al-Dine Khadour, Édition Al-Farqad, Syrie, 2015
- 9- Talcott, Parsons, *Athar Al-Technolojya Fi Al-Thaqafa w Anmat Al-Solouk*, Traduction : Choukri Mahmoud 'iad, Magazine international des sciences sociales, N° 6, 2^{ème} année Imprimerie UNESCO, Caire, 1973
- 10-Smith, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Traduction : Walid Chade, Édition : Al-Farqad, Syrie, 2016
- 11-Habermas, Jürgen, *Après Marx*, Traduction : Muhammad Milad, Édition : Al-Hiwar, Syrie, 2002
- 12-Hobsbawm, Éric, *L'Ère du Capital (1848-1875)*, Traduction : Fayez Sabbagh, Association Al-Torjomane, Beyrouth, 2008
- 13-Maclver, Robert, *The web of Government*, Traduction: Hassan Sa'b, Beyrouth, 2013
- 14-Marx, Karl, *Le Capital*, Volume 1 et 2, Traduction : Faleh Abdel-Jabar, Édition Al-Farabi, Beyrouth, 2013

- 15-Staline, Joseph, *Le matérialisme Dialectique et Le Matérialisme historique*, Damas, 2007
- 16-Mason Paul, *Effondrement du capitalisme mondial*, Traduction : Antoine Bassile, Expert linguistique : Muhammad Chouman, Édition : Charikat Al-Matbou'at Lil Tawzi' Wal Nachr, Beyrouth, 2012
- 17-Wolff, Michael, *Fire and Furry: Inside the Trump White House*, Edition: Charikat Al-Matbou'at Lil Tawzi' Wal Nachr, Beyrouth, 2018
- 18-Klein, Naomi, *The Shock Doctrine*, Traduction: Nadine Khoury, Edition: Charikat Al-Matbou'at Lil Tawzi' Wal Nachr, Beyrouth, 2018
- 19-Kissinger, Henry, *World Order*, Traduction: Fadel Jkarter, Edition: Al-Kitab Al-'Arabi, Beyrouth, Liban, 2016
- 20-Lénine, Vladimir, *Extrait*, Deuxième Partie, Edition Al-Taquadom, Moscou, 1975
- 21-Lénine, Vladimir, *Cahiers Philosophiques*, Traduction : Elias Morkos, Première et deuxième partie, Édition : Nachr Al-Haqiqa, Beyrouth, 1974
- 22-Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Beyrouth, 1995
- 23-Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Supervision: Muta' Safadi, Traduction : Fouad Chahine, Jamil Qassem, Reda Al-Chaibi, Centre Al-Inma' Al-Qaomi, Liban
- 24-John, Perkins, *confessions Dun assassin économique*, Edition Riane, Paris, 2016

IV. Articles

- 1- Nohra Fouad, *AL-Fekr Al-Qaomi w Mafhoum Al-Risala Al-Hadarya*, (La pensée nationaliste et le concept de mission civilisatornelle" al-Tariq, Beyrouth N° 4, 1998,
- 2- Nohra Fouad,, *Al-Watan Al'Arabi w tahadyat Al-'Awlama : Bayn Waqi'Al-Tajzi'a wa Darourat Al-Wahda*, (Le monde arabe et les défis de la mondialisation : de la réalité de la fragmentation à la nécessité de l'unification), Ma'loumat Doualya, National Information Center, Damas, N°58, 1998.
- 3- DUPERRON Audrey, *La Californie, capitale de la pauvreté américaine*, Journal L'Express, Janvier 2018, consulté le 30 Janvier 2018, URL : <https://fr.express.live/la-californie-capitale-de-la-pauvrete-americaïne/>
- 4- Al-Hassanain, « Les matières premières dans la Terre », traduction bénévole de l'ouvrage Muhammad Baqir Al-Sadr, URL :

<https://www.alhassanain.com/french/book/book/thought and Philosophy and gnosis library/the philosophy/notre economie/009.html>

- 5- La fondation de Sibtayn, « Le Rôle Du Travail Dans La Distribution », publié par le site <https://www.sibtayn.com/>,

URL :

https://www.sibtayn.com/fr/index.php?option=com_content&view=article&id=790:le-rdu-travail-dans-la-distribution&catid=163&Itemid=609

V. Bibliothèques numériques

- 1- Mo'men Quraich: <https://t.me/moamenquraish>
- 2- Al-Ma'aref: <https://books.almaaref.org>
- 3- Al-Fekr électronique: <http://alfeker.net>
- 4- Narjes : <http://www.narjes-library.com>
- 5- Du sanctuaire de l'Imam Ali : <https://www.haydarya.com/>
- 6- Du sanctuaire de l'Imam Hussain : <https://lib.imamhussain.org/arabic>
- 7- Du sanctuaire d'Al-Abbass : <https://alkafeel.net/library/>
- 8- Nour : <https://www.noor-book.com/>

VI. Sources multimédia

Documentaires

- 1- Cheikh Kadhém Yassine, « Cours et recherches approfondies politiques et sociales sur l'Histoire islamique par une méthodologie correcte », publié 27 mars 2021. 50 min disponible ici : <https://www.youtube.com/watch?v=azdmuXNOG0Q>
https://www.youtube.com/channel/UCWRBNfXE3Oqd_bWdH-WiYKQ/videos
- 2- Haidar Hoballah, « Les fondements logiques de l'induction », publié le 11 juin 2014 ; 50 min ; disponible à cet URL : <https://www.youtube.com/user/hobbollahcom>
- 3- Kamal Al-Haydari, « Définition du fait que la législation établie par le prophète Muhammad est valable jusqu'au jour du Jugement », publié le 9 mars 2015, 5min ; disponible ici :

<https://www.youtube.com/user/alheydari>

- 4- Muhammad Hachem Al-Batat, « Explications des fondements logiques de l'induction » publié le 5 aout 2017 ; 10 min :

<https://www.youtube.com/channel/UCvsPCTCCZoecvJw70vAvITw>

- 5- Documentaire « L'histoire du mouvement Wahabiste », réalisé par la chaîne Al-Mayadeen en date du 03/09/2017, 48 min ; disponible ici : [mayadeentvchannel](#)

Entretiens télévisés et radiotélévisés

- Radio Al-Nour, Emission Fiqh Al-Shari'a avec Cheikh Ismail Al-Hariri « Législation des transactions bancaires », le 04/03/2019, 34 min, disponible à cet URL : <http://www.alnour.com.lb/live#>

Etudes iconographiées :

- 1- Al-Jabouri Salmane, *Le mouvement du Jihad et la position de la Hawza de Najaf à l'égard des conquêtes étrangères*, 1914, disponible ici : https://www.haydarya.com/?id=1631&maktaba_moktasah=0
- 2- Iran Economic Monitor Weathering Economic Challenges, *Une étude sur le niveau de pauvreté en Iran 2009-2016*, publié par la banque mondiale, disponible à cet URL : <http://documents.albankaldawli.org/curated/ar/676781543436287317/pdf/132553-WP-World-Bank-Iran-Economic-Monitor-Fall-2018.pdf>

Conférences et accords

- 1- Compte rendu de la COP21 à Paris, disponible à cet URL : https://unfccc.int/sites/default/files/french_paris_agreement.pdf
- 2- Fouad Zakarya, « Al-Falsafa w Al-Dine FI Al-Mojtama' Al-'Arabi Al-Mo'aser », Conférence sur la philosophie dans le monde arabe.

Table des matières

Introduction générale de la thèse

Chapitre 1 : Lignes directrices de la thèse

I.	Les problématiques propres à la recherche.....	9
II.	Une pensée très riche et une personnalité inspirante.....	12
III.	Le cadre général de la recherche.....	14
IV.	Une présentation et une analyse des sources.....	15
V.	L'intérêt des éléments économiques de la théorie d'Al-Sadr.....	17
VI.	La théorie économique d'une doctrine islamique.....	21
VII.	Biographie de Muhammed Baqir Al-Sadr : éducation scientifique et racines.....	30
VIII.	Les différentes théories sur la définition et l'idée de la science.....	38
IX.	La méthodologie d'Al-Sadr.....	44
X.	La science de la révélation divine ou « <i>ilm al-kalam</i> ».....	46
XI.	La théorie de la connaissance chez Al-Sadr.....	56
XII.	Critique du positivisme.....	68

Chapitre 2 : Les principes guidant la méthodologie d'Al-Sadr.

I.	Les cadres généraux de la philosophie occidentale, qu'elle soit moderne ou contemporaine.....	70
II.	La perception et sa source principale.....	73
1-	Théorie platonicienne de la réminiscence.....	74
2-	Des théories rationalistes à la logique rationaliste.....	75
3-	La théorie sensualiste.....	76
4-	La théorie de l'extraction.....	78

III.	La validation des connaissances et sa source.....	79
1-	L'école rationaliste.....	80
2-	L'école « sensualiste ».....	82
3-	. Doctrine empiriste.....	83
4-	La critique par Al-Sadr des doctrines philosophiques de la rationalité et de l'empirisme	84
1-	Principes.....	85
2-	La critique des deux méthodes	86
IV.	L'école dialectique.....	90
1-	Le présumé.....	97
2-	Critique du concept dialectique de mouvement.....	101
3-	L'exemple de « l'eau ».....	102
4-	La transformation de l'eau en gaz est due à des causes externes.....	103
5-	L'évolution peut être circulaire	103
6-	La transformation de l'eau en gaz ou en vapeur n'est pas une transformation de quantité en qualité.....	104
7-	La discussion d'Al-Sadr sur le concept marxiste du développement de la connaissance.....	105
8-	Le scepticisme métaphysique moderne.....	110

PARTIE 1 - les sources de la pensée de l'économie islamique
--

	Introduction	112
I.	Les fondements et sources de la pensée de l'économie islamique.....	126
A.	Les nouveaux contenus à la lumière de la méthode d'Al-Sadr.....	127
B.	L'économie islamique, partie intégrante de la société islamique.....	142
II.	Le rôle du dogme islamique dans l'instauration de l'économie dite « islamique ».....	152
A.	La question du dogme dans l'instauration du système économique islamique.....	153
B.	Le culte et la morale comme vecteur de valeurs.....	153
C.	Les liens entre l'économie et la foi en Islam.....	159

D.	Le principe de l'économie islamique et les influences extérieures socialistes et capitalistes.....	162
III.	Quelle est la structure générale de l'économie islamique chez Al-Sadr	163
1-	Le principe de la double propriété.....	164
2-	Le principe de la liberté économique limitée.....	166
3-	Le principe de la justice sociale.....	170

PARTIE 2 - Le terrain historique commun de la pensée capitaliste et socialiste.
--

I.	Les principaux piliers du système capitaliste.....	178
A-	Les fondements du capitalisme.....	178
B-	Les étapes historiques ayant contribué à l'émergence du capitalisme.....	182
C-	Les bases de la composition organique de la doctrine capitaliste.....	190
II.	La portée juridique du cadre économique capitaliste selon le principe « valeur-travail ».....	194
A-	Les notions de « besoin » et de « travail » dans le système capitaliste.....	24
B-	Les spécificités économiques corrélées dans le capitalisme.....	207
III.	Capitaux monétaires.....	209
A.	Exportation de capitaux.....	212
B.	Le partage du monde entre les consortiums de capitalisme.....	212
C.	Le partage du monde entre les grandes puissances.....	213
D.	Les facteurs influençant les valeurs morales et éthiques du système capitaliste.....	218
IV.	Le terrain marxiste.....	222
A.	Aperçu historique de l'émergence du marxisme.....	222
B.	Théorie de la valeur excédentaire.....	230
C.	La notion de besoin et de travail selon le communisme, le socialisme et le marxisme.....	231
D.	Les portées de la méthode critique d'Al-Sadr sur les fondements du système économique marxiste.....	233

PARTIE 3 : L'appareil de distribution dans la doctrine économique islamique

I) Le rôle du besoin et du travail dans le système de distribution de l'économie islamique.....	243
A. Les principes généraux.....	242
B. Le rôle du besoin dans la distribution.....	245
C. Le travail : base de la propriété et de dans la doctrine islamique.....	246
II) La répartition des richesses naturelles dans l'économie islamique	247
A. La théorie de la distribution selon Al-Sadr : « distribution avant production ».....	250
B. La propriété terrestre dans l'économie islamique.....	251
1- Première partie du territoire.....	252
2- Deuxième partie du territoire : La terre devenue islamique par l'Appel (la conversion de ses habitants).....	253
3- Troisième partie du territoire : La terre de réconciliation.....	255
C. Les ressources minérales et le règlement de sa propriété dans l'économie islamique.....	256
III) La théorie d'Al-Sadr sur la distribution : distribution après production.....	260
A. L'eau, en tant que ressource naturelle fondamentale et les autres ressources naturelles dérivées.....	265
B. Les autres ressources naturelles non aquatiques.....	267

PARTIE 4 - La thèse de la banque sans intérêt en Islam

I. Muhammad Baqir Al-Sadr et le système bancaire.....	269
A. Les principes fondateurs de la pensée d'Al-Sadr sur la banque sans intérêt.....	270
B. La politique des banques non usuraires.....	275
C. Les défis des banques islamiques.....	277

II.	Le système de la banque non usuraire.....	278
A.	La banque non usuraire : le rôle des déposants et des investisseurs.....	278
B.	Les droits de la banque entre les parties du contrat (déposants et spéculateurs).....	281
C.	Les bénéfices générés par la banque non usuraire (BNU).....	284
III.	Fonctions essentielles de la banque usuraire et la position de l'Islam.....	286
A.	Mise en place du système de prêt.....	286
B.	Services bancaires	288
C.	Le système du compte courant	290
D.	Sections de l'argent, des devises, de l'or et de l'argent.....	294
IV.	La banque non usuraire et la nécessité d'orienter l'économie dans un environnement économique sûr.....	296
A.	Principes fondamentaux de la BNU.....	296
B.	La nécessité de renforcer la banque islamique.....	306
C.	Les enjeux vertueux du développement des BNU dans le système économique.....	312
	Bibliographie.....	315
	Table des matières.....	325