

INSTITUT EURO 92

L'ECONOMIE POLITIQUE DE LA SOCIETE ISLAMIQUE CLASSIQUE

Par Dean AHMAD
Président du Minaret of Freedom Institute

Economistes et les politologues occidentaux s'interrogent pour savoir si les idées islamiques sont de nature à empêcher l'intégration du monde musulman dans l'économie mondiale. L'auteur s'attache à démontrer que rien dans l'Islam - bien au contraire - ne fait qu'il soit intrinsèquement incompatible avec une société de libertés et l'Etat de droit - à condition toutefois d'effectuer un retour aux sources pour redécouvrir ses principes politiques et économiques, en réalité proches de la pensée libérale classique.

(Avril 1995)

C'est aux actes de terrorisme international que l'Islam doit le plus souvent de faire la une des journaux. Lorsque les leaders islamiques s'expriment, c'est le plus souvent pour dénoncer l'Occident et ses institutions.

Est-il raisonnable de supposer que ceux qui attirent l'attention des médias sont les véritables représentants de l'Islam ? Faut-il mettre dans le même sac musulmans et terroristes ? Imad AHMAD, auteur du texte qui suit, proteste contre cette façon de voir les choses. Fondateur d'un nouvel institut de recherche et de réflexion, le Minaret of Freedom Institute, Ahmad connaît bien les fondements philosophiques de l'Islam.

Disciple d'Ayn Rand, la philosophe libertarienne américaine, il constate que l'Occident et l'Orient ont d'importantes racines culturelles communes. Astronome de formation et travaillant comme consultant pour la NASA, il est loin de l'image mystique et irrationnel du monde musulman souvent véhiculée par les médias occidentaux. Voire, il prend le contrepied de ces arguments pour souligner ce qui réunit et rapproche la doctrine islamique à l'héritage judéo-chrétien.

Ce que l'on appelle aujourd'hui la "renaissance islamique" est un mouvement intellectuel considérable qu'il convient d'observer attentivement. Comme le montre l'essai d'Imad AHMAD, la civilisation occidentale repose en partie sur des apports anciens du monde musulman que celui-ci cherche actuellement à retrouver.

*La traduction française, parue en Juin 1995, a été assurée par Jacob
ARFWEDSON.*

Introduction

La renaissance islamique mondiale (que l'on appelle de plus en plus, à tort, fondamentalisme islamique) amène économistes et politologues occidentaux à se demander si les idées politiques ou économiques de la pensée islamique sont de nature à empêcher l'intégration du monde musulman dans l'économie internationale. Hill (1992) a par exemple accusé l'Islam de s'opposer à la liberté de l'information, la créativité, au pluralisme, à la liberté de la pensée, aux élections libres et aux limitations du pouvoir. Dans cet article, nous allons examiner les enseignements du Coran et de la pratique des premiers musulmans, ainsi que la théorie économique qui s'est formée pendant l'ère musulmane classique (622-1492), pour arriver à une conclusion différente. Nous allons démontrer que les principes de l'économie de marché énoncés dans le Coran furent respectés par la société musulmane naissante et qu'ils n'ont été abandonnés que progressivement, aboutissant à son effondrement économique, puis politique.

La propriété dans la nomocratie islamique

Une analyse utile de la pensée islamique suppose de reconnaître que le régime juridique islamique - la *Charia* - est une *nomocratie*. C'est dire que, politiquement, l'Islam correspond à un Etat de droit. Ce n'est ni une théocratie (législation cléricale), ni une démocratie (au sens d'un processus de décision majoritaire). Le principe fondamental de l'Islam est que tout être humain est directement responsable devant le Tout-Puissant. Puisque les musulmans pensent que la loi divine est objective (analogue au concept occidental de droit naturel), l'homme doit obéissance à la *Charia* immobile, et non aux autres hommes, ni aux assemblées. On ne saurait insister trop sur la nature nomocratique de l'Islam. Si jamais il y eut un homme susceptible de demander obéissance aux musulmans, ce serait le prophète Mahomet. Or même le Coran n'exige que l'on se soumette à lui que dans les cas "*justes*" (cf. le Coran 60:12 ; toute citation provient de Ali, 1988). En effet, le Coran le met en garde : "*tu n'es pas non plus appelé à les commander dans leurs affaires*" (39:41). Aucun être humain après le prophète ne pourrait demander plus d'allégeance que celle due au prophète lui-même. L'allocution inaugurale du premier calife, Abou Bakr, reflète une attitude qui se distingue radicalement de celle des leaders politiques qui l'ont précédé : "*Sans doute ai-je été élu votre Emir, bien que je ne sois pas votre supérieur. Si j'ai raison, aidez-moi ; si je m'égare, corrigez-moi ; l'honnêteté, c'est la fidélité ; le mensonge, c'est la trahison ... Obéissez-moi tant que j'obéis à Allah et à son prophète ; si je désobéis à Allah et à son prophète, ne m'obéissez plus.*" (Siddiqui 1970, 46-47).

Le Coran reconnaît en l'homme un être à la fois rationnel, doté de libre arbitre, ambitieux et moral. Puisque le Coran est d'abord un guide moral, il conseille à l'homme de suivre la voie de la modération, pour son propre bien. C'est dire que l'homme devrait agir afin de subvenir à ses besoins matériels, sans pour autant sacrifier ses sensibilités morales. Le

Coran maintient qu'il existe une harmonie entre les intérêts spirituels et matériels de l'homme et se présente comme un guide pour lui permettre de réussir "*dans cette vie et dans l'au-delà*". Ses impératifs ne visent pas à soumettre l'homme à un calvaire terrestre avant le salut céleste, mais sont offerts comme un fortifiant l'aidant à traverser les épreuves, avec certaines récompenses ici bas et des compensations éternelles.

La perspective économique du Coran a été résumé par de nombreux auteurs (cf. Mannan 1970 et Ahmad 1986). D'un point de vue économique, l'élément clé du Coran est l'accent qu'il met sur la modération (voir par exemple les versets 7:31-32, 18:46 et 17:29). La consommation est autorisée ("*Mangez de ce qu'offre la terre de bon et de juste ...*" 2:168) alors qu'il condamne la mesquinerie (35:29), le gaspillage (6:141) et l'extravagance (17:27). Le désir de gagner sa vie (4:5), de vivre confortablement (42:36), même d'avoir des ornements ou des décorations (18:46) ou de se protéger d'un avenir incertain (4:9) n'est jamais considéré comme un mal. Le Coran dit plutôt que ses préceptes sont les moyens de réussir dans ce domaine sans le troquer pour un échec dans l'au-delà. Le Coran "*non seulement autorise les musulmans à cultiver la terre et à gagner leur pain après les prières du vendredi*" (62:10) mais conseille aussi au prophète d'abréger les prières du matin pour que l'activité économique n'en pâtisse pas (73:20). Il permet aussi à ses fidèles de continuer leurs activités pendant la journée du pèlerinage (*hadj* ; 2:198). En dehors de ces incitations à travailler, il exhorte à plusieurs reprises l'homme à satisfaire ses désirs et à démontrer sa prospérité (4:37, 82:20), sans tomber dans l'extravagance ostentatoire (uz-Zaman 1981, 17). La seule limite est posée par l'interdiction de la dépense excessive (*israaf*), même en matière de charité (17:29).

Le Coran discute d'un grand nombre de questions économiques spécifiques. La propriété privée bénéficie d'une protection (2:188). Il exige que l'individu respecte ses engagements (2:177 ; 5:1) et fournit des détails pour le droit contractuel (cf. 2:282-283). La fraude y est prohibée (26:181) et il appelle à la mise en place de normes claires pour les poids et les mesures (55:9).

En dehors du Coran, la jurisprudence islamique connaît trois sources supplémentaires de droit : 1) les pratiques et les dires du Prophète (la *Sunna*), décrits en détail par ses compagnons dans le *hadith* ; 2) le consensus (*ijmah*) des sages juridiques ou de la communauté ; et 3) la recherche indépendante du savoir (*ijtihad*) des sages juridiques. Ce dernier terme a la même racine que la *jihad*, mot arabe qui signifie "*lutte sainte*" (souvent traduit à tort par "*guerre sainte*"). L'*ijtihad* permettait une grande flexibilité juridique dans le sens où la jurisprudence islamique (*fiqh*) pouvait gérer l'application de la charia à de nouvelles conditions par l'interprétation, plutôt que l'amendement, des principes juridiques fondamentaux entérinés par le Coran.

En ce qui concerne la propriété, le Coran défend clairement le principe et le caractère sacré de la propriété privée en général, le modifiant uniquement dans certains détails. Je me réfère à des modifications telles que le droit intégral de la femme à la propriété et l'abolition du droit d'aînesse (accordant à d'autres membres de la famille que le fils aîné, y compris aux femmes, une part dans l'héritage), obligeant les musulmans à donner aux pauvres et aux nécessiteux une part de leur richesse, etc. Aucun musulman respectueux des règles

explicites du Coran ne pouvait être privé de sa propriété sans son consentement. Le Prophète le dit clairement dans son pèlerinage d'adieu : *"Rien ne sera légitime pour un musulman de ce qui appartient à un autre musulman, à moins d'avoir été cédé librement et de plein gré"* (Haykal 1976, 486-487).

Tout ceci était incontesté chez les premiers musulmans. La pratique du Prophète et de son premier successeur Abou Bakr suivit ces impératifs. La question qui s'est posée dans la première communauté musulmane - et qui continue d'être débattue aujourd'hui - est de savoir si la terre doit faire l'objet d'une appropriation privative. La propriété créée ou gagnée par l'individu est une chose, mais la terre n'est qu'appropriée et non créée par les hommes. A l'époque du Prophète, l'on connaissait trois types de régime foncier : la propriété individuelle, la propriété communale et la propriété d'Etat. Le Coran ne défendait, ni ne rejetait aucun de ces trois régimes. Là où le Coran n'offrait pas de conseil, les premiers musulmans ont cherché dans la pratique du Prophète. Or ce dernier se servait de ces régimes, leur donnant ainsi une légitimité, tout en accordant une préférence à la décentralisation. A Médine, non seulement il confirma la propriété privée existante, mais il accorda aussi des lopins de terre pour des maisons et des fermes à ceux capables d'en tirer profit. L'Etat n'occupait que les terres nécessaires pour ses fins et toute propriété privée expropriée à des fins collectives fut indemnisée. La propriété communale était également défendue. Un exemple : l'interdiction de brûler des buissons dans une limite de 20 kilomètres ou de chasser à moins de 6 kilomètres de Médine visait clairement à protéger les pâtures communales. (uz-Zaman 1981, 86-87, a cependant noté que le domaine protégé peut avoir compris des terrains privés aussi.) Le Prophète ne reconnut une telle propriété *"collective"* que dans trois cas : l'eau, le pâturage et le feu (Ahmad 1986, 489).

Cette préférence pour la propriété privée était aussi pratiquée par Abou Bakr. Lorsque Omar accéda au califat, cependant, la communauté musulmane se retrouva pour la première fois propriétaire d'une quantité énorme de terres. Omar n'aimait pas l'idée d'enlever aux populations vaincues de tels espaces au profit d'une poignée de soldats musulmans. Bien que fidèle à la pratique du Prophète, un tel acte aurait violé l'esprit de la décentralisation : la garantie accordée par le Prophète à la propriété privée visait à une large distribution de titres fonciers et non à une quelconque concentration féodale.

Lorsque les soldats victorieux exigèrent qu'Omar répartisse les terres conquises entre eux, celui-ci convoqua son cabinet et mit au point la solution suivante. Notant que les propriétaires précédents s'étaient acquittés d'une taxe foncière à leurs seigneurs perses, il décréta la résolution que voici :

- 1 - les terres couvertes par des traités de paix demeuraient la propriété des anciens propriétaires, soumises à aucune taxe sauf celles précisées dans les traités ;
- 2 - les terres privées conquises par la force devaient être rendues aux propriétaires, ainsi que leurs droits afférents, à condition qu'ils acceptent de verser une taxe foncière - *kharadj* - considérablement réduite (le plus souvent de deux tiers), à l'Etat musulman ;

3 - les terres inoccupées, les espaces vides et ce qui avait été les terres de la couronne sous les Sassaniens (aussi bien que les terres abandonnées par l'aristocratie) devinrent propriété de l'Etat ; une partie de ces terres tomba sous le régime *fay*, l'équivalent musulman du régime domanial (prohibant la vente), alors qu'une autre partie fut ouverte au droit du premier occupant sur la base de l'usufruit, c'est-à-dire moyennant paiement du *kharadj*, à condition que la terre fût utilisée dans l'espace de trois ans.

Certains chercheurs (cf. uz-Zaman 1981, 88) croient que Omar interdit de vendre toute terre soumise au *kharadj*, en en faisant en réalité une propriété d'Etat louée aux métayers. Une telle interdiction - apparemment déviant de la Sunna - aurait pu se justifier par ce que Omar tentait d'empêcher les conquérants aisés de racheter les droits de propriété à la population indigène, instaurant ainsi une population féodale. Toutefois, il n'est pas établi que Omar ait décidé une telle interdiction. Morony (1981, 40) soutient que l'attribution de tels actes à Omar datent en réalité de l'époque ommeyyade pour justifier les tentatives des califes d'étendre les terres d'Etat au-delà de ce que permet la Sunna. Lambton (1953, 53) pense que la prohibition aux musulmans des terres *kharadj* fut instituée d'abord sous Omar II après l'année 100 selon Hijrah (718-719). L'idée que les Ommeyyades aient dévié de la Sunna est un cliché de la polémique musulmane, et le titre de "*calife fidèle*" attribué aux quatre califes qui les ont précédés souligne cet avis. Morony (1981, 140) prétend aussi que la politique d'Omar II ne devait pas s'appliquer en dehors de la Sawad (partie de l'Irak actuel). De plus, des juristes islamiques ultérieurs indiquent que "*alors que la propriété dans la Sawad ne pouvait être vendue, la jouissance d'une telle propriété pouvait l'être*" (140).

Politique monétaire

Les économistes musulmans contemporains consacrent beaucoup d'efforts à débattre sur la possibilité d'autoriser le prêt avec intérêt (Ahmad 1993), mais ils laissent de côté la question plus large de la politique monétaire. Cela est frappant, puisqu'une monnaie saine est une condition fondamentale d'une économie saine. Même Omar trouvait problématique la question de l'usure (*riba*). Il considérait que tout intérêt sur l'utilisation de l'argent était usurier, et son fils voyait d'un même oeil le métayage. Cependant, non seulement le Prophète lui-même et les premiers califes, mais aussi l'ensemble des gouvernements musulmans pendant les premiers siècles de la civilisation islamique, acceptaient la nécessité de disposer d'une monnaie saine.

Le Prophète lui-même n'a jamais déprécié la monnaie, ni autorisé l'émission de monnaie sans contrepartie. Il a déterminé des prix critiques en termes de biens monétaires, favorisant en particulier les trois devises fortes de l'époque en Arabie : l'or, l'argent et le blé. Les premiers califes adoptèrent sans exception ce principe, qui est resté la règle jusqu'à ce que la civilisation islamique commence à s'effriter à la fin du millénaire. Cahen (1981, 318) écrit : "*Jusqu'en l'an 1000, l'émission de monnaie était, sauf circonstances exceptionnelles, saine et la monnaie circulait à sa valeur nominale ou presque, avec des pièces en provenance d'autres Etats musulmans qui étaient acceptées par les marchés*".

Lorsqu'arriva le moment où le papier-monnaie a été adopté par le monde musulman, il s'agissait clairement d'un concept importé.

En 1294, le visir de l'Ilkhan Gaïkhatu tenta de résoudre le problème du déficit de l'époque par l'émission de *"papier-monnaie, suivant l'exemple chinois. L'expérience fut un échec complet, puisque les gens ont refusé d'accepter les billets. L'activité économique s'arrêta net, et l'historien perse Rashid ud-din parle même de la 'ruine de Basra' qui suivit l'émission de la nouvelle monnaie"*. (Ashtor 1976, 257).

La porte à la dépréciation monétaire fut ouverte au siècle suivant, lorsque le taux de change argent/or subit sa première modification sérieuse depuis l'avènement de l'Islam. Au cours des premiers siècles de l'Islam, le taux se situait toujours environ à 20 pour 1. Mais au 13ème siècle, les fluctuations du marché conduisaient les sages à réévaluer officiellement le taux à 10/1, même si le taux officiel restait fixé à 20/1. A mesure que les réserves en argent chutaient après 1380, le taux de change du dirham contre le dinar désormais dévalué baissait de 1/20 à 1/25, puis à 1/30 (Ashtor 1976, 35). Au début du 15ème siècle, l'émission de dirhams en argent cessa. Al-Makrizi en rend responsable un dignitaire de la cour qui essaya *"de s'enrichir par la frappe de pièces en cuivre"* (35). La crise monétaire fut accompagnée de famine et d'une guerre civile prolongée. Ceci entraîna la levée d'impôts supplémentaires pour équiper les armées et mater les révoltes à répétition.

Les taux d'intérêt ont augmenté de 4-8% pendant les croisades, jusqu'à 18-25% au 15ème siècle (324). Bien que *"l'offre d'or du Soudan occidental ne fût jamais interrompue"*, le Sultan Barsbay dévalua le dinar en 1425 *"pour la première fois dans l'histoire du Proche-Orient musulman"*. Jusqu'alors, le dinar était resté une pièce d'or pesant environ 4,25 grammes. Avec la dévaluation, un dinar de 3,45 grammes appelé al-Ashrafi *"restait la pièce d'or de l'Egypte jusqu'à la fin du règne des Mamelouks"*. C'était là le poids du ducat européen, ce qui montre le glissement de l'étalon monétaire musulman vers l'Occident chrétien ascendant.

Fiscalité

Le Coran mentionne quatre sources de revenus publics : le *zakat* (les aumônes obligatoires), le *sadaqa* (la charité volontaire), le *jizya* (les contributions des non musulmans bénéficiant de la protection musulmane), et le *khums* (20% du butin de guerre réservés à l'usage discrétionnaire du Commandant-en-chef). Le premier ne s'applique qu'aux musulmans. C'est en réalité une obligation religieuse plutôt qu'un impôt ordinaire. Le *sadaqa* est purement volontaire et n'est donc pas un impôt au sens habituel du terme. Le *jizya* est levé sur les non musulmans au lieu du service militaire et peut être fixé par un traité.¹ La pratique des premiers musulmans indiquent clairement qu'il s'agit d'une cotisation pour la protection des minorités, remboursable lorsque la protection ne pouvait être assurée. Ainsi, elle tombe dans la catégorie des droits d'utilisation. Seul le *khums* est pris par la force, mais puisqu'il est pris à l'ennemi au

¹ Par exemple, Siddiqi (1970, 11) rapporte que *"lorsque les chrétiens de Najran ont proposé de payer deux fois le zakat à la place du jizya, [le Prophète] accepta leur proposition"*.

cours de la bataille, ce n'est pas un impôt sur les citoyens, mais une part du butin de guerre. A l'époque du Prophète, le khums était attribué à celui-ci pour son utilisation discrétionnaire, pour ses besoins personnels aussi bien que ceux de sa famille, ainsi que pour des allocations aux nécessiteux et aux travaux publics. On peut l'interpréter comme une propriété d'Etat dont le régent se sert ou comme une propriété privée du Commandant-en-chef de laquelle il est censé distribuer le sadaqa. Dans le premier cas, c'est un impôt sur le butin de guerre, plutôt qu'un impôt sur les citoyens. Dans le second, les dépenses publiques nécessaires constituent un impôt sur le Commandant-en-chef et non sur les contribuables.

D'après ce récit, il semble que l'imposition autorisée par le Coran soit strictement limitée. Cela ne doit pas nous étonner, puisque le Prophète dit qu'il ne faut priver un musulman de sa propriété légitime sans son consentement. La Sunna confirme ce principe. A l'époque de Mahomet et d'Abou Bakr, il n'y avait aucune source de revenus publics à part celles autorisées par le Coran.² Une exception présumée est avancée dans l'affirmation que le Prophète aurait collecté le *zharaj* des juifs de Khaybar. Siddiqi (1970, 17) écrit :

"Lorsque Khaybar fut pris par le Prophète ... les juifs, reconnaissant les vainqueurs comme les propriétaires des terres conquises (suivant les coutumes de l'époque), proposèrent de cultiver les terres en tant que métayers de l'Etat et de lui verser une part de la récolte. Le Prophète accepta et fixa le kharaj à la moitié de la récolte."

Ceci peut être interprété de deux manières. A première vue, les juifs ont reconnu les terres comme étant la propriété de l'Etat (*fay*). Dans ce cas, les paiements versés correspondent à un loyer et non à un impôt. Si, en revanche, ils représentent une taxe foncière, le taux, ayant été fixé par traité, constitue un *jizya* négocié et reste conforme aux règles du Coran.

Ainsi, il est clair que le Prophète n'a jamais établi d'impôts en dehors de ceux spécifiés par le Coran, exceptés les droits d'utilisateur. Il en va de même pour Abou Bakr. La pratique générale des premiers califes corrobore cette analyse. C'est ainsi que Abou Abdullah Mu'awiya ibn Ubayd Allah écrivit dans un traité sur la fiscalité à l'intention du calife al-Mahdi (Lapidus 1981, 177) que :

" 'le Trésor doit assumer toutes les dépenses de travaux publics, y compris la construction de passages voûtés et de ponts, l'assainissement de rivières et la maintenance de barrages sur les grandes rivières'. Par ailleurs, on considère cependant que les canaux d'irrigation font partie du domaine privé, et les juristes débattent de la question des droits de l'eau et la distribution des dépenses d'irrigation entre particuliers. Ils donnent l'impression que la responsabilité à cet égard était plutôt limitée."

² Il y avait aussi des emprunts et des rançons, les deux autorisés par le Coran. Aucun des deux ne constituait une source significative de revenus (uz-Zaman 1981, 103).

Omar, le second calife, décida en effet l'introduction de deux nouveaux impôts : il imposa des tarifs douaniers et étendit la levée du *kharaj* à des cas autres que le *jizya* modifié. Jusqu'alors, les droits de douane étaient inconnus en Arabie. Voyant les nations du monde engagées dans ce qui, à ses yeux, a dû ressembler à une forme de vol frappant les marchands qui traversaient les frontières, Omar semble avoir suivi la recommandation coranique de pratiquer la rétorsion proportionnée (2:194) en imposant une politique de réciprocité. Dans une tentative économiquement savante pour minimiser l'effet des tarifs sur les musulmans et les minorités sous leur protection (les *dhimmis*), il accorda cependant une réduction de 50% aux *dhimmis* et une réduction de 75% aux musulmans. De plus, était considéré comme *dhimmi* à cet égard tout non musulman qui résidait en territoire musulman depuis plus d'un an.

Nous avons déjà abordé l'utilisation par Omar du *kharaj* dans le paragraphe relatif à la question foncière. Nous pouvons supposer qu'il voyait un parallèle entre la taxe foncière persane et le *jizya* sous sa forme usufruitaire que le Prophète accepta dans le cas des juifs de Khaybar. Puisque l'impôt levé fut de loin inférieur à celui perçu par les Perses, l'on peut supposer qu'à la fois le Prophète et ses nouveaux sujets pensaient que les conditions étaient agréables, par rapport à celles fixées par le traité. Pourtant, le *kharaj* ressemble dans ce contexte à la taxe foncière persane (appelée *kharag* d'où peut-être le terme *kharaj*) plus qu'au *jizya* précisément parce qu'elle n'est pas fixée par voie de traité, mais peut être modifiée par l'Etat de manière discrétionnaire. Omar s'en préoccupait et aurait mis en garde à plusieurs reprises ses gouverneurs de ne pas fixer les taux à un niveau prohibitif. Il interrogea les receveurs de Sawad : *"Vous avez peut-être estimé la valeur de la terre à un taux qu'elle ne saurait supporter"*, à quoi ils répondirent, *"Non, au contraire, nous l'avons appréciée à un taux supportable ; voire, elle aurait pu supporter un niveau encore plus élevé"* (Raana 1977, 93).

Lorsque les Ommeyyades ont pris le pouvoir, les gouverneurs ont augmenté le *kharaj* jusqu'à étouffer les revenus sous le Hajjaj, devenu légendaire pour sa politique fiscale oppressive. Puis, le pieux Omar II tenta un retour à la politique fiscale d'Omar I. Il déclara que *adl* (la justice) et *ihsan* (la gentillesse) formaient l'esprit des lois économiques (uz-Zaman 1981, 75). Les revenus abondaient. Malheureusement, ses successeurs ont dévié de sa politique. Alors que la dynastie des Ommeyyades touchait à sa fin, son régent concéda : *"Nous fûmes injustes avec nos sujets et ils furent déçus de notre justice. Ils voulaient se débarrasser de nous. Nos contribuables, accablés, nous désertèrent, détruisirent nos propriétés et vidèrent le Trésor."* (75-76). Lorsque Yazid III réagit aux protestations contre le niveau des dépenses publiques en promettant de les réduire et de baisser les impôts, il était déjà trop tard (101).

A travers l'histoire islamique, les politiques fiscales allaient cahin-caha avec la montée et le déclin des dynasties. C'est en les étudiant qu'Ibn Khaldun est arrivé à sa célèbre conclusion (de nos jours réincarnée sous le nom de la *"courbe de Laffer"*) que les dynasties obtiennent d'importantes recettes d'un taux d'imposition faible au début et de faibles rentrées provenant de taux d'imposition élevés vers la fin de leur règne (Rosenthal 1967 II, 89).

Au 12ème siècle, les Seldjukids tentèrent de compenser la perte de revenus au titre de la taxe foncière par une augmentation d'autres impôts et par l'introduction de nouvelles taxes. Suivit une longue série dérisoire d'abrogations et de réintroductions d'impôts. Une fois au moins, la demande d'abolition est venue des guides religieux. Au fur et à mesure que l'Irak croulait sous les impôts - et sous les tentatives gouvernementales de monopoliser d'importantes industries, comme la soie (216) - le pays a perdu sa capacité d'innovation technologique. Ainsi, comme une version du 12ème siècle d'*Atlas Shrugged*, les chroniques d'Ibn al-Djauzi parlent de *"moulins qui tournaient et moulaient des grains sur la terre, sans que personne ne sache comment ils fonctionnaient"* (243). L'infrastructure s'effondrait petit à petit pendant le 12ème siècle et les ingénieurs échouaient dans leurs projets. *"Un chroniqueur arabe contemporain dit explicitement que les services publics étaient incapables de réparer les failles"* dans les barrages en Irak (245).

Cette période de stagnation coïncide avec le début d'épanouissement technologique en Europe. Les entreprises industrielles musulmanes ne pouvaient plus *"se permettre des expériences visant des innovations technologiques"* une fois que les princes seldjukides et ayyubides *"ont limité l'entreprise libre, imposé des monopoles et des impôts élevés sur les ateliers. Ces mesures ont conduit à un déclin progressif de l'industrie privée"* (247).

Les Mongoles (les Ilkhanides) ont imposé de nombreuses taxes arbitraires. Ghazan (1295-1304) tenta d'introduire quelques réformes telles qu'une taxe foncière fixe, l'abolition de *"l'hébergement de soldats et de fonctionnaires dans des maisons privées et interdit l'usage de la violence dans la collecte d'impôts"* (250) et rendit aussi héréditaires les fiefs féodaux. Tout effet positif de ces réformes fut cependant effacé par l'expansion du système féodal dans d'autres domaines. Furent traités comme esclaves non seulement les prisonniers de guerre, mais aussi les clients et les suivants. *"D'après la loi de Ghazan, un paysan qui s'était enfui d'un domaine féodal même trente ans plus tôt était capturé et renvoyé"* (258). Dans ces circonstances, la politique de Ghazan qui consistait à attribuer des domaines de l'Etat à ceux qui voulaient les cultiver, assortis d'incitations fiscales, exemple suivi par ses successeurs, n'a rencontré que *"des succès partiels"*, et après son règne *"commença une évolution de baisse de la production agricole"* (260).

Les Mongoles ont étendu les terres de l'Etat, y compris par la confiscation des dotations appartenant aux institutions religieuses (la propriété *waqf*). Plus tard, dès les années 1280, le gouvernement entreprit des ventes de terres. Les domaines privés croissants commençaient à prendre la direction de l'agriculture irakienne (261). Ils ont réagi à la chute de la demande de blé due au dépeuplement par une rotation de culture, notamment au profit du coton et des arbres fruitiers. La mort d'Abou Saïd (1316-1335) fut suivie d'une guerre civile et une mauvaise gestion continuelle dominait les dynasties suivantes.

La dynastie des Djalairides fut renversée en 1410 par Kara Yusuf, cheftaine d'une fédération de tribus turcomènes, les Kara Koyunlu. Leur dynastie, d'après les récits de l'époque, amena les conditions les plus misérables dans toute l'histoire de l'Irak (268). Uzun Hasan, prince des Ak Koyunlu, conquiert Bagdad en 1469, puis la majeure partie de la Perse. Il

codifia les pratiques fiscales avec l'objectif d'éliminer leur nature arbitraire, et réduisit également la taxe foncière (272). La pression fiscale demeurait cependant oppressante. Les paysans de la province de Diyar Bakr étaient soumis à un impôt de 20% sur la récolte, des corvées et "*de nombreuses autres taxes*" par ailleurs (273).

Les Turkmènes ont perfectionné le régime foncier féodal en Irak. Les seigneurs recevaient une allocation perpétuelle et héréditaire, et bénéficièrent d'une "*immunité administrative et judiciaire*" (273). Uzun et ses successeurs ont accordé des fiefs au clergé afin de s'assurer de son soutien. Lorsque les Ak Koyunlu réalisèrent qu'ils allaient droit à la désintégration, ils tentèrent de récupérer bon nombre des fiefs et la terre *waqf*, mais se heurtèrent à la fois à la résistance des seigneurs et des théologiens.

Le commerce intérieur et extérieur en Irak subit des revers importants sous le règne des Djalairides et des Turkmènes et l'économie fut réduit au troc (274). Plutôt que d'abroger les mesures qui entravaient de nombreux domaines commerciaux, les Turkmènes ont augmenté les impôts frappant le commerce. Le *tamgha* par exemple, que le sage Nasir ad-Din at-Tusi recommanda de fixer à 1/240ème, fut de 5% à Tabriz au début du 14ème siècle. Les conseillers d'Uzun Hasan l'ont dissuadé de l'abolir. Evidemment, les gouverneurs et les seigneurs féodaux étaient tous exonérés d'impôts (275).

La route commerciale s'est éloignée du Golfe persique vers la Méditerranée (277). En dehors des facteurs énoncés plus haut, les changements politiques à la fin du 15ème siècle (conditions détériorantes en Perse, les victoires génoises affectant les vénétiens, les conquêtes mamelouks et mongoles favorisant la résurrection du commerce de la Mer rouge) ont obligé les Vénitiens à reprendre le chemin d'Alexandrie et de Beyrouth (326).

Intervention de l'Etat dans l'économie

L'expérience des sociétés islamiques en matière d'intervention étatique dans l'économie coïncide avec son déclin progressif. Sous le règne d'Omar, l'Etat se contentait d'être responsable de la défense, de la Justice, des poids et des mesures et des travaux publics tels que les canaux d'irrigation financés par des droits d'utilisation basés sur le *kharaj* et *lushr*.³ Aucun des "*califes fidèles*" ne tenta de faire de l'Etat un concurrent du secteur privé, encore moins d'établir des monopoles. L'engagement d'Omar dans la distribution des terres visait à décentraliser et à prévenir la montée d'un système de type féodal. En revanche, l'intervention étatique dans l'économie devint un problème croissant au cours des siècles suivants.

Sous la dynastie des Ommeyyades, Omar II pensait que la participation de l'Etat au commerce était une forme d'abus de confiance imprévu : "*Je suis de l'avis que le régent ne doit pas commercer. De même, le fonctionnaire ne doit pas faire du commerce dans le domaine de sa compétence* (fi sultanîhi ...) , *car lorsqu'il s'engage dans le commerce, il*

³ *Lushr* représente la partie du zakat levée sur la production agricole. Le Prophète le fixa à un taux de 5 à 10 % en fonction de la proportion des coûts d'irrigation payée par l'utilisateur.

abuse par inadvertance de son office dans son propre intérêt et au détriment d'autrui, même si telle n'était pas son intention" (uz-Zaman 1981, 94). Cependant, il est intervenu dans les cas où les coûts des risques encourus étaient assumés par l'Etat. Par exemple, au sujet de l'industrie minière, il écrit : *"J'ai trouvé que les gains de l'extraction étaient privés (khas), alors que les dégâts étaient généraux (âm), aussi faut-il arrêter l'activité minière"* (94).

Après la chute des Abbassides, l'Etat n'avait pas tant de scrupules. Ashtor (1976, 1981) a étudié l'exemple de l'industrie sucrière égyptienne ; nous allons résumer ses conclusions dans les paragraphes qui suivent.

Le boom au 11ème siècle dans l'industrie sucrière, jusque-là inconnue, qui a commencé

"en Egypte et en Syrie sous les Fatimides, revêtit un caractère capitaliste. Les méthodes compliquées de raffinement du jus de la canne à sucre ne pouvaient être employées que dans de grandes usines ... Des industriels riches et entrepreneurs ont dû faire des efforts coûteux pour améliorer les méthodes de production, incités par l'espoir d'en tirer bénéfice. La production sucrière bénéficia également de la liberté d'entreprendre. La tentative par l'étrange et confus al-Hakim de la monopoliser, n'a jamais été renouvelée" (Ashtor 1976, 199).

Au cours de la seconde moitié du 13ème siècle, le nombre d'usines sucrières en Egypte explosa alors que les emirs mamelouks, attirés par la profitabilité élevée, rompirent avec la loi musulmane et les pratiques anciennes pour faire concurrence aux entrepreneurs privés. Les sultans étaient fortement impliqués dans l'industrie sucrière, y compris dans les usines royales de Damas. Les emirs et les sultans étaient exonérés de l'impôt spécial acquitté par les paysans, par ailleurs soumis à l'obligation de corvée. De plus, les emirs et certains industriels favorisés avaient des *"arrangements"* particuliers pour ne payer d'impôts que sur une petite part de leur production effective (1981, 99). Les marchands fortunés ne pouvaient résister à des tactiques telles qu'une politique fiscale discriminatoire et la confiscation directe (*musadara*). La propriété des usines fut transférée à l'aristocratie jusqu'au début du déclin du régime féodal à la fin du 14ème siècle.

Non contents de bénéficier de matières premières moins chères et des exonérations fiscales, les emirs et les sultans ont eu recours à la violence contre leurs concurrents privés. La technique principale utilisée fut le système *tarh*, sous lequel les entrepreneurs étaient obligés d'acheter du sucre aux emirs et aux sultans à des prix d'inflation. Abrogé en réaction à l'opposition populaire, le système est réapparu en 1399, lorsque *"Tenem, le gouverneur rebelle de Damas, a vendu du sucre par la force aux habitants de la ville"* (102).

Le sultan mamelouk Barsbay (1422-1438), sous prétexte que le déclin économique de l'Egypte et de la Syrie sous le poids d'un interventionnisme public croissant, fit

trois tentatives sans succès pour convertir la production sucrière en un monopole d'Etat (103). Dans les années 1490, le sultan de l'époque, face à une nouvelle vague d'opposition à l'achat forcé à deux fois le prix du marché, lui substitua des taxes sur le commerce de sucre. Cette mesure étrangla complètement la concurrence, puisque les agents du sultan bénéficiaient d'une exonération (104).

La gestion des usines appartenant aux emirs et aux sultans était corrompue. Sous le règne de Baybar (1223-1227), on surprit un gestionnaire samaritain et ses assistants à détourner 300 000 dirhams provenant d'une vente de sucre. En dehors de la corruption, la suppression du marché conduisit à la stagnation au niveau technologique. Au cours du 13ème siècle, l'industrie sucrière musulmane avait été un secteur de pointe. Marco Polo parla des techniciens égyptiens du raffinement qui allaient jusqu'en Chine pour enseigner leurs méthodes de production. Les spécialistes syriens enseignaient encore *"leurs méthodes à Chypre jusqu'à la seconde moitié du 15ème siècle"* (105). Les Chypriotes se vantaient de *"vendre du sucre de Damas produit à Chypre"* (105). Au 15ème siècle cependant, les innovations technologiques du monde chrétien commençaient à apparaître : la substitution des chevaux aux boeufs dans les moulins, rendue possible par l'introduction d'un attelage plus rigide, l'introduction en Sicile d'une nouvelle presse sucrière entraînée par une roue hydraulique etc. Ces innovations ont permis d'augmenter l'efficacité de l'industrie sucrière européenne, que les industriels musulmans usés et démotivés ne pouvaient concurrencer (106). Même avant l'apogée de l'innovation technologique européenne, l'intervention dans les marchés sucriers musulmans avait fait grimper les prix au-dessus de ceux du sucre comparable en provenance d'Espagne, de Sicile et de Chypre (111).

Le déclin économique entraîna une baisse de la demande. Les registres commerciaux en Italie témoignent de la recherche de nouvelles sources de sucre. Des documents vénitiens du début du 15ème siècle font état d'un déplacement des fournisseurs de molasse de l'Egypte vers Palerme (113).

Au début du 15ème siècle, le sucre ainsi que la plupart des industries de monopole (le savon, le papier, la soie et d'autres tissus, le verre) se sont effondrées. *"[A]l-Makrizi écrit qu'après 1404, les gens étaient obligés de s'habiller en vêtements de laine importés par des marchands européens"* (1976, 307). La responsabilité des usines de l'Etat dans le déclin technologique de l'industrie du Proche-Orient est incontestable. Disposant de matières premières moins chères (en partie fabriquées par les fermes royales), les *"sultans et les emirs ont utilisé leur pouvoir pour entraver les activités de leurs concurrents par la voie de l'impôt ou par la mise en place de monopoles"* (309). Entre temps, une gestion corrompue ruinait les usines de la royauté. *"La production industrielle est descendue au niveau des petits ateliers qui ne pouvaient se permettre des expériences longues et coûteuses"* (309).

D'après Ibn Khaldun, la qualité des compétences en matière de construction navale avait baissé au point qu' *"en cas de nécessité, les Etats devaient avoir recours à une aide extérieure"* (309). Autre exemple : à mesure que le savoir-faire musulman en matière d'incrustation en argent disparaissait, les Vénitiens ont progressivement appris cet art des juifs de Syrie.

Le déclin de la production de blé marqua un tournant. Le blé avait été le produit principal, mais pendant la dernière décennie du 15^{ème} siècle, l'on consommait du pain de millet et de dhura au Caire, du pain de l'orge à Damas, même chez le gouverneur et dans les palais princiers. Avec l'effondrement et l'exode vers les villes, effluèrent des milliers de pauvres sans emplois, victimes de maladies chroniques et épidémiques. Formant une population désespérée, ils constituèrent une base de recrutement pour les factions rivales et les bandes rebelles. *"La strate la plus basse de cette classe étaient les harafish, des mendiants que l'on trouvait à proximité des mosquées et ailleurs, et qui s'alliaient à certains groupes de dervishes"* (320). Les ouvriers qualifiés se portaient mieux (gagnant environ 6 2/3 ashrafis par mois) uniquement à cause de leur petit nombre. Les petits-bourgeois, en revanche, *"étaient appauvris par la politique fiscale du gouvernement mamelouk"* (320).

En dehors du fardeau fiscal pesant sur le commerce, il y avait de nombreuses autres exactions. Nous avons déjà mentionné le *tarh* qui obligeait les marchands à acheter des produits à des prix exorbitants à leurs concurrents publics. De telles mesures étaient régulièrement abolies, puis réinstaurées. La jurisprudence musulmane n'autorisait pas le contrôle des prix à l'exception des périodes d'urgence, mais les Mamelouks réglementaient les prix à leur gré (320).

Simultanément, des modifications du régime foncier ont donné naissance à un système féodal mettant le bourgeois dans une position inférieure. Des théologiens, jadis influents, désormais nommés et rémunérés par l'Etat, devinrent trop dépendants pour pouvoir refuser de collaborer. L'Etat évita de répondre à ceux des théologiens qui ont effectivement protesté contre ses exactions en essayant de les séduire par des mesures telles que des décrets contre les chrétiens et les juifs. Apparut alors une aristocratie intellectuelle composée de juges et de professeurs nommés par le gouvernement. Les classes défavorisées provoquaient des émeutes massives, mais elles ne formaient aucun mouvement révolutionnaire organisé. La cooptation des sages religieux mina toute forme de *jihad* contre le régime oppressant (322).

Dans la seconde moitié du 15^{ème} siècle, malgré la balance des paiements favorable due au changement de routes commerciales, et à l'offre continue d'or soudanais, l'économie s'est effondrée, *"pillée par les militaires, et ses grandes réalisations civilisatrices détruites par l'incapacité d'adopter de nouvelles méthodes de production et de nouveaux styles de vie"* (331). La ruine économique a conduit à l'effondrement politique et militaire. Ashtor cite les raisons de l'effondrement : la décadence de l'industrie égyptienne ; le luxe extravagant des classes dirigeantes ; la thésaurisation (conséquence de la *musadara* ?) ; et les dépenses militaires (327). Simultanément, les Portugais devenaient plus puissants et leur saisie d'énormes quantités d'or soudanais dans la seconde moitié du 15^{ème} siècle s'est fait sentir au Caire (329-330).

Le développement de la science économique islamique

La pratique économique islamique peut être assimilée à un abandon irrégulier mais progressif des principes énoncés dans le Coran et la Sunna. Le développement de la théorie économique pendant cette période reflète la tension entre les sages qui tentent de justifier la pratique des Etats musulmans et ceux qui essaient de les ramener aux principes de la *charia*.

La science économique en tant que telle n'existait pas à l'époque du Prophète, ni à celle des califes de l'âge d'or. L'économie politique de l'Islam trouve ses origines dans les commandements normatifs du Coran (cf. Ahmad 1986) ou sont déduits de la pratique du Prophète. Par exemple, uz-Zaman (1981, 93) affirme que *"le saint Prophète lui-même n'aimait aucune forme de contrôle des prix ..."* Son intervention dans le marché se limitait à dévoiler des pratiques interdites, telles que la fraude. Omar et les califes qui lui succédèrent ont fait preuve d'une tendance plus réglementaire, mais leurs objectifs étaient les mêmes. Ainsi, Omar II ordonna à ses gouverneurs de laisser au marché le soin de fixer les prix : *"Dieu a créé la terre et les eaux pour qu'on y découvre sa bonté. Ainsi, laissons les commerçants voyager librement sans intervention aucune. Comment pouvez-vous vous interposer entre eux et leur gagne-pain ?"* (93). Vers la fin de cette période, sous le règne d'Ibn Khaldun, l'économie politique se développe en tant que science définie, au sens moderne du terme. Regardons son évolution pendant les années qui séparent ces deux dates.

La science politique, traitée par Aristote et d'autres penseurs de l'Antiquité, précède la science économique. Ibn Abu-ar-Rabi (9ème siècle ?) fut peut-être le premier auteur politique à aborder les problèmes économiques. Il décrit ce qui correspond sans doute à l'*homo oeconomicus*, inspiré par la vision coranique de l'homme comme étant un être doté de libre-arbitre et qui tente d'améliorer sa situation matérielle. L'homme *"réussit dans ses projets tant qu'il ne dévie pas de ce sens de discrétion judicieuse et de la perception des conséquences et tant qu'il n'est pas vaincu par de mauvais désirs"* (Sherwani 1970, 45).

Ibn Abu ar-Rabi discute de la division du travail en termes du besoin qu'a le menuisier du forgeron, de la manière dont les industries se complètent, et de la division de la population entre la ville et la campagne. Il décrit un processus par lequel les petites unités politiques se regroupent progressivement en des plus grandes. Il adhère aux préceptes nomocratiques de l'Islam en affirmant que l'objectif de ces unités politiques n'est pas de *faire la loi*, mais d'*appliquer la loi* qui protège le peuple contre l'injustice (46-47).

Il est un peu plus idéaliste dans ses prescriptions pour le Leviathan ou le leader idéal sur lequel aboutit ce processus. Le leader doit posséder un grand nombre de qualités, y compris l'amour de la vérité et la justice, et la crainte de la tyrannie et l'oppression, et il *"devrait vivre pour le seul désir d'être le bienfaiteur de son peuple"* (50). La première règle à laquelle le gouverneur doit se soumettre est que l'obéissance des sujets doit être fondée sur *"une inclination naturelle et dans la croyance sincère que l'obéissance à la loi est bonne pour tous"* (50). Cela suppose que la justice soit le souci primordial du gouverneur (51).

Les droits relatifs à l'économie comportent le paiement des dettes, le respect de la parole donnée et l'obligation de fournir des preuves. La tâche du gouvernant est de permettre à

ses sujets de s'enrichir. L'Etat à son tour a besoin des richesses afin *"de protéger les frontières contre tout ennemi extérieur, d'extirper ce que [le gouvernant] considère être mauvais, d'accroître le pouvoir des faibles et des opprimés, de libérer ceux qui sont emprisonnés pour cause de non-paiement de leurs dettes, et ainsi d'organiser le gouvernement de sorte que tout soit fait pour améliorer le sort du peuple"* (55). L'auteur insiste sur la nécessité d'équilibrer le budget de l'Etat pour éviter de faire obstacle à ces objectifs (55).

Curieusement, bien qu'Ibn Abu ar-Rabi conseille aux serviteurs de l'Etat d'étudier l'histoire (48-49), il l'ignore lui-même, et serait également incapable d'appliquer l'approche scientifique de l'économie politique qu'il préconise. Il semble mélanger des idées tirées de traductions des Grecs anciens, qui lui étaient accessibles, avec des idées islamiques. La notion islamique primordiale est que le roi n'est pas au-dessus de la loi, bien au contraire, mais à la manière de Platon, l'auteur semble s'attendre à ce qu'il en soit ainsi par l'unique pouvoir de la personnalité idéale du roi. La citation de l'allocution d'inauguration d'Abou Bakr reprise au début du texte démontre cependant que sous le règne des premiers califes, c'était le peuple et non la perfection d'un roi idéal, qui devait assurer que le leader resterait respectueux de la Loi.

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan al-Farabi (870-950) fut un étudiant des philosophes chrétiens Abu Bishr Matta ibn Yunus (mort en 939) et Yuhanna ibn Jilad, et contemporain de deux soufistes, Abu akr ash-Shibli et Mansur al-Hallaj. A son époque, les dynasties turques ou persanes, souvent chiïtes, éclipsaient le calife, arabe et sunnite. Au 10ème siècle, l'autorité s'est déplacée du calife et de son *vizir* (premier ministre) vers les emirs dont la légitimité était fondée sur la seule puissance militaire. Rapidement, l'un d'eux, Ahmad ibn Buwaih, adopta le titre de sultan ("*autorité*") et brigua le titre de "*roi*".

Les écrits politiques principaux de Abu Nasr al-Farabi sont *siyasat-ul-madaniyah* (le Régime Politique, traduit par Najjar en 1963) et *ara'a ahlil madinat-ul-dadilah* (Opinions du Peuple de la Cité Vertueuse). Avec Farabi, nous voyons l'apparition, dans la pensée islamique, du concept grec de la Grande Chaîne de l'Etre et l'émanationisme qui joua un rôle dans la montée de l'autoritarisme dans le monde musulman (Ahmad, 1992). Il pose un cadre néo-platonicien dans lequel la faculté de raison est un croisement de concepts aristotéliens et platoniciens qui comporte une chaîne de pensée qui émane de Dieu et comprenant un "*Intellect Actif*" qui réunit le monde transcendent et le monde sublunaire (Netton 1992, 50). "*En vertu [de l'Intellect Actif]*", écrit al-Farabi (Najjar 1963), "*l'homme est capable de faire soit ce qui est louable, soit ce qui est blâmable, ce qui est noble ou bas ; et c'est ainsi qu'existent la récompense et la punition.*"

Al-Farabi affirme que la prospérité requiert des assemblées telles que des villages ou des villes, qu'il qualifie de groupes "*imparfaits*" (au sens d'incomplets) qui sont au service de groupes "*parfaits*" (complets), tels que des villes ou des nations (Najjar 1963, 32). Il identifie des barrières naturelles (par exemple géographiques) et des barrières artificielles (par exemple linguistiques) à l'unité naturelle de l'Homme, qui séparent l'humanité en des groupes hostiles, malgré la valeur évidente de la coopération (32-33). Farabi note qu'il existe plusieurs moyens susceptibles de concourir à la formation d'un Etat : la force, le patriarcat, et les

relations matérielles, par exemple. (Dans la dernière proposition, suggère-t-il un fondement économique de l'Etat ?) Il décrit l'organisation sociale conduite par le Guide Suprême (*ra'is al-awwal*) sous la renonciation réciproque des droits : "*[Les hommes] se réunissent, étudient l'état des faits, et chacun d'eux abandonne au profit des autres une partie de ce par lequel il aurait pu vaincre l'autre, en en faisant une condition susceptible de garantir la paix et de ne rien prendre à autrui, sauf sous certaines conditions*" (Sherwani 1970, 71).

Le *ra'is al-awwal* impose aux membres de la société une structure hiérarchique qu'al-Farabi, à l'instar des Européens du Moyen Age, assimile à un organisme. Ainsi, la grande Chaîne de l'Etre, d'après Farabi, est visible dans le sens que "*le prince de la Cité fait figure de la Cause Première (Dieu) ... Ensuite, la hiérarchie des êtres descend progressivement, chacun d'eux étant à la fois gouverneur et gouverné, jusqu'à ce qu'on arrive aux matières premières et aux éléments qui ne connaissent aucun gouverneur, mais qui sont soumis et qui n'existent que pour servir les autres*" (Najjar 1963, 39). Al-Farabi semble penser que seuls les prophètes sont qualifiés pour assumer ce genre de leadership suprême :

"Un tel homme est un vrai prince, selon les anciens ; il est celui dont il faut dire qu'il reçoit la révélation. Car l'homme ne vit la révélation que lorsqu'il atteint ce niveau, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas d'intermédiaire entre lui et l'Intellect Actif ... C'est à ce moment que le pouvoir qui permet à l'homme de comprendre la définition des objets et des actes et comment les orienter vers le bonheur, émane de l'Intellect Actif vers l'intellect passif. Cette émanation qui procède de l'intellect actif au passif par la médiation de l'intellect acquis, constitue la révélation". (36)

On peut interpréter ceci comme une sécularisation du processus de révélation, ou bien comme une tentative de remplacer le roi-philosophe par des prophètes. Cette interrogation dépasse cependant le cadre de ce texte. Ce qui nous intéresse est que l'on peut discerner l'héritage islamique dans l'exigence d'al-Farabi selon laquelle les leaders incapables de recevoir la "*révélation*" devraient suivre les lois adoptées par leurs prédécesseurs. Il qualifie un tel leader de "*prince de la loi (sunna)*" (37).

Al-Farabi, essaie-t-il d'expliquer la pensée grecque en termes islamiques (cf. Butterworth 1980, 13), ou tente-t-il d'arriver à synthétiser les deux traditions ? Quoi qu'il en soit, il a introduit un concept dans la réflexion musulmane qui, intentionnellement ou non, prépare le terrain d'une déviation de ce qui représentait jusque-là la sagesse musulmane conventionnelle. Ainsi, al-Farabi et les *falasafas* représentent un tournant, après lequel émergent deux attitudes rivales vis-à-vis de l'Etat : l'une est sémite et arabe et s'enracine dans l'histoire islamique ; l'autre est persane et aryenne, avec un vernis musulman. Les auteurs qui suivent optent pour l'une ou l'autre de ces orientations. Sherwani (1970, 98-99) écrit : *[N]ous trouvons que certains écrivains ont le sentiment que la meilleure chose possible pour un Etat consiste à raviver les principes observés à l'époque de l'Apôtre de l'Islam et les quatre premiers califes, alors que d'autres reconnaissent franchement l'impossibilité d'une telle renaissance, acceptent comme un fait accompli les nouveaux facteurs politiques apparus depuis, et voudraient détourner le progrès politique vers ces nouveaux canaux.*" Ces deux écoles dominent la

pensée aux 10^{ème} et 11^{ème} siècles. Abu'l Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi (974-1058), penseur shafi de tendance rationaliste, représente les rénovateurs et Amir Kai Kaus représente les partisans d'Ali (99).

Lorsque Buwaihîd Jalalu'd-Dowlah proposa au Calife de lui accorder le titre de *maliku'l-muluk* (Roi des rois), Mawardi rétorqua que ce titre ne pouvait appartenir qu'à Dieu (100). Mawardi

"énumère les devoirs de l'Imam ou du Calife et dit qu'il doit protéger la Foi, juger les litiges entre hommes afin qu'aucun gouvernant ne puisse tyranniser les autres, défendre la liberté de l'Etat, punir les criminels, assurer le juste et régulier paiement des salaires et des émoluments, nommer des hommes honnêtes et fiables pour le représenter dans le pays, et ne jamais s'abandonner à une vie de luxe, ni de prière, pour qu'il ne soit jamais forcé de renoncer à la gestion du royaume à d'autres" (103).

Mawardi énonça quatre tâches de l'Etat : l'Armée ; les frontières provinciales ; la nomination et la révocation des fonctionnaires ; le Trésor (106). Sous le règne des Abbassides, comme à l'époque des premiers califes, le commerce intérieur était entièrement libre et *"il était considéré comme un acte d'impiété d'imposer un droit douanier quelconque sur le transfert d'un bien d'un endroit à un autre au sein du royaume"* (107). Toutefois, Mawardi autorisa Kaïbu'd Diwan *"à faire de nouvelles lois du moins pour les territoires conquis et dans les colonies ..."* (107). Si les juges étaient nommés par le gouvernement, Mawardi essayait de leur assurer une certaine indépendance en interdisant leur révocation et en décourageant leur démission (107).

Pendant cette période, la conception islamique d'un chef d'Etat sous la contrainte du droit divin était menacée par les notions persanes et turques d'un autocrate idéal. L'approche pragmatique de Nizam al-Mulk et de Kai Ka'us dans leur conseil aux élites politiques a été résumé par Butterworth (1980, 21-29). Partant du droit des élites de gouverner, ils divergeaient à la fois des philosophes, qui tentaient de le justifier, et des revivalistes, qui tâchaient de subordonner les gouvernants à la charia. Al-Ghazali fut l'autre grand savant à se pencher sur la théorie politique islamique. Après lui prédomina la nouvelle école de pensée dans laquelle le prince idéal éclipsait la loi divine établie.

Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) arguait que la division du travail a permis l'apparition des villes, et qu' *"il est dans la nature humaine que lorsque les hommes vivent ensemble et interagissent ... des conflits et des querelles en résultent nécessairement ... et s'ils étaient laissés à leur sort, ils s'entretueraient dans des luttes et guerres continues"* (147). Il dit que c'est uniquement parce que les hommes n'agissent pas spontanément d'une façon juste, mais négligent les droits à la vie et à la propriété d'autrui qu'une science juridique s'impose (151). L'approche historique d'Al-Ghazali est une voie moyenne entre Mawardi et l'école du *"Miroir des Princes"* influencée par la pensée turco-persane (153). Il fixe des limites strictes à l'imposition : tout ce qui va au-delà du Droit est illégal, même en ce qui concerne les amendes et les tributs. *"Il va jusqu'à dire qu'un honnête homme qui reçoit une*

dotation du Trésor royal devrait s'assurer que les fonds ne proviennent pas de telles sources illégales ..." (159).

Tout en reconnaissant le besoin d'un service intérieur de renseignements, al-Ghazali *"établit des limites précises à l'interférence externe, par l'Etat et sous toute autre forme, dans la vie privée des particuliers. Il cite l'histoire du Calife Omar qui voulait espionner un homme en escaladant le mur de sa maison. Le propriétaire lui dit qu'il avait agi contre les principes du Coran qui ordonne 1) de ne pas s'immiscer dans les secrets d'autrui [69:12], 2) de ne pas entrer chez quelqu'un autrement que par la porte principale [2:189] et 3) de ne pénétrer dans aucune maison sauf la sienne qu'après avoir salué le propriétaire des lieux [24:27]"* (162).

Si al-Ghazali sympathisait en premier lieu avec les rénovateurs dans le domaine politique, ses penchants pour les soufistes sapèrent ses efforts. D'après les premiers musulmans, le monde était un lieu où l'homme faisait son devoir en tant que *"vice-roi de Dieu"*, alors que le néoplatonisme chrétien et l'anti-matérialisme hindou qui marquaient la pensée soufiste, militaient pour que l'homme renonce aux objets matériels. Al-Ghazali, historiquement considéré comme celui qui concilia l'Islam traditionnel avec le soufisme, argua que *"l'usage des ornements dans les domaines autorisés n'est pas contraire à la loi, mais il incite à les aimer, ce qui rend difficile à y renoncer ensuite. Le Prophète n'insista pas sur le besoin de renoncer au monde"* (al-Ghazali 1971, I 86). Pourtant, en glorifiant les ascètes (IV, 124-233), il donna le ton pour un refus du progrès matériel qui devait caractériser l'évolution de l'Islam par la suite.

Après al-Ghazali intervint un événement majeur qui empêcha la flexibilité de la société islamique de tirer avantage des nouvelles réalisations de l'économie politique - et de toutes les autres sciences. Les mongoles qui avaient conquis l'essentiel du monde musulman trouvèrent dans le concept du prince idéal qui avait infiltré la théorie politique musulmane par ailleurs nomocratique, la justification pour imposer leur propre loi dynastique. Les arguments proto-hobbésiens pour le Leviathan rejoignaient la croyance traditionnelle des Mongols dans la monarchie absolue. Le régime juridique des gouvernants était protégé de la concurrence ou de la critique par les interprètes de la charia (*ulamaa*) qui énonçaient la fin du processus de découverte, puisque *"la porte vers l'ijtihad"* avait été fermée. En enfermant la jurisprudence islamique dans le *taqlid*, l'imitation aveugle du passé, on lui garantissait une application limitée. Hodgson (1974, 406) résume la situation comme suit :

"Le rôle de l'ulamaa dans la charia que le gouvernant devait appliquer fut limité : car la doctrine de taqlid, de l'adhésion à une école juridique donnée, fut élaborée jusqu'à stipuler que les 'portes de l'ijtihad' avaient été fermées au 9ème siècle - assertion non sans précédent, mais qui reçut une substance par des compilations juridiques au 15ème siècle faisant autorité, dans lesquelles il fut établi exactement ce qu'était la forme finale de la loi avant de fermer l'investigation ; la charia ne devait pas être un instrument continu d'opposition, mais un ensemble fermé de règles susceptibles d'être adaptées et absorbées dans des traditions juridiques plus vitales".

Pendant cette période au cours de laquelle fut établi le principe de *taqlid*, les savants qui continuaient à s'engager dans l'*ijtihad* tels que les grands renovateurs Ibn Taymiyah et Ibn Khaldun, faisaient exception. Leur tâche principale se ramenait à formuler les théories susceptibles d'expliquer le déclin économique du monde islamique. Puisque l'establishment politique sunnite considérait que la voie de la pensée indépendante et originale était fermée, les réflexions de tels hommes sur l'économie politique ne pouvaient être mises en pratique.

Après la conquête de Bagdad par les forces de Hulagu en 1258, Ibn Taymiyah (1263-1328) observa le recul progressif du monde islamique et conclut qu'il fallait instaurer une nouvelle économie politique fondée sur *"ce qui a fait la position forte et dominante de l'Islam au début de son histoire ..."* (Sherwani 1970, 169). Prenant ses distances par rapport au concept platonique du chef idéal, il retourna aux racines du droit islamique : le Coran et la pratique du Prophète. Il considère que l'autorité du prince repose sur un *"contrat bilatéral"* entre celui-ci et les représentants légitimes de la population, fondé sur le contrat du Prophète avec le peuple de Yathrib à Akaba, qui aboutit à l'instauration de la Cité-Etat de Médine (175).

Ibn Taymiyah rejette la notion chiite de l'imam infaillible (et par là la notion platonicienne du prince idéal) en affirmant qu'une telle personne ne saurait exister ; de même, il estime que les qualifications de l'imam énumérées par les sunnites ne sont pas remplies après les quatre premiers califes (177). Il préfère retourner à la fonction du droit: son objectif est *"d'assurer le règne de la justice et le bien-être du peuple. Puisque le bien-être matériel de la population implique paix sociale et droits individuels, il incombe à l'imam de faire le droit pour atteindre cet objectif. C'est en ce sens que Dieu vient au secours d'un Etat juste, même lorsqu'il se compose de non musulmans, alors qu'il n'aiderait pas un Etat tyrannique, même s'il était constitué uniquement de musulmans"* (178).

Ainsi, le premier devoir du leader doit être le *shura*, c'est-à-dire le devoir de consulter le peuple, partenaire du contrat. La nomination des *quadis* (juges) et du *muhtasib* (régulateur des poids et des mesures) est d'une importance particulière. La propriété est un droit reconnu implicitement dès le départ (182). Puisque Dieu a tout créé pour que les hommes en profitent, *"Il a voulu que les droits de propriété soient garantis. Or l'homme n'est que l'agent de Dieu et ... si des gains proviennent d'une source contraire aux conditions fixées par le droit, ils cesseraient ipso facto d'exister"* (182). Exemples de limitations : l'on ne doit détruire des objets intentionnellement ; le blé ne doit pas être amassé (184).

Ibn Taymiyah n'est cependant pas prêt à effectuer un retour complet au marché libre de l'époque du Prophète. Il exige une corporation pour chaque métier, afin de protéger les marchands existants et pour empêcher des augmentations aléatoires de l'offre. Il s'oppose au contrôle des prix *"lorsque la tendance à la hausse des prix s'explique par une offre insuffisante ou une augmentation de la population locale"*, mais y est favorable lorsqu'elle est due à *"l'injustice"* qu'il explique par *"le gain personnel arbitraire"* (184).

Ibn Khaldun : l'économie en tant que science

Ibn Taymiyah abordait des problèmes économiques spécifiques, mais son approche était de caractère moraliste et non scientifique au sens moderne du terme. Il en va autrement d'Ibn Khaldun (1332-1406). Il analysait les questions économiques objectivement, ayant comme objectif de montrer les conséquences de différentes politiques. Il distingua son approche historique de l'utopisme des philosophes influencés par la Grèce : *"La 'cité idéale' (des philosophes) est quelque chose de rare et lointain. Ils la traitent comme une hypothèse"* (Rosenthal 1967, II:38). Cette approche a incité certains scientifiques occidentaux à considérer Ibn Khaldun comme un personnage laïc, ce qui revient à oublier le fait qu'il était non seulement croyant, mais qu'il représentait le point culminant du mouvement revivaliste discuté ci-dessus. Pour lui, prouver qu'une politique mandatée par Dieu est la meilleure du point de vue social, revenait à démontrer que les lois économiques et les règles éthiques avaient le même Créateur.

Pour Ibn Khaldun le facteur de cohésion qui donne naissance à l'Etat est le concept d'*asabiya* : une sorte de solidarité sociale le plus souvent fondée sur l'affinité tribale, mais qui peut aussi être basée sur une religion commune. Il traite du commerce et des impôts, de la théorie des prix, il discute l'offre et la demande, les profits et les pertes, les monopoles, l'importation et l'exportation et la thésaurisation. Il résume sa propre philosophie de la manière suivante :

"Si ... les gens [dans une société politique] ne sont pas opprimés par ses lois et ses restrictions, ils sont guidés par le courage ou par la couardise qu'ils possèdent eux-mêmes. Ils se contentent de l'absence de tout pouvoir contraignant. La confiance en soi devient une qualité naturelle pour eux. C'est tout dont ils auraient besoin. Si au contraire le pouvoir légal relève de la force brute et de l'intimidation, il casse leur force morale et leur prive de leur pouvoir de résistance par l'inertie qu'il provoque dans l'esprit des opprimés." (I, 258-259).

Ibn Khaldun est considéré comme le fondateur de la science sociologique. En tant qu'historien, il critiquait la méthodologie traditionnelle en histoire qui traitait les récits comme étant strictement des sources de moralité, sans souci du vrai ou du faux. Il préférait insister sur l'analyse scientifique pour déterminer dans la mesure du possible les faits historiques objectifs, puis rechercher les lois sociales que la marche de l'histoire est susceptible de révéler. A la différence d'Ibn Taymiyah qui postulait la légitimité des droits de propriété, Ibn Khaldun justifie la propriété par des arguments économiques, en citant le récit d'Al-Masudi du discours de Mobedhan devant Bahram : *"Les hommes ne subsistent que grâce à la propriété. La culture [imarah] est l'unique voie à la propriété. La justice est le seul moyen d'atteindre la culture."* (I, 80)

Wehr (1976, 643) traduit *imarah* par *"bâtiment, édifice, structure"* ou *"immeuble, lopin de terre"*. De par le contexte, il semblerait qu'il faille considérer le terme culture au sens large, et non limité à l'activité agricole (*imarat-al-ard*). Cela correspond avec

l'affirmation d'Ibn Khaldun que le caractère unique de l'homme se définit par quatre caractéristiques : les arts et les sciences ; le besoin de *"limiter l'influence et l'autorité"* (Rosenthal 1967 I, 84) ; la nécessité de gagner sa vie ; la civilisation. Il insiste sur le besoin de coopération entre les hommes et sur l'organisation sociale, car en leur absence, *"le désir de Dieu de peupler le monde d'êtres humains et de les y laisser comme ses représentants sur Terre ne saurait se réaliser"* (91).

La fonction de l'autorité politique est de défendre la stabilité de l'organisation sociale contre les agressions et l'injustice car *"lorsque la civilisation est devenue un fait, les gens ont besoin de quelqu'un pour exercer une influence de mesure et les maintenir séparés, puisque l'agressivité et l'injustice font partie de la nature animale de l'homme"* (91). C'est uniquement pour cette raison qu'une personne doit exercer l'autorité sur les autres, *"afin que personne ne puisse attaquer l'autre. Tel est le sens de l'autorité royale"* (92). Ibn Khaldun ironise sur l'affirmation des philosophes selon laquelle le gouvernant bénéficie nécessairement d'une inspiration divine pour restreindre l'influence de la loi religieuse, en notant que la majorité de la population s'organise en communautés politiques sans l'aide d'une autorité révélée (93).

La thèse d'Ibn Khaldun est qu'au début de leur règne, les dynasties sont gouvernées par des hommes d'inclination bedouine, n'aimant pas le luxe. Leur existence spartiate exige peu de choses de l'organisme politique et ils se consacrent exclusivement au seul objectif de gouvernement esquissé plus haut. Le succès de leur gouvernement favorise l'émergence d'une civilisation urbaine florissante. Le niveau élevé de prospérité provisoire permet à l'Etat de détourner des profits pour le luxe. Mais à partir du moment où les effets négatifs (dus aux coûts invisibles) de l'expansion de l'Etat deviennent notables, il est trop tard pour changer, car la génération élevée dans le luxe aura perdu l'habitude de l'effort et du mérite de leurs parents, qui assurait l'existence de l'Etat minimum. Au fur et à mesure que la dynastie vieillit, les bénéficiaires de la civilisation urbaine et des allocations publiques

"s'habituent à l'oisiveté et la facilité. Ils sombrent dans le bien-être et le luxe. Ils ont confié le soin de défendre leurs biens et leurs vies au gouverneur et au prince, et à la milice chargée de les garder. Ils sont entièrement rassurés par les murs qui les entourent et par les fortifications qui les protègent. Ils sont insouciantes et confiants, et ils ont cessé de porter des armes. Des générations successives ont grandi avec ce style de vie. Ils ressemblent aux femmes et aux enfants qui dépendent de leur maître de maison" (257).

Ibn Khaldun acceptait la perspective des rénovateurs selon laquelle le *bayah* (serment d'allégeance) constitue un contrat bilatéral. Il note que le sage Malik *"prononça la décision juridique qu'une déclaration obtenue par la force était invalide ..."* (429) et fut persécuté pour cette raison. On sent son dégoût lorsqu'il remarque que, de son temps, serrer la main au chef avait été remplacé par *"saluer les rois en baisant la terre (devant eux), ou leur main, leur pied ou le bord inférieur de leur habit"* (429).

Voici la liste des fonctions de l'Etat, selon Ibn Khaldun (II, 3) :

- 1 - *"défendre et protéger la communauté contre ses ennemis"*
- 2 - *"appliquer des lois qui restreignent la population, afin d'empêcher des conflits internes et des attaques contre la propriété privée. Ceci inclut l'amélioration de la sécurité sur les routes"*
- 3 - *"inciter le peuple à agir dans ses propres intérêts, et ... surveiller des affaires d'ordre général concernant son gagne-pain et des relations réciproques comme l'alimentation et les poids et mesures, afin d'éviter les tricheries"*
- 4 - *"superviser la Monnaie pour prévenir la fraude monétaire"*
- 5 - *"conduire les affaires politiques"*

Les objectifs des points 2 à 5 sont clairement d'ordre économique. Il est intéressant de noter que le point 4 autorise l'émission privée de monnaie, ce qui était en réalité la règle au début de l'ère musulmane. Ibn Khaldun commente que des problèmes de fraude ont poussé Abd-al-Malik à standardiser le dirham en 695-696.

La dynastie étend ses pouvoirs de diverses manières pour essayer de maintenir sa politique de dépenses exubérante. A part la manipulation de la masse monétaire, il y a l'imposition. Arrive un moment où le niveau d'imposition commence à nuire à la productivité. *"Il faut savoir qu'au début d'une dynastie, l'impôt engendre des recettes importantes moyennant une petite assiette fiscale. A la fin d'une dynastie, l'impôt ramène de petits revenus malgré une assiette large."* (89)

Ibn Khaldun analysait et dénonçait également la concurrence de l'Etat avec le secteur privé comme moyen d'accroître les recettes publiques. Une section de son ouvrage Muquaddamah s'intitule *"L'activité commerciale du gouvernant est négative pour ses sujets et désastreuse pour les revenus publics"* (II:93-96). Il précise que le gouvernant détient des avantages injustes (94) : 1) il utilise les ressources de l'Etat pour concurrencer des entrepreneurs privés ; 2) il détient le pouvoir d'imposition ; 3) il peut imposer des achats au-dessus du prix du marché ; 4) il peut intimider les concurrents et les fournisseurs pour obtenir des biens en-dessous du prix du marché. Les *"difficultés financières et les pertes de profit"* qui en résultent *"éliminent toute incitation au travail, ce qui détruit la (structure) fiscale"* (95). Lorsque les commerçants et les agriculteurs auront fait faillite, les revenus fiscaux tarissent ; l'Etat a fini par tuer la poule aux oeufs d'or.

"De plus, (l'activité commerciale de l'Etat) peut provoquer la destruction de la civilisation et, par là, la destruction de la dynastie. Lorsque les sujets ne peuvent plus accroître leurs richesses par l'agriculture et le commerce, celles-ci diminueront jusqu'à disparaître à cause de l'augmentation des dépenses publiques. Ceci va ruiner leur situation. Il faut en être conscient." (95)

D'après Ibn Khaldun, il n'y a qu'une seule méthode efficace d'augmenter les revenus de l'Etat, et elle passe *"par le traitement équitable et le respect des gens et de la propriété"* pour qu' *"ils soient incités à faire fructifier et accroître leurs capitaux"*. Sa

conclusion est formulée sous le titre *"L'injustice entraîne la perte de la civilisation"* (103-111) :

"Il faut comprendre que les attaques contre la propriété privée éliminent l'incitation à l'acquérir. Les gens finissent par être persuadés que l'objectif et la fin ultime de (l'acquisition d'un patrimoine) est de s'en voir privé. Lorsque l'incitation à acquérir et à obtenir des richesses a disparu, les gens ne s'efforcent plus pour en avoir. L'étendue et le degré des restrictions imposées à la propriété déterminent l'étendue et le degré auxquels les efforts des sujets vont diminuer ... La civilisation et sa prospérité dépendent de la productivité et des efforts des gens à tous les niveaux pour favoriser leurs propres intérêts et possibilités de gains." (103-104)

Ayant perdu le soutien de la population, l'Etat s'appuie sur la force.

"Même si la coercition apparaît à ce moment-là [vers la fin d'une dynastie] et les revenus de l'Etat diminuent, les influences destructrices de cette situation ne seront perceptibles qu'après un certain temps, parce que les choses de la nature évoluent toujours progressivement."

Au cours des dernières années d'une dynastie, les famines et les épidémies se multiplient. En ce qui concerne la famine, la raison en est que la plupart des gens à ce moment-là renoncent à cultiver la terre. Car vers la fin d'une dynastie apparaissent des attaques contre la propriété et, par la douane, contre le commerce." (135-136)

La peste trouve son origine dans la dégradation de l'environnement (136-137).

Avec le déclin de l'*asabyiah*, le sentiment de groupe sur lequel la dynastie reposait, l'Etat doit avoir recours à la coercition pour obtenir la coopération du peuple. A mesure que l'autorité dynastique s'estompe, les échelons politiques inférieurs augmentent leur pouvoir, ce qui entraîne l'éclatement politique et finalement la dictature.

Chez Ibn Khaldun, les concepts économiques qui apparaissent sous une forme rudimentaire chez des auteurs musulmans antérieurs, ont trouvé une définition plus précise. Son analyse du besoin de coopération sociale est à la hauteur de la discussion d'Adam Smith trois siècles plus tard :

"Le pouvoir de l'individu ne lui suffit pas pour obtenir les aliments dont il a besoin ... La quantité nécessaire d'aliments ne peut être obtenue qu'après une importante préparation, impliquant de moudre le grain, de pétrir la pâte et de produire le pain. Chacune de ces opérations requiert des ustensiles et des outils, à leur tour produits grâce au savoir-faire du forgeron, du charpentier et du potier ... C'est ainsi qu'un homme ne saurait survivre sans avoir recours à une combinaison de compétences exercées par d'autres individus ... Par la

coopération, les besoins d'un grand nombre de personnes, beaucoup plus nombreux qu'eux, peuvent être satisfaits." (I, 89-90)

Ibn Khaldun semble avoir une certaine idée de la mobilité des populations. Après avoir décrit comment les animaux ont tendance à se presser dans les endroits où ils peuvent se nourrir, il écrit : *"On peut comparer les foules d'êtres humains avec les attroupements de bêtes, de même que les miettes des tables avec l'excédent de vivres et de luxe, ainsi que la facilité avec laquelle ils peuvent être donnés par leurs propriétaires ..."* Il montre incontestablement qu'il a compris la loi de l'offre et de la demande lorsqu'il explique le fonctionnement du mécanisme des prix. Il décrit par exemple comment le prix des biens de consommation courante par rapport à celui des produits de luxe indique la puissance d'une civilisation. Puisque la nourriture est un produit de première nécessité, la demande en est toujours élevée. Dans une civilisation florissante, cependant, l'offre est également importante et par conséquent le prix est faible. Il note toutefois que les catastrophes naturelles constituent une exception, puisqu'elles provoquent une baisse de l'offre de produits alimentaires.

En expliquant comme la division du travail permet de produire des richesses importantes qui, par l'échange, bénéficient à l'ensemble de la société et attirent des gens vers la ville, Ibn Khaldun souligne aussi que l'injustice détruit la prospérité et la civilisation :

"Quiconque prive quelqu'un de sa propriété, l'exploite dans des travaux forcés ou lui impose des demandes injustifiées, ou lui confère un devoir non requis par la loi religieuse, commet une injustice contre cette personne. De même, les gens qui collectent des impôts injustifiés commettent une injustice. Ceux qui violent les droits de propriété commettent une injustice ... (II, 106-107)

Il faut savoir que c'est cela que le Législateur (Mahomet) avait à l'esprit lorsqu'il condamne l'injustice." (107)

L'Islam et les systèmes économiques

Le Coran ne prescrit aucune forme obligatoire de gouvernement, ni de système économique. Il fournit plutôt une base éthique avec des implications. Or la découverte de ces implications fait l'objet d'une vive discussion chez les musulmans modernes. Puisque notre examen de l'économie politique de la société islamique classique n'explique pas l'assertion apparue au 20ème siècle selon laquelle la pensée islamique porte en elle les germes du socialisme, je vais résumer ici mon analyse de cette question (cf. Ahmad 1986, 485-489).

Parce que les injonctions de l'Islam protégeant la propriété privée sont tellement fortes, les musulmans de gauche tentent de justifier leur version du socialisme à l'aide des préceptes islamiques de fraternité et la prohibition de *riba*. Par exemple, Shaikh Ameer Ali (1982, 14) écrit :

"Certes, l'Islam encourage le travail, stipule la responsabilité devant Dieu, ordonne l'honnêteté dans les relations entre hommes et la prudence dans les dépenses, souligne l'ordonnancement méthodique du temps et le calcul rationnel, et approuve les gains légitimes et l'accumulation de richesses ; mais il prescrit également des obligations et des responsabilités en ce qui concerne les parents, la famille, les orphelins, les pauvres et les membres de la Umma. La loi islamique sur l'héritage, l'institution du zakat et dans un certain sens même l'interdiction de l'usure, sont des mécanismes intrinsèques destinés à empêcher les richesses de tourner dans un cercle restreint. L'esprit islamique véritable est en conséquence anti-capitaliste."

L'aspect anti-marché de la pensée islamique ne vient pas d'une conception erronée de l'Islam, mais avant tout d'un malentendu sur l'économie de marché.

Cela n'a pas empêché les théoriciens musulmans de rejeter rapidement l'élément clé du socialisme : la propriété collective des moyens de production. Ils voudraient lui substituer une synthèse qui permet de concilier l'entreprise libre du libéralisme classique avec les objectifs positifs du socialisme, en laissant de côté l'inconsidération capitaliste et l'autoritarisme socialiste. Ainsi, Muhammad Ali (1944, 30) rejeta le communisme pour avoir *"appliqué à l'extrême la théorie fasciste en privant l'individu à la fois de sa liberté et de sa propriété"*, tout en critiquant les partisans de la démocratie, qui malgré *"leur théorie magnifique"* opprimaient *"plus de la moitié de l'humanité"*. Même un *"socialiste"* comme Muammar Khadafi n'est pas opposé à la conception coranique de la propriété privée :

"Le socialisme, tel que nous le concevons, implique que nous participons tous de manière égale à la production, au travail et à la répartition des produits ... de sorte que cette activité devienne une sorte de prière, et pour que les fruits du travail ne restent pas le monopole d'une seule catégorie de personnes ..."

Alors que le mot 'socialisme' ... a été utilisé en Occident pour désigner l'appropriation par la société des moyens de production, ce même mot en arabe signifie association et travail en communauté." (Waddy 1976, 52)

La confusion de la justice sociale islamique avec l'idée occidentale du socialisme est illustrée dans l'article de Mauloud Kassim Nait-Belkaiem, *"Le Concept de Justice Sociale dans l'Islam"* (1978, 134-152). Il décrit la difficulté qu'eut Omar à trouver des gens assez pauvres pour bénéficier du zakat (149), puis il cite Muhammad al-Mubarrah : *"Dire que l'Islam ne contient pas de socialisme est ignorer la nature du socialisme, et démontrer en outre une incapacité de comprendre les leçons et les objectifs de l'Islam"* (150) Nait-Balkaiem ne peut appliquer l'étiquette du *"socialisme"* à la justice sociale islamique qu'en passant sous silence le principe coercitif du socialisme. Il déclare ouvertement qu'il le fait afin d'attirer les jeunes gens influencés par la culture occidentale : *"Attachons à cette justice sociale n'importe quel nom, même celui de 'socialisme', puisque c'est celui que les jeunes préfèrent de nos jours, pourvu qu'elle garde son acception originelle ..."* (150).

Le courant majoritaire de la pensée musulmane au 20ème siècle n'a été ni capitaliste, ni socialiste, mais il ressemble à une tentative d'imiter les Etats-Providence européens. La pensée islamique classique en matière d'économie politique confère un rôle limité à l'Etat. Les dérives par rapport à ce modèle qui dominent le monde musulman actuel sont motivées par un désir de développement industriel rapide par les moyens que les décideurs politiques pensent efficaces. La renaissance islamique actuelle est un phénomène qui s'oppose largement aux régimes socialistes. Les tendances anti-occidentales expriment principalement une opposition à ce qui est perçu comme un impérialisme manifesté par des régimes autoritaires ou étrangers, imposés ou défendus par les Etats occidentaux.

Conclusions

"Ceux qui de leur plein gré et sans subir de contrainte agissent d'après le Livre (le Coran) et les Nouvelles (Hadith) portent le turban de la liberté."

(Khawaja-i-Jahan Mahmud Gawan cité par Sherwani 1970, 234)

Hayek (1970, 121) attribue à David Hume le principe voulant que, dans ses objectifs positifs, l'Etat ne doit avoir *"aucun pouvoir de coercition et doit être soumis aux mêmes règles générales et inflexibles visant un ordre général en créant ses conditions négatives : la paix, la liberté et la justice"*. Nous avons vu cependant que la possibilité d'appliquer un principe absolu et général à l'Etat était un concept fondamental de l'Islam. La société musulmane s'est peu à peu éloignée de ces principes, d'abord en imposant des contraintes à la distribution des terres et l'augmentation des impôts, plus tard par l'intervention étatique dans l'économie, et enfin la perte du respect pour la propriété et la liberté individuelle. Mais jusqu'au 13ème siècle, les savants musulmans, largement indépendants de l'Etat, continuaient de développer une jurisprudence fondée sur les sources de la Loi, d'après leur conception. Une fois que la porte à l'*ijtihad* était fermée cependant, les réformes implicites de l'analyse rénovatrice de l'économie politique musulmane ne pouvaient plus être mises en oeuvre. La pratique se substitua à la nomocratie d'inspiration divine, et le monde musulman commença un lent déclin vers sa situation actuelle.

Références :

Ahmad, Imad A. 1986 : Islamic Social Thought. In Block and Hexham 1986, 465-491.

Ahmad, Imad A. 1992 : *Signs in the Heavens : A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*. Beltsville, Maryland : Writers Inc. Intl, 1992.

Ahmad, Imad A. 1993. Riba and Interest : Definitions and Implications. 22nd Conference of American Muslim Social Scientists Conference (15-17 Octobre 1993). Herndon, Virginia.

- Ali, A. Yusuf. [1934] 1988. *The Holy Qur'an : Text, Translation and Commentary*. New Delhi : Kitab Bhavan.
- Ali, Muhammad. 1944. *The New World Order*. Lahore : Ahmadiyah Anjuman Ishaat-i-Islam.
- Ali, Shaikh Ameer. 1982. *Muslim World League Journal* IX (Jan.) No. 3, 9-14.
- Ali, Shaukat. 1977. *Intellectual Foundations of Islamic Civilization*. Lahore : Publishers United.
- Ashtor, E. 1976. *A Social and Economic History of the Middle East*. Berkeley : University of California.
- Ashtor, E. 1981. Levantine Sugar Industry in the Late Middle Ages : A Case of Technological Decline. In *The Islamic Middle East, 700-1900 : Studies in Economic and Social History*, éd. A.L. Udovitch. Princeton ; Darwin, 91-134.
- Block, W. & Hexham, I. 1986. *Religion, Economics and Social Thought*. Vancouver, B.C. : The Fraser Institute.
- Butterworth, Charles E. 1980. Philosophy, Stories and the Study of Elites, in Zartman 1980, 10-48.
- Cahen, Claude. 1981. Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and the Reform of Al-Kamil. In Udovitch 1981, 315-334.
- Gauhar, Altaf. 1978. *The Challenge of Islam*. London : Islamic Council of Europe.
- al-Ghazali, Abu Hamid. [1016-1111] 1971. *Al-Ghazali's Ihya Ulum-id-Din*, 4 volumes, traduits par Al-Haj Maulana Fazul-ul-Karim. Lahore : Book Lovers Bureau.
- Hayek, F A 1967. The Legal and Political Philosophy of David Hume, in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago : Univ. of Chicago Press, 106-121.
- Haykel, Muhammad Husayn. 1976. *The Life of Muhammad*. Traduction par Isma'il R. al-Faruqi. USA : North American Trust Publications.
- Hill Charles. 1992. The Hotel and the Mosque : The Middle East in the World Economy. Présenté à la Réunion générale de la Société du Mont Pèlerin à Vancouver, Canada, du 30 août au 4 septembre 1992.
- Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*, v. II : *The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago : Univ. of Chicago Press.

- Lambton, A.K.S. 1953. *Landlord and Peasant in Persia*. London.
- Lapidus, Ira M. 1981. Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early Abbasid Caliphs. In Udovitch 1981, 177-208.
- Lerner, Ralph & Medhi, Muhsin. 1963. *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*. New York : Collier-Macmillan.
- Mannan, M. A. 1970. *Islamic Economics : Theory and Practice*. Lahore : Ashraf.
- Morony, Michael G. 1981. Landholding in Seventh Century Iraq. In Udovitch 1981, 135-176.
- Nait-Belkaiem, Mauloud Kassim. 1978. The Concept of Social Justice in Islam. In Gauhar 1978, 134-152.
- Najjar, Fauzi M. 1963. Al-Farabi's The Political Regime. In Lerner & Madhi 1963, 31-57.
- Netton, Ian Richard. 1992. *Al-Farabi and His School*. New York : Routledge.
- Ra'ana, Irfan Mahmud. 1977. *Economic System under Umar the Great*. Lahor : Ashraf.
- Rosenthal, Erwin I.J. 1962. *Political Thought in Medieval Islam : An Introductory Outline*. Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Rosenthal, Franz. 1967. *The Muqaddimah : An Introduction to History*. Traduction par Franz Rosenthal. Princeton : Princeton Univ. Press.
- Sherwani, Haroon Khan. 1970. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore : Ashraf.
- Siddiqi, Amir Hasan. 1970. *Islamic State : A Historical Survey*. Karachi : Jamiyatul Falah.
- Udovitch, A.L. 1981. *The Islamic Middle East, 700-1900 : Studies in Economic and Social History*. Princeton : Darwin.
- Waddy, Charis. 1976. *The Muslim Mind*. London : Longman Grove, Ltd.
- Wehr, Hans. 1976. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, réd. J.M. Cowan. Ithaca, New York : Spoken Language Services.
- uz-Zaman, S.M. Hasan. 1981. *The Economic Functions of the Early Islamic State*. Karachi : International Islamic Publishers.
- Zartman, I. William. 1980. *Elites in the Middle East*. New York : Praeger Publishers.