Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Published on *Al-Islam.org* (https://www.al-islam.org)

9- L'opération de l'ijtihâd et la subjectivité

9- L'opération de l'ijtihâd[1] et la subjectivité

Nous avons appris jusqu'à présent que le bagage dont nous disposons pour mener à bien l'opération de découverte de la Doctrine économique en Islam est constituée de statuts et de concepts. Il est temps maintenant de dire quelques mots sur la méthode par laquelle nous accédons à ces statuts et concepts, et sur les risques qu'elle comporte. Car si c'est par l'intermédiaire des statuts et des concepts que nous entendons découvrir la Doctrine économique, il est naturel de nous demander comment nous pourrons parvenir tout d'abord à ces statuts et concepts eux-mêmes.

La réponse à cette interrogation est que nous rencontrons ces statuts et concepts face à face et d'une façon directe dans les textes islamiques qui comprennent la Législation ou un point de vue islamique déterminé. Ainsi, il nous suffit de passer en revue les textes du Saint Coran et de la Sunnah[2] 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 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, et ne sont guère d'une compréhension facile.

Nous ne voulons pas souligner ici la nature de cette opération, ses fondements, ses règles et ses méthodes jurisprudentielles, car cela est hors de notre propos, mais nous voulons seulement montrer une vérité sur la Doctrine économique et mettre en garde contre un risque qui pourrait se produire au cours de l'opération de la découverte.

Cette vérité est que l'image que nous concevons de la Doctrine économique étant dépendante des statuts et des concepts, elle est le reflet d'un ijtihâd donné, car ces statuts et concepts dont dépend l'image sont le résultat d'un ijtihâd particulier dans la compréhension de textes et la méthode pour les coordonner et les réunir.

Et étant donné que l'image que nous concevons de la Doctrine économique résulte d'un point de vue " ijtihâdite ", elle n'est pas forcément l'image vraie, l'erreur dans l'ijtihâd étant possible. C'est pourquoi il devient possible que des penseurs islamiques différents présentent des thèses différentes de la Doctrine économique en Islam, suivant la différence de leurs ijtihâd ; ce qui n'empêche pas toutes ces images (thèses) d'être des images islamiques de la Doctrine économique, puisqu'elles expriment une opération de l'ijtihâd que l'Islam a admise et autorisée, et à laquelle il a fixé des méthodes et des règles.

Ainsi, l'image est considérée comme islamique tant qu'elle aura été le résultat d'un ijtihâd légalement permis, abstraction faite de sa conformité ou non à la réalité de la Doctrine économique en Islam.

Telle est cette vérité. Quant au danger qui entoure l'opération de la découverte –fondée sur l'ijtihâd dans la compréhension des statuts et des concepts des textes– c'est l'élément subjectif, et le glissement vers la subjectivité de l'opération de l'ijtihâd ; car plus l'opération de la découverte est objective – et plus elle s'écarte d'un apport subjectif– plus elle sera précise et mieux elle aura réussi à atteindre son but.

En revanche, si le praticien[3] ajoute, à travers l'opération de la découverte et de la compréhension des textes, quelque chose de personnel, et participe au résultat, la recherche perd de sa fidélité objective et de son véritable caractère de découverte.

Ce danger grandit et s'aggrave lorsque de grandes distances historiques et réalistes[4]séparent le praticien des textes qu'il traite, et que ces textes concernent des problèmes tout à fait différents –dans la façon de les traiter– de la réalité dans laquelle vit le praticien, tels les textes législatifs et conceptuels rattachés aux aspects sociaux de la vie humaine.
C'est pour cela que le danger de la subjectivité sur l'opération de la découverte de l'Économie islamique est plus grand que son danger sur l'opération de l'ijtihâd dans d'autres statuts individuels, tels que le statut de la pureté rituelle de l'urine d'oiseau, ou celui de l'interdiction de pleurer pendant la Prière, ou celui de l'obligation du repentir pour le pécheur.

Et c'est à cause de l'accroissement du danger de la subjectivité dans l'opération que le praticien effectue qu'il nous fallait mettre en évidence ce point, et déterminer les sources de ce danger. Nous pouvons, à cet égard, mentionner les quatre causes suivantes comme étant les plus importantes des sources du danger de la subjectivité :

1– La justification de la réalité ;

2– La fusion du texte dans un cadre spécifique ;

3– Le dépouillement de la preuve légale de ses circonstances et conditions ;

4– L'adoption d'une attitude spécifique d'une façon préalable, vis–à–vis du texte.

La justification de la réalité

L'opération de justification de la réalité est la tentative, volontaire ou involontaire, du praticien de développer le texte et de le comprendre d'une façon particulière qui justifie la réalité corrompue dans laquelle il vit, le praticien considérant cette justification comme un fait nécessaire inévitable. C'est ce qu'ont fait certains penseurs musulmans qui, soumis à la réalité sociale qu'ils vivaient, ont essayé d'adapter le texte à la réalité au lieu de penser à adapter la réalité au texte.

Il en est résulté que les preuves de l'interdiction de l'usure et de l'intérêt ont été interprétées de façon à suivre la réalité corrompue, à savoir que l'Islam autoriserait l'intérêt s'il n'est pas excessif, et qu'il l'interdirait seulement lorsqu'il atteint une somme exorbitante, dépassant les limites du raisonnable, comme l'indiquerait ce Verset coranique :

“ O vous qui croyez ! Ne vivez pas de l'usure produisant plusieurs fois le double. Craignez Allah ! Peut–être serez–vous heureux. ” **(Sourate Âl 'Imrân, 3 : 130)**

Les limites du raisonnable sont ici celles auxquelles ces penseurs se sont habitués dans sa réalité tirée de leur vie et de leur société. En fait, cette réalité les a empêchés justement de percevoir le motif de ce Noble Verset, qui ne vise pas à autoriser l'intérêt qui ne multiplie pas le prêt, mais veut seulement montrer les extrêmes auxquels l'usure pourrait aboutir lorsque le débiteur serait accablé par plusieurs fois le double de ce qu'il a emprunté, en raison de l'accumulation de l'usure et de l'accroissement anormal et continuel du capital usuraire, accompagnés de l'aggravation de la misère du débiteur, et son effondrement à la fin.

Si ces penseurs voulaient s'en tenir strictement au Saint Coran, loin des suggestions et des déductions de la réalité vécue, ils auraient lu cette Parole d'Allah :

“ Si vous vous repentez, votre capital vous restera. Ne lésez personne et vous ne serez pas lésés. ” **(Sourate al–Baqarah, 2 : 279)**

Ils auraient compris qu'il ne s'agit pas d'une guerre d'un type particulier contre l'usure “ jahilit”[5] qui multipliait plusieurs fois la dette, mais d'une Doctrine économique qui a une vision particulière du capital, vision qui détermine les justifications de son développement et qui condamne en lui tout surplus –si infime soit–il– dans ces justifications et ce conformément au principe de l'obligation faite au prêteur de se contenter de récupérer la totalité de son capital, sans léser ni être lésé.

La fusion du texte dans un cadre particulier

Quant à l'opération de fusion du texte dans un cadre particulier, elle consiste à étudier le texte dans un cadre idéologique non islamique. Ce cadre peut, ou non, être issu de la réalité vécue. Le praticien essaie donc de comprendre le texte dans ce cadre particulier. S'il le trouve non concordant avec son cadre idéologique, il le néglige et passe à d'autres textes qui concordent avec ce cadre ou tout au moins qui ne se heurtent pas à lui.

Nous avons vu précédemment comment des textes qui limitent le pouvoir du propriétaire et autorisent parfois sa dépossession de sa terre, ont été négligés, et comment d'autres textes leur ont été préférés, tout simplement parce que les premiers de ces textes ne concordaient pas avec le cadre idéologique qui exalte à tel point la consécration de la propriété privée qu'il la place au-dessus de toute autre considération.

Commentant le texte qui stipule que "*si la terre n'est pas mise en valeur par son propriétaire, le Tuteur l'en dépossède et l'exploite au profit de la Umma"*, un faqîh a dit : " Il faudrait plutôt négliger de suivre ce récit, car il contredit les fondements et les arguments rationnels. "

Par *"arguments rationnels"*, il entend les idées qui affirment le "caractère sacré" de la propriété. Or le "caractère sacré de la propriété" et le degré de sacralité de ce caractère doivent être tirés de la Charî'ah. Mais si ces idées jugent a priori et de façon à pouvoir décider à leur guise la compréhension du texte législatif, cela s'appelle déduction dans un cadre idéologique emprunté.

Autrement, quel argument rationnel peut-on tirer du caractère si sacré de la propriété qu'il interdit de suivre le texte législatif précité ? La propriété privée est-elle autre chose qu'une relation dans le cadre de la société entre l'individu et un bien ? Or cette relation est une supposition et un axiome que la société ou tout autre législateur instituent pour réaliser un but déterminé, et elle n'entre pas, par conséquent, dans le cadre d'une recherche rationnelle abstraite ou rationnelle empirique.
Souvent, nous remarquons que certains praticiens soutiennent dans de tels domaines l'interdiction de déposséder un propriétaire de son bien, en arguant par exemple que l'usurpation est détestable rationnellement. Or c'est là une induction stérile, car l'usurpation est une dépossession illicite d'un bien.

Mais c'est la Charî'ah qui détermine si une telle dépossession est ou non licite, et c'est d'elle que nous devons l'apprendre, sans lui imposer une idée a priori. Si elle décide que la dépossession est illicite, ce sera donc une usurpation ; mais si elle impose à une personne une telle dépossession, celle-ci ne sera pas une usurpation, ni par conséquent détestable.

Voulant inférer du statut juridique de la propriété privée de la terre, un autre faqîh a écrit : " Le besoin incite à cela [la réglementation de la propriété privée de la terre] et la nécessité s'y fait fortement sentir, car l'homme n'est pas comme les bêtes. Il est citadin par tempérament, il lui faut une maison dans laquelle il se réfugie, une place qui lui soit propre. Si donc [la propriété privée] n'avait pas été instituée,

cela aurait causé une grande gêne, et même plus, aurait équivalu à exiger l'insupportable. ”

Certes nous reconnaissons l'existence de la propriété privée en Islam, et notamment sur la terre. Mais ce que nous n'admettons pas, c'est que le statut dans la Charî'ah islamique soit puisé dans l'enracinement historique de l'idée de la propriété, comme l'a fait ce faqîh dont les dimensions idéologiques et les conceptions du passé, du présent et de l'avenir ne dépassent pas le cadre historique dans lequel a vécu la propriété privée.

Aussi voyait–il derrière toute spécialité dans l'histoire de la vie humaine l'ombre de la propriété privée, qu'il justifiait et interprétait, au point qu'il ne pouvait plus distinguer la réalité de l'ombre. Il s'est mis à croire que puisque l'homme a besoin d'une maison qui lui soit propre et dans laquelle il se réfugie –selon son expression– il a donc besoin de la posséder comme une propriété privée, afin qu'elle lui soit propre et qu'il puisse s'y réfugier.

Si ce praticien (jurisconsulte) pouvait distinguer entre habiter dans un domicile privé, et posséder en propriété privée ce domicile, il ne se serait pas trompé dans cette imbrication historique entre les deux situations, et aurait pu réaliser clairement que demander l'insupportable, c'est interdire à l'homme d'avoir un domicile privé, et non pas ne pas lui faire acquérir ce domicile en propriété privée.

Car les étudiants dans une cité universitaire, ou les membres d'une société socialiste, habitent chacun dans un domicile personnel sans le posséder en propriété privée. C'est ainsi que notre faqîh a fait, inopinément, du prestige historique de la propriété privée et des idées qu'il suggère sur la nécessité de cette propriété pour l'humanité, un cadre pour sa pensée jurisprudentielle.

Parmi les cadres idéologiques qui jouent un rôle actif dans l'opération de compréhension du texte, figure le cadre linguistique. Ainsi, si le mot essentiel du texte était un terme chargé d'histoire, c'est–à–dire ayant évolué à travers le temps, il est normal que le chercheur essaie spontanément de le comprendre dans sa signification réelle, et non pas dans son histoire lointaine.

Or cette signification pourrait être récente dans la vie du terme, et le produit linguistique d'une nouvelle doctrine d'une civilisation naissante. Par conséquent, lorsqu'on veut déterminer le sens d'un texte, il faut prendre bien garde de ne pas se fier à un cadre linguistique accidentel qui n'aurait pas vécu avec le texte depuis sa naissance.

Il peut arriver que le processus du conditionnement social de la propriété contribue à faire dévier celui qui s'occupe d'un texte d'une compréhension correcte. Même si le mot a conservé son sens originel à travers le temps, il peut arriver qu'il devienne, à travers certaines équivoques sociales dans sa signification, une pensée particulière ou un comportement précis –conditionné par cette pensée ou ce comportement au point parfois que sa signification psychologique prédomine.

Selon le processus du conditionnement produit par une situation sociale donnée– par rapport à sa signification linguistique originelle ; ou tout au moins que la donnée linguistique du mot se mélange avec

la donnée psychologique conditionnelle, laquelle est en réalité davantage le résultat d'une situation sociale que vit le chercheur que la résultante du mot lui-même.

Prenons comme exemple le mot "socialisme". Ce mot a été associé, à travers des doctrines sociales modernes qu'a vécues l'homme contemporain, à un bloc de pensées, de valeurs et de comportements, lequel bloc est devenu, dans une certaine mesure, une partie importante de sa signification sociale aujourd'hui, bien que sur le plan purement linguistique il ne porte rien de ce bloc.

Il en va de même pour le mot "ouailles" que l'histoire de la féodalité a chargé d'une grave conséquence, associée à la conduite du féodal, propriétaire de la terre, avec les serfs qui la cultivaient. Si nous traitons de textes comportant le mot "socialisme" ou le mot "ouailles", tel ce texte qui dit : "Les gens sont associés dans l'eau, le feu et l'herbe ", ou cet autre affirmant : " Le Tuteur a un droit sur les ouailles", nous rencontrons le danger de nous plier au conditionnement social de ces mots, et de leur attribuer le sens social qu'ils ont vécu, loin de l'ambiance du texte, au lieu de leur donner le sens réel qu'ils expriment.

La séparation de la preuve canonique de son contexte (de ses circonstances et conditions)

Le dépouillement de la preuve canonique de ses conditions et circonstances est une opération de prolongation de la preuve sans justification objective. Ce processus s'effectue souvent dans une sorte spécifique de preuves canoniques, et il est désigné jurisprudentiellement sous la dénomination " d'approbation"(*taqrîr*).

Étant donné que cette sorte de preuve a une grande influence sur l'opération de l'ijtihâd dans les statuts et les concepts qui ont trait à la Doctrine économique, il est donc nécessaire de mettre en évidence le danger qui menace cette preuve par suite de son dépouillement de ses circonstances et de ses conditions.

Expliquons d'abord le sens de "l'approbation" (*taqrîr*). L'approbation est l'un des aspects de la noble Sunnah. Elle signifie le silence observé par le Prophète (Ç) ou l'Imam (S) face à une action qui se produit à son vu et à son su, silence qui signifie qu'il autorise cette action et que celle-ci est permise en Islam.

L'approbation est de deux sortes. Tantôt elle se traduit par l'approbation d'une action faite par un individu en particulier, comme dans le cas où quelqu'un boit du "Fuqâ" (boisson extraite de fruits) devant le Saint Prophète (Ç) et que celui-ci garde le silence.

Ce silence traduit la permission de boire cette boisson en Islam. Tantôt elle se traduit par l'approbation d'une action générale qui se répète chez les gens dans leur vie quotidienne, comme c'était le cas de l'habitude des gens, à l'époque de la Législation islamique, d'extraire les richesses minérales et de se les

approprier sur la base de leur extraction.

Le silence de la Charî'ah sur cette habitude, et le fait qu'elle ne s'y soit pas opposée, sont considérés comme une approbation de sa part et une preuve que l'Islam autorise les individus à extraire et à posséder la matière naturelle. C'est ce que l'on appelle dans la recherche jurisprudentielle la ‘‘norme ['Urf] générale’’, ou ‘‘al-Sîrah al-'Oqlâ'iyah’’6.

LElle désigne en réalité la découverte de l'approbation par la Charî'ah d'une conduite générale contemporaine de l'époque de la Législation à travers sa non-interdiction par la Charî'ah. Car si celle-ci n'avait pas approuvé cette conduite dont elle était contemporaine, elle l'aurait interdite. Donc, la non-interdiction est la preuve de l'approbation.

Ce raisonnement dépend, sur le plan jurisprudentiel, de plusieurs facteurs :

1- Il faut s'assurer chronologiquement de l'existence de cette conduite à l'époque de la Législation. Car si son existence date d'une époque postérieure à celle de la Législation, le silence de la Charî'ah ne serait pas la preuve de son approbation de cette conduite. L'approbation déduite du silence n'est valable que si la conduite est contemporaine de l'époque de la Législation.

2- Il faut s'assurer que la Charî'ah n'a pas prononcé l'interdiction de cette conduite. Il ne suffit pas d'ignorer si une telle interdiction a ou non été prononcée. Tant que le chercheur n'a pas établi avec certitude l'absence d'une telle interdiction, il n'a pas le droit de déduire l'autorisation par l'Islam de cette conduite, étant donné l'existence d'une possibilité que la Charî'ah l'ait interdite.

3- Il faut prendre en considération toutes les caractéristiques et conditions objectives existant dans cette conduite, car il est possible que certaines de ces caractéristiques et conditions aient de l'influence sur l'autorisation et la non-interdiction de cette conduite. Lorsque nous aurons vérifié toutes les conditions et caractéristiques qui entouraient cette conduite, qui fut contemporaine de la Législation, nous pourrons déduire du silence de la Charî'ah à son égard son autorisation de cette conduite lorsqu'elle se trouve dans le cadre de ces caractéristiques et conditions ainsi vérifiées.

À la lumière de cette explication, nous pouvons maintenant comprendre comment l'élément subjectif se glisse dans la preuve canonique, à la faveur de la séparation de la conduite de ses circonstances et conditions, en un mot de son contexte.

Cette séparation peut revêtir deux formes. Parfois, le praticien trouve qu'il vit une réalité dotée d'une conduite économique précise, et sent nettement le caractère originel et profond de cette conduite, au point d'oublier les facteurs qui ont aidé à la créer et les circonstances provisoires qui lui ont ouvert le chemin.

Aussi s'imagine-t-il que cette conduite est originelle et existait déjà à l'époque de la Législation, alors qu'en réalité elle est le produit de facteurs et de circonstances donnés particuliers et accidentels, ou tout

au moins pourrait l'être. Prenons à cet égard un exemple, celui de la production capitaliste dans les travaux et les industries extractives.

La réalité d'aujourd'hui est pleine de cette sorte de production représentée par le travail de salariés extrayant des matières minérales, telles que le sel ou le pétrole, et un capitaliste qui leur paie des salaires et se considère pour cette raison comme le propriétaire de la matière extraite.

Ce contrat de louage de services, passé entre le capitaliste et ses ouvriers, apparaît maintenant naturel dans son contenu et ses conséquences précités –c'est–à–dire la possession par les ouvriers du salaire, et par le capitaliste de la matière extraite– au point que cette sorte de contrat pourrait apparaître à beaucoup comme étant aussi ancien que la découverte et l'utilisation des métaux par l'homme, et qu'ils croient, en se fondant sur cette conception, que cette forme de louage existait déjà à l'époque de la Législation.

Il est naturel donc qu'il s'ensuive que l'on pense à induire la permission de ce louage, et de l'appropriation par le capitaliste de la matière extraite, par la preuve de l'approbation. Aussi dit–on que le silence de la Charî'ah sur ce louage et sa non–interdiction par elle est la preuve de son autorisation par l'Islam.

Nous ne voulons pas ici faire de commentaires sur cette forme de louage et ses exigences du point de vue jurisprudentiel, ni sur les opinions des faqîh qui le mettent en doute, ou mettent en doute ses exigences, car nous étudierons le statut canonique (= statut légal, *hukm char'*î) de cette forme de louage et de ses exigences dans tous leurs détails dans un prochain chapitre où nous passerons en revue toutes les preuves auxquelles on peut se référer positivement ou négativement.

Ce que nous voulons ici, c'est étudier seulement l'induction de ce louage et de ses exigences par la preuve de l'approbation, pour mettre en évidence une forme de dépouillement de la conduite de ses circonstances et conditions. Car 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 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’’.

Autrement, avons–nous une vraie preuve que cette forme de louage existait couramment à l'époque de la Législation islamique ? Ceux qui affirment qu'elle existait à cette époque–là savent–ils que ce louage est l'aspect juridique de la production capitaliste, laquelle n'a eu dans l'Histoire d'existence sur une grande échelle, notamment dans les domaines de l'industrie, que tout récemment ?

Mais cela ne signifie pas une dénégation absolue de l'existence de la production capitaliste des matières métalliques à l'époque de la Législation – c'est–à–dire le travail salarié pour leur extraction – ni la présentation d'une preuve de cette dénégation, mais tout simplement un doute sur ce point et une explication de la façon dont un phénomène quelconque s'enracine et apparaît naturel, au point qu'il donne l'impression de la certitude sur sa profondeur et son ancienneté, tout simplement parce qu'il est enraciné dans la réalité vécue et bien qu'il n'y ait pas de preuves complètes de son ancienneté historique et de sa séparation des circonstances nouvelles.

Telle est la première forme du dépouillement, le dépouillement de la conduite vécue de ses circonstances réelles, et son extension historique jusqu'à l'époque de la Législation. Quant à l'autre forme du dépouillement dans la preuve de l'approbation, c'est celle qui consiste à étudier une conduite véritablement contemporaine de l'époque de la Législation et à déduire du silence de la Charî'ah à son égard que l'Islam l'a autorisée.

Dans un tel cas, le praticien de l'opération de dépouillement peut être induit en erreur lorsqu'il dépouille cette conduite contemporaine de l'époque de la Législation de ses traits caractéristiques et qu'il la sépare des facteurs qui ont contribué à son autorisation, en faisant cette généralisation : “ cette conduite est permise et islamiquement juste dans tous les cas ”, bien que, pour être objectif, la déduction par la preuve de l'approbation doive nous conduire à prendre en considération chaque cas qui pourrait avoir influencé l'attitude de l'Islam vis–à–vis de cette conduite.

Lorsque certains de ces cas et circonstances changent, le raisonnement par la preuve de l'approbation devient stérile. Ainsi, si on vous disait par exemple que boire de la bière est permis en Islam, et que la preuve en est que lorsqu'Untel est tombé malade du vivant du Saint Prophète (Ç), il a bu de la bière sans que le Prophète le lui interdise.

Vous devriez répondre que cette preuve de l'approbation ne suffit pas à elle seule à constituer la preuve que l'Islam autorise tout individu à boire de la bière, notamment s'il n'est pas malade, car il est possible que certaines maladies constituent une raison autorisant sa consommation à titre exceptionnel.

Il serait donc erroné de séparer la conduite contemporaine de l'époque de la Législation de ses circonstances et de ses traits caractéristiques, et de généraliser sans raison le statut de cette conduite sur toute conduite similaire sans s'occuper de savoir si elle ne diffère pas dans certains traits caractéristiques de nature à entraîner un statut différent. Il faut donc prendre en considération tous les cas individuels et les circonstances sociales qui entourent la conduite contemporaine de l'époque de la Législation.

L'adoption d'une attitude précise et préalable vis–à–vis du texte

Par adoption d'une attitude précise vis–à–vis du texte, nous entendons la tendance psychologique du chercheur. Car cette tendance a une grande influence sur l'opération de la compréhension des textes.

Pour illustrer cette attitude, supposons deux personnes qui pratiquent l'étude de textes.

Alors que l'une s'oriente psychologiquement vers la découverte de l'aspect social et de tous les statuts et de toutes les conceptions islamiques relatifs à l'État, l'autre manifeste une tendance psychologique à s'orienter vers les statuts relatifs aux comportements particuliers des individus.

Ces deux personnes, bien qu'elles traitent des mêmes textes, différeront quant aux acquis que leur étude des textes leur procure. Chacune d'elles obtiendra des résultats supérieurs dans ce qui a trait à sa tendance psychologique et à son attitude particulière ; et peut-être les aspects du côté islamique auquel elle ne tend pas psychologiquement pourraient-ils même lui échapper.

Cette attitude psychologique, imposée par la subjectivité du praticien et non par l'objectivité du chercheur, a pour effet non seulement la dissimulation de certains aspects de la Législation, mais peut aussi conduire parfois à l'égarement dans la compréhension du texte législatif, et à l'erreur dans la déduction du statut canonique de ce texte, et ce lorsque le praticien veut imposer au texte son attitude personnelle qu'il a adoptée préalablement. Il en résulte qu'il ne réussit pas à l'interpréter d'une façon objective et correcte.

De nombreux exemples dans la Jurisprudence islamique illustrent ce qui vient d'être souligné. Peut-être l'interdiction par le Saint Prophète (Ç) du surplus de l'eau et de l'herbe constitue-t-elle le meilleur exemple tiré des textes de l'influence de l'attitude psychologique du praticien sur l'opération de la déduction à partir d'un texte. En effet, il est dit dans le hadith que le Prophète a prononcé, à l'intention des Médinois, ce jugement concernant les dattiers :

“ Il ne faut pas interdire l'utilisation des puits ”

Et à l'intention des gens du désert :

“ Il ne faut pas interdire le surplus de l'eau, ni vendre le surplus de l'herbe ”.

Cette interdiction par le Saint Prophète (Ç) d'empêcher l'utilisation du surplus de l'eau et de l'herbe, peut être l'expression d'un jugement canonique (statut légal ou canonique) général, fixe en tout temps et en tous lieux, comme l'interdiction du vin et des jeux de hasard.

Elle peut également exprimer une mesure ponctuelle prise par le Prophète (Ç) en sa qualité de Tuteur, responsable de veiller sur les intérêts des Musulmans, dans les limites de sa Tutelle et de ses pouvoirs ; et dès lors il ne s'agirait pas d'un jugement canonique général, mais conjoncturel, lié à ses propres circonstances et intérêts qu'apprécie le Tuteur.

L'objectivité de la recherche sur ce texte prophétique impose au chercheur d'assimiler ces deux évaluations et de désigner l'une d'elles, à la lumière de la formule dudit texte et d'autres textes similaires.

Quant à ceux qui adoptent une attitude psychologique préalable vis-à-vis du texte, ils supposent dès le

début qu'ils trouvent dans tout texte un jugement canonique général, et regardent toujours le Saint Prophète, à travers les textes, comme un instrument de communication de jugements généraux, et négligent son rôle positif en qualité de Tuteur. Aussi interprètent-ils le texte précité comme un jugement légal général[7].

Cette attitude particulière dans l'interprétation du texte ne provient pas du texte lui-même, mais elle est le résultat d'une accoutumance de l'esprit à une image particulière du Saint Prophète (Ç), et d'une idée spécifique que l'on se fait de lui, idée avec laquelle s'est familiarisé le praticien, et à travers laquelle il s'est habitué à toujours regarder le Saint Prophète en sa qualité d'Annonciateur, ne voyant pas son autre personnalité, sa qualité de Gouvernant, et ignorant par conséquent l'expression de cette autre personnalité elle-même dans les différents textes.

La nécessité de la subjectivité parfois

Enfin, il faut signaler le seul domaine où le côté subjectif est permis dans la tentative de former une idée générale et précise de l'Économie islamique, à savoir le domaine du choix de l'image que l'on veut se faire de l'Économie en Islam, parmi l'ensemble des images qui représentent les différents ijtihâd jurisprudentiels légitimes.

Nous avons eu l'occasion de voir que la découverte de la Doctrine économique islamique se réalise à travers une opération d'ijtihâd dans la compréhension et la coordination des textes, et dans l'harmonisation entre leurs significations dans une même règle.

Nous avons pu voir également que l'ijtihâd diffère et varie selon la différence des mujtahid (celui qui pratique l'Ijtihâd) dans leur approche des textes et leur façon de traiter les contradictions qui apparaîtraient entre les uns et les autres, et dans les règles et les méthodologies générales de la pensée jurisprudentielle qu'ils adoptent.

Nous avons appris, en outre, que l'ijtihâd jouit d'une qualité légale et d'un caractère islamique tant qu'il exerce sa fonction, dessine l'image et détermine ses aspects dans le cadre du Livre (le Coran) et de la Sunnah et selon les conditions générales qu'il n'est pas permis de dépasser.
Il résulte de tout ceci l'augmentation de notre bagage relatif à l'Économie islamique et l'existence de nombreuses images de cette Économie, qui sont toutes légales et islamiques.

Il est possible dès lors de choisir dans tout domaine les éléments les plus solides que nous trouvions dans cette image, et les plus capables d'entre eux de traiter les problèmes de la vie et de réaliser les buts suprêmes de l'Islam.

Et cela constitue un domaine de choix subjectif dans lequel le chercheur trouve sa liberté et son opinion, et se libère de sa qualité de simple prospecteur ; et bien que cette subjectivité traduise un simple choix et non pas une créativité, elle est donc une libération dans le cadre des ijtihâd différents, et non pas une

libération complète. Le présent ouvrage a recouru dans de précédents chapitres, et recourra dans des chapitres ultérieurs, à ce domaine subjectif, comme nous l'avons signalé dans l'introduction.

En effet, ni tous les statuts exposés dans le présent ouvrage, ni tout ce qui est adopté et induit, ne sont le résultat de l'ijtihâd personnel de l'auteur. Il arrive même qu'il y expose, à propos de certains points, ce qui ne s'accorde pas avec son ijtihâd, tant que cela exprime un autre point de vue *"ijtihâdite"* qui porte un caractère islamique et une qualité légale.

J'aimerais affirmer à cette occasion que la pratique de ce domaine subjectif, et l'octroi au praticien d'un droit au choix dans le cadre général de l'*ijtihâd* dans la *Charî'ah*, pourraient constituer une condition nécessaire sur le plan technique de l'opération de la découverte qu'essaie de pratiquer le présent ouvrage.

Et non pas seulement une chose permise, ou une sorte de mollesse ou de paresse dans l'acceptation des charges et des difficultés de l'ijtihâd dans les statuts de la *Charî'ah* ; car il est impossible dans certains cas de découvrir la théorie islamique et les règles doctrinales en Économie dans leurs formes complètes et concordantes avec leurs superstructures, leurs détails juridiques et leurs branches jurisprudentielles, si ce n'est sur la base du domaine subjectif dans le choix.

Je dis ceci par expérience personnelle que j'ai vécue pendant la période de préparation de ce livre. Peut-être est-il nécessaire de mentionner cette expérience afin de mettre en évidence l'un des problèmes dont souffre souvent l'Économie islamique, et le moyen par lequel ce livre en a triomphé, à savoir la pratique de l'ijtihâd personnel précité qu'il s'est accordé le droit de pratiquer.

Les Musulmans s'accordent aujourd'hui pour constater que seulement peu de statuts conservent encore leur clarté, leur nécessité et leur caractère absolu, malgré les longs siècles qui nous séparent de l'époque de la Législation. Peut-être cette catégorie de statuts de la Charî'ah conservant encore ce caractère absolu ne dépasse-t-elle pas cinq pour cent de l'ensemble des statuts que l'on trouve dans les ouvrages de Jurisprudence.

La raison en est évidente, puisque les statuts de la Charî'ah sont puisés dans le Livre et dans la Sunnah, c'est-à-dire dans le Texte législatif, et que nous dépendons évidemment, quant à la véracité de chaque texte, de la transmission des rapporteurs et des hommes de Hadith -sauf pour les textes coraniques, et un petit nombre de textes de la Sunnah établie par la concordance et la certitude- et que nous aurons beau essayer de vérifier la confiance à accorder au rapporteur et son honnêteté dans la transmission.

Nous ne pourrons être absolument certains de l'exactitude du texte, dans la mesure où nous ne connaissons le degré d'honnêteté des rapporteurs qu'historiquement et non pas directement, et où le rapporteur honnête aurait pu se tromper en nous présentant un texte déformé, notamment dans les cas où ce texte ne nous parvient qu'après avoir parcouru plusieurs rapporteurs, lesquels se le sont transmis de l'un à l'autre jusqu'à ce qu'il aboutisse jusqu'à nous.

Même si nous nous assurons parfois que le texte est exact, et qu'il émane bien du Prophète (Ç) ou de l'Imam (S), nous ne le comprenons que tel que nous le vivons à présent, et nous ne pourrons assimiler son ambiance et ses conditions, ni sonder son milieu qui aurait pu l'éclairer.

Et lorsque nous comparons ce texte avec l'ensemble des textes législatifs, pour accorder celui-là à ceux-ci, nous pourrions là encore nous tromper dans la méthode de l'accorder, par exemple en choisissant tel texte plutôt que tel autre, alors que cet autre serait plus conforme à la réalité.

Pis, le texte pourrait comporter une exception dans un autre texte, et cette exception pourrait n'être pas parvenue jusqu'à nous, ou bien nous pourrions ne lui avoir pas prêté attention pendant que nous pratiquions les textes, prenant ainsi en considération seulement le premier texte tout en négligeant son exception qui l'interprète et le précise. L'ijtihâd est donc une opération compliquée, qui se heurte à des doutes de tous côtés.

Et quelque probable qu'en soit le résultat aux yeux du mujtahid, celui-ci n'affirme pas avec certitude son exactitude dans la réalité tant qu'il envisage la possibilité de son erreur dans la déduction de ce résultat et ce, soit à cause de l'inexactitude du texte dans la réalité -même s'il lui paraissait exact- soit à cause d'une erreur dans sa compréhension ou dans la méthode de faire concorder ce texte avec l'ensemble des textes, ou encore à cause de sa non-assimilation d'autres textes qui comporteraient des indications sur le sujet, soit parce qu'elles lui ont échappé par distraction, soit parce qu'elles ont été altérées par l'usure des siècles.

Ceci ne signifie pas, naturellement, l'abolition de l'opération de l'ijtihâd, ni son illégitimité, car l'Islam - malgré les doutes qui entourent cette opération - l'a autorisé et a défini pour le mujtahid les limites dans lesquelles il peut se fier à la conjecture, et ce dans le cadre des règles appliquées généralement dans la Science des Fondements de la Jurisprudence.

Le mujtahid, dans ce cas, n'aura pas commis de péché s'il se fie à sa conjecture dans les limites permises, peu importe qu'il ait tort ou raison. À la lumière de ce qui précède, il devient raisonnable ou probable qu'il se trouve chez tout mujtahid un lot d'erreurs et de choses contraires à la réalité de la Législation islamique, et il en a l'excuse, et il devient également raisonnable que la réalité de la Législation islamique concernant un certain nombre de questions qu'elle traite soit distribuée çà et là, en proportions variables, chez les mujtahid.

Il en résulte que tel mujtahid peut commettre une erreur à propos d'une question donnée et avoir raison dans d'autres, et vice versa. Devant cette réalité de l'opération de l'ijtihâd et des mujtahid que nous avons expliquées, le praticien de l'opération de la découverte de la Doctrine économique ne peut, pour la mener à bien, que commencer par des statuts établis par un ijtihâd conjecturel donné, pour passer à ce qui est plus profond et plus global, à savoir les théories de l'Islam dans l'Économie et dans sa Doctrine économique.

Mais nous devons nous demander s'il est nécessaire que l'ijtihâd de chacun des mujtahid -avec tous les

statuts qu'il comporte– reflète une Doctrine économique complète, et des fondements uniformes, concordant avec la structure et la nature de ces statuts.

Et c'est par la négative que nous répondons à cette interrogation, car l'ijtihâd sur lequel repose la déduction de ces statuts est sujet à erreur, et tant qu'il en est ainsi il reste possible que l'ijtihâd comporte un élément juridique étranger à la réalité de l'Islam –et déduit par erreur par le mujtahid– ou que cet ijtihâd perde un élément juridique islamique que le mujtahid n'aurait pas réussi à trouver dans les textes qu'il a examinés.

Il se peut même que l'ensemble des statuts auxquels a conduit son ijtihâd devienne contradictoire dans ses fondements en raison de ce facteur–ci ou de ce facteur–là (perte d'un élément islamique ou introduction d'un élément étranger à l'Islam) et, dans ce cas, il serait impossible de parvenir à un fonds théorique complet qui les unifie, ou à une interprétation doctrinale globale qui les mette tous dans une seule règle.

Par conséquent, il faut distinguer la réalité juridique islamique, telle qu'elle est apportée par le Saint Prophète (Ç), et l'image d'ijtihâd, telle qu'elle est brossée par un mujtahid donné à travers son étude des Textes.

En effet, nous croyons que la réalité de la Législation islamique dans les domaines économiques n'est pas improvisée, ni le produit de théories éloignées, séparées et isolées les unes des autres, mais qu'elle est fondée sur une base unifiée et un fonds commun de concepts, et qu'elle jaillit des théories et des généralités de l'Islam relatives aux affaires économiques.

C'est cette croyance qui nous a amenés à considérer les statuts comme une superstructure qu'il faut dépasser pour examiner ce qui est plus profond et plus global, et pour passer aux fondements sur lesquels repose cette superstructure, auxquels elle s'adapte et dont elle exprime ou traduit, par tous ses détails et ramifications, les généralités, sans contradiction ni disparité.

Sans cette croyance que les statuts de la Charî'ah se fondent sur des bases unifiées, il n'y aurait aucune raison d'effectuer l'opération de la découverte de la Doctrine au–delà des statuts secondaires de la *Charî'ah*.

Tout ceci est vrai pour ce qui concerne la réalité de la Législation islamique. Quant à tel ijtihâd, ou à tel autre, parmi les ijtihâd des *mujtahid*, il n'est pas nécessaire que les statuts ressortissants audit ijtihâd reflètent une Doctrine économique intégrale et un fondement théorique global tant qu'il est possible qu'ils comportent un élément étranger ou qu'ils manquent d'un élément authentique à cause de l'erreur dans l'*ijtihâd*.

De même, il se peut qu'une seule erreur dans l'ensemble de ces statuts conduise à intervertir complètement les vérités dans l'opération de la découverte et, par voie de conséquence, à l'impossibilité de parvenir à la Doctrine économique à travers ces statuts.

C'est pourquoi celui qui effectue l'opération de la découverte de la Doctrine économique se trouverait devant une rude épreuve –à savoir la contradiction entre sa qualité de découvreur de la Doctrine et sa qualité de mujtahid déduisant des statuts– si l'on supposait que le lot de statuts auxquels a abouti son ijtihâd personnel est incapable de découvrir la Doctrine économique.

En effet, dans un tel cas, celui qui se livre à cette opération –en tant que mujtahid déduisant lesdits statuts– se voit amené, par la nature de son ijtihâd, à choisir ces statuts auxquels cet ijtihâd a abouti, pour en faire le point de départ de sa découverte de la Doctrine économique. Mais en tant que découvreur de la Doctrine, il doit choisir un lot de statuts concordants et harmonisés dans leurs orientations et leurs significations théoriques, afin de pouvoir découvrir la Doctrine sur leur base.

Or lorsqu'il ne trouve pas de concordance dans ce lot de statuts auxquels a abouti son ijtihâd personnel, il se voit contraint de choisir un autre point de départ plus propice à l'opération de la découverte de la Doctrine. Exposons ce problème plus clairement à travers l'exemple suivant. Un mujtahid remarque que les textes lient la possession des richesses naturelles brutes au travail et récusent leur appropriation par tout autre moyen que le travail.

Mais il a trouvé une seule exception à ces textes, dans un texte, qui admet, dans certains domaines, la prise de possession par un autre moyen que le travail. Dans un tel cas, les résultats et les données des textes paraissent hésitants et discordants à ce mujtahid, d'après son ijtihâd personnel.

La source de cette hésitation et de cette discordance est le texte exceptionnel. Car sans ce dernier il aurait pu découvrir, en se fondant sur l'ensemble des autres textes, que la propriété en Islam a pour base le travail. Que va donc faire ce mujtahid dans ce cas précis ? Et comment pourra–t–il avoir raison de cette contradiction entre son attitude de mujtahid et son attitude de découvreur ?

Le *mujtahid* qui rencontre une telle contradiction suppose habituellement deux explications possibles à cette hésitation et cette discordance dans les statuts auxquels a abouti son ijtihâd :

1– Certains textes qu'il a étudiés sont inexacts, par exemple celui qui constituerait l'exception, dans l'hypothèse que nous avons émise, bien que soient réunies , dans ces textes, les conditions rendant obligatoire, selon les instructions de l'Islam, l'observance de tout texte les remplissant. Et cette inexactitude de certains textes a conduit à l'intrusion d'un élément juridique étranger dans le lot de statuts que son ijtihâd englobe, et par voie de conséquence à la discordance entre ces statuts sur le plan théorique et dans l'opération de la découverte.

2– Cette discordance entre les éléments du lot examiné est superficielle et sans existence réelle ; si toutefois l'opérateur a senti l'existence d'une telle discordance, cela est dû à son incapacité à percevoir le secret de l'unité desdits éléments et leur interprétation théorique commune.

L'attitude de l'opérateur diffère alors selon sa qualité de mujtahid déduisant des statuts ou celle de découvreur de la Doctrine économique. En tant que mujtahid déduisant des statuts, il ne peut négliger

dans son travail personnel les statuts auxquels son ijtihâd a abouti, même si ces statuts lui ont semblé discordants sur le plan théorique, et cela tant qu'il retient la possibilité que cette discordance s'explique par son incapacité personnelle à sonder leurs secrets et leurs fondements doctrinaux.

Mais son attachement à ces statuts n'établit pas forcément leur caractère absolu, ceux–ci étant des résultats conjecturels tant qu'ils sont fondés sur la base d'un ijtihâd conjecturel qui justifie l'obligation de leur observance malgré la possibilité d'erreur qu'ils comportent.

Mais lorsque ce *faqîh* (*mujtahid*) veut passer de la Jurisprudence des statuts à celle des théories, et effectuer l'opération de la découverte de la Doctrine économique en Islam, la nature de l'opération lui impose une forme spécifique de statuts dont il doit partir, et exige que le point de départ soit un lot de statuts concordants et harmonisés.

S'il parvient à trouver un tel lot harmonisé parmi les statuts que comprend son ijtihâd personnel, et qu'il en fasse le point de départ de son opération de découverte en vue de comprendre les Fondements généraux de l'Économie islamique, sans se heurter à une contradiction ou à une discordance dans les éléments de ce lot ce sera une occasion précieuse dans laquelle s'uniront la personnalité de l'opérateur en sa qualité de faqîh déduisant des statuts, avec sa personnalité en tant que découvreur de théories.

Et s'il ne tombe pas sur une telle occasion favorable, et que son ijtihâd personnel ne lui fournisse pas le point de départ propice, cela n'influera pas sur sa détermination dans l'opération, ni sur sa croyance que la réalité de la Législation islamique peut être interprétée d'une façon théorique, concordante et globale.

La seule voie possible que l'opérateur doit suivre dans ce cas, c'est de faire appel aux statuts auxquels sont parvenus les ijtihâd d'autres mujtahid car, dans chaque ijtihâd, il y a un lot de statuts qui diffèrent dans une grande mesure des lots issus des autres ijtihâd. Il n'est pas logique de s'attendre à la découverte d'une Doctrine économique derrière chacun de ces lots, car nous croyons à une seule Doctrine économique sur laquelle sont fondés les statuts existants de la Charî'ah, dans le cadre de ces lots de statuts.

Par conséquent, en cas de discordance entre les éléments d'un même lot que l'ijtihâd de l'opérateur adopte, celui–ci doit éliminer, dans l'opération de la découverte, les éléments incertains qui conduisent à la contradiction –sur le plan théorique– pour les remplacer par des résultats et des statuts d'autres ijtihâd qui soient plus concordants et qui facilitent mieux l'opération de la découverte, et constituent un groupe homogène de plusieurs ijtihâd pour en faire le point de départ qui le conduira en fin de compte à la découverte du fonds théorique de cette somme de statuts juridiques.

Le moins que l'on puisse dire de ce lot de statuts, c'est qu'il constitue un portrait qui peut être très véridique dans sa représentation de la réalité de la Législation islamique, et dont la probabilité de véracité n'est ni plus ni moins que celle de n'importe lequel d'entre les nombreux portraits que renferme le domaine jurisprudentiel "ijtihâdite". Après tout, ce portrait a ses justifications légales, car il traduit des ijtihâd islamiques légaux qui demeurent tous dans l'orbite du Livre et de la Sunnah.

Et dès lors, il est possible pour la société musulmane de le retenir, dans le domaine de l'application, parmi les nombreux portraits issus de l'ijtihâd de la Charî'ah entre lesquels elle doit choisir. C'est tout ce que l'on peut réaliser dans l'opération de la découverte de l'Économie islamique, lorsque l'ijtihâd personnel de l'opérateur se voit incapable de constituer un point de départ approprié.

Mieux, c'est presque tout ce dont on a besoin à cet égard. En effet, de quoi aurions-nous besoin en plus, quand nous aurons découvert une doctrine économique jouissant d'une probabilité de véracité et de précision dans la représentation qui ne soit pas d'un degré inférieur à celui de tout autre portrait, comprenant toutes les justifications d'appartenance islamique étant donné qu'il appartient à des mujtahid compétents et ayant reçu de l'Islam l'autorisation de son application dans la vie économique.

L'effet trompeur de la réalité d'application

La Doctrine économique en Islam est entrée dans la vie de la société en tant que système en vigueur à l'époque du Saint Prophète (Ç). Elle a vécu, sur le plan de l'application, incarnée dans la réalité des relations sociales établies entre les membres de la société islamique à cette époque-là.

Pour cette raison, il est possible de l'étudier à travers l'opération de la découverte de l'Économie islamique, et de faire des recherches sur elle sur le plan de l'application, tout comme nous le faisons sur le plan théorique. Car l'application détermine les traits et les caractéristiques de l'Économie islamique, tout comme les déterminent les textes de la théorie dans le domaine de la Législation.

Toutefois, les textes législatifs de la théorie sont plus aptes à brosser le portrait de la Doctrine que la réalité de l'application, étant donné que l'application d'un texte législatif dans une circonstance donnée pourrait ne pas refléter le vaste contenu de ce texte, ni restituer complètement sa signification sociale.

Il s'ensuivrait que l'inspiration de l'application, et sa donnée conceptuelle de la théorie, différeraient de la donnée idéologique des textes législatifs eux-mêmes. L'origine de cette différence incomberait à l'effet trompeur de l'application sur les sens de la découverte de l'opérateur du fait que l'application serait liée à des conditions objectives particulières.

Prenons un exemple pour illustrer cet effet trompeur. Pour l'opérateur qui veut connaître la nature de l'Économie islamique à travers l'application, celle-ci pourrait lui inspirer que l'Économie islamique autorise la propriété privée et l'activité individuelle libérale, comme l'ont affirmé -très franchement- certains penseurs Musulmans lorsqu'ils ont cru constater que certains parmi ceux qui avaient vécu l'expérience de l'Économie islamique étaient libres d'agir à leur guise,

Qu'ils ne se sentaient l'objet d'aucune pression ni d'aucune limitation, et qu'ils jouissaient du droit de s'approprier toute richesse naturelle dont ils avaient l'occasion de s'emparer, ainsi que du droit de son exploitation et d'y agir à leur guise, et que le capitalisme n'est autre que ce débridement libre que les membres de la société islamique connaissaient dans leur vie économique.

D'autres ajoutent qu'alimenter l'Économie islamique en éléments non capitalistes, et dire que l'Islam est socialiste dans son Économie, ou qu'il porte des germes socialistes, est un manque d'honnêteté de la part de l'opérateur (chercheur) et une tendance à suivre la nouvelle pensée qui commence à se révolter contre le capitalisme, à le refuser et à appeler au développement de l'Islam de telle sorte qu'il puisse être acceptable selon les normes de cette pensée nouvelle.

Pour ma part, je ne nie pas que l'individu exerçait dans la société, à l'époque du Saint Prophète (Ç), une activité, et qu'il jouissait dans une large mesure de sa liberté dans le domaine économique. Je ne nie pas non plus que cela reflète une apparence capitaliste de l'Économie islamique. Mais cette apparence que nous apercevons en regardant de loin certains des aspects de l'application pourrait n'être point perçue à travers l'étude approfondie des théories.

Certes, l'individu qui vivait à l'époque du Saint Prophète (Ç) nous semblerait aujourd'hui avoir joui d'une grande part de liberté –liberté que l'opérateur ne pourrait pas distinguer parfois des libertés du système capitaliste. Mais ce trompe–l'oeil se dissipe lorsque nous confrontons l'application à la théorie et aux textes législatifs.

La raison de cette distinction entre la théorie et l'application, bien que chacun des deux soit d'une façon ou d'une autre l'expression de l'autre, réside dans les circonstances que vivait l'homme à l'époque de l'application, et dans les possibilités qu'il avait.

En effet, le contenu non capitaliste de la théorie dans l'Économie islamique était éclipsé dans le domaine de l'application, dans une certaine mesure autant que les possibilités de l'homme vis–à–vis de la nature, et son pouvoir sur elle, étaient insignifiantes. Et ce contenu non capitaliste apparaît régulièrement et il est mis en évidence dans le domaine de l'application fidèle de l'Islam, proportionnellement à l'accroissement de ces possibilités et à l'augmentation de cette capacité.

Ainsi, plus la capacité de l'homme se développe et ses moyens de maîtriser la nature se diversifient, plus les possibilités de travail, d'appropriation et d'exploitation se présentent largement à lui, et plus la contradiction de la théorie dans l'Économie islamique avec le capitalisme est mise en évidence, de plus en plus, et son contenu non capitaliste s'éclaire à travers les solutions que l'Islam propose aux nouveaux problèmes qui se posent et avec la capacité grandissante de l'homme de maîtriser la nature.

Oui, l'homme de l'époque de l'application allait par exemple à une mine de sel, ou autre, pour y puiser autant qu'il voulait de minerai sans aucune interdiction de la part de la théorie –laquelle était souveraine– ni aucune opposition de la même théorie à l'appropriation privée qu'il faisait de ces matières.

Que peut suggérer ce phénomène dans le domaine de l'application, s'il est séparé de l'étude du texte législatif et jurisprudentiel en général ? Il suggère la souveraineté de la liberté économique dans la société, au point qu'elle ressemble à la position capitaliste vis–à–vis de la liberté de propriété et d'exploitation.

Mais si nous considérons la théorie à travers les textes, nous constaterons qu'elle suscite un sentiment opposé à celui que ledit phénomène nous a inspiré dans le domaine de l'application, car la théorie interdit, dans ces textes, à tout individu de posséder les gisements de sel ou de pétrole, et ne l'autorise pas à en extraire une quantité supérieure à ses besoins desdites matières.

Or cela est, à l'évidence, en contradiction avec le capitalisme, lequel adopte le principe de la propriété privée et laisse la porte ouverte devant l'individu pour l'appropriation des sources naturelles des richesses minières et leur exploitation capitaliste en vue de réaliser plus de profits.

Peut-on donc appeler *"Économie capitaliste"* une Économie qui ne reconnaît pas la liberté d'appropriation des gisements de sel ou de pétrole, ni n'autorise qu'on y puise une quantité de matière susceptible de diminuer la part des autres et de les priver de leur droit d'usufruit dans le gisement ?

Oui, peut-on appeler cette Économie *"capitaliste"* ? Ou cette Économie nous donne-t-elle l'impression d'une coloration capitaliste de la Doctrine, à l'instar d'un tel sentiment que l'application a laissé sur certains ?

Il faut savoir que si l'homme de l'époque de l'application avait l'impression de jouir de la liberté du travail et de l'exploitation, et même d'utiliser les gisements de sel et de pétrole, par exemple, c'était tout simplement parce qu'il ne pouvait pas souvent -en raison des conditions de la nature et du niveau bas et de la qualité primitive de ses moyens- travailler hors des limites permises par la théorie.

Ainsi, il ne pouvait pas, par exemple, extraire de grandes quantités de minerai -quantités comparables à celles considérables que l'on extrait aujourd'hui- n'étant pas armé des moyens de vaincre la nature dont dispose l'homme contemporain. Et s'il ne se heurtait pas dans la réalité de sa vie à la question de la limitation de la quantité qu'il était autorisé à extraire, c'est parce que quelle que soit la quantité qu'il aurait pu essayer d'extraire avec ses moyens rudimentaires, il ne parvenait pas souvent à en extraire une quantité susceptible de nuire aux parts des autres associés dans l'utilisation du minerai.

L'effet de la théorie et sa contradiction avec la pensée capitaliste n'apparaissent de façon criarde que lorsque les possibilités de l'homme croissent, que sa capacité à conquérir la nature se développe, qu'une poignée d'individus parviennent à obtenir l'exclusivité de l'exploitation d'un minerai dans sa totalité, et qu'ils trouvent dans l'ensemble des marchés interconnectés et ouverts du monde entier la possibilité de réaliser davantage de profits.

De même, on voit quelque chose de tout à fait identique dans la théorie, celle-ci n'autorisant l'individu à s'approprier dans les richesses naturelles et les matières premières - telles que le bois par exemple - que la quantité qu'il peut acquérir et produire lui-même.

L'homme de l'époque de l'application ne pouvait percevoir l'existence de cette théorie d'une façon claire et profonde dans sa vie pratique tant le travail reposait à cette époque généralement sur l'effort personnel direct et sur ce qui est de son statut. Mais lorsque la quantité qu'on peut extraire et acquérir

s'accroît considérablement grâce aux outils et instruments, et qu'on possède suffisamment d'argent pour payer des salaires aux ouvriers, il devient possible pour cet individu de compter sur le travail rétribué pour extraire et acquérir les matières premières des richesses naturelles.

C'est ce qui s'est passé effectivement dans la réalité vécue, où le travail salarié et la production capitaliste deviennent la base de l'extraction et de l'acquisition de ces matières. Et c'est là seulement qu'apparaît clairement la contradiction entre la théorie dans l'Économie islamique et le capitalisme, et que tout opérateur voit, à moins qu'il ne soit aveugle, que la théorie n'est pas de nature capitaliste.

Autrement, quelle Économie capitaliste pourrait combattre le mode capitaliste d'acquisition des richesses naturelles ?

Ainsi nous pouvons remarquer que c'est seulement l'homme de l'ère de la production capitaliste lequel possède les outils nécessaires pour couper des quantités considérables de bois des forêts en une heure, et dispose dans sa bourse de suffisamment d'argent pour convaincre les ouvriers au chômage de travailler pour son compte et d'utiliser ses outils pour couper le bois, ainsi que les moyens nécessaires pour le transport de ces quantités considérables de bois coupé vers les dépôts de vente.

Où les attendent des marchés pressés de les absorber toutes– qui constaterait, s'il menait une existence islamique, combien la théorie de l'Islam est en contradiction avec le principe capitaliste de la liberté économique lorsque la théorie ne l'autorise pas à fonder un projet capitaliste visant à couper du bois dans les forêts et à le vendre à des prix très élevés.

La théorie n'a donc pas montré tout son visage à travers l'application qu'elle a vécue, et l'individu qui avait vécu son application n'a pas vu clairement tout son visage à travers les problèmes et les opérations qu'il a vécus dans son existence. Et ce plein visage apparaît seulement à travers les textes dans leurs formules générales déterminées.

Ceux qui ont eu l'impression que l'Économie islamique est capitaliste et qu'elle croit aux libertés capitalistes pourraient avoir une excuse si leur impression a été inspirée par l'étude de l'homme de l'époque de l'application et par la part de liberté dont ce dernier jouissait. Mais cette impression est trompeuse, puisque l'inspiration de l'application ne saurait suppléer aux données des textes législatifs et jurisprudentiels eux–mêmes, lesquels font apparaître un contenu non capitaliste.

En réalité, et à la lumière de ce que nous venons de voir, la croyance à l'existence du contenu non capitaliste de la théorie économique en Islam ne découle pas d'un développement ou d'un métissage de la théorie, ni d'un apport personnel nouveau à celle–ci, comme l'affirment ceux qui accusent la tendance considérant l'Économie islamique comme non capitaliste d'être une tendance hypocrite et une tentative d'introduire en Islam des éléments étrangers par flatterie pour la pensée moderne montante –laquelle a condamné la liberté et la propriété capitalistes.

Nous avons la preuve historique qui réfute cette accusation et établit la véracité de l'interprétation non

capitaliste de l'Économie islamique. Cette preuve consiste dans les textes législatifs et jurisprudentiels que nous retrouvons dans des sources anciennes qui datent de plusieurs siècles et qui existaient avant l'avènement du monde moderne et du socialisme moderne dans toutes ses doctrines et idées.

Lorsque nous mettons en évidence le visage non capitaliste de l'Économie islamique –que le présent ouvrage expose– et lorsque nous mettons l'accent sur les différences entre elle et la doctrine capitaliste en Économie, nous ne cherchons pas ce faisant à conférer un caractère socialiste à l'Économie islamique, en la classant dans le cadre des doctrines socialistes en tant que contradictoire avec le capitalisme.

Car, en fait, la contradiction bipolarisée entre capitalisme et socialisme autorise la supposition d'un troisième pôle dans cette contradiction, et permet à l'Économie islamique en particulier d'occuper le centre de ce troisième pôle, si elle fait preuve de propriétés, de traits et de caractéristiques qui la qualifient pour cette polarisation dans l'arène de la contradiction.

Et si cette contradiction autorise l'arrivée d'un troisième pôle dans l'arène, c'est parce que le socialisme n'est pas réduit à une simple négation du capitalisme pour qu'il suffise de refuser celui–ci pour devenir automatiquement socialiste ! Le socialisme est une doctrine positive, qui a ses propres idées, ses propres conceptions, et ses propres théories.

Et il n'est pas donné que ces idées, conceptions et théories soient obligatoirement justes si le capitalisme ne l'est pas, ni que l'Islam soit socialiste s'il n'est pas capitaliste.

L'authenticité, l'esprit d'indépendance et l'objectivité dans la recherche n'autorisent pas celui qui pratique l'opération de la découverte de l'Économie islamique à restreindre cette opération au cadre de la contradiction spécifique entre le capitalisme et le socialisme et à l'assimiler à l'un des deux pôles contradictoires, en concluant hâtivement que l'Économie islamique est socialiste si elle n'est pas capitaliste, ou capitaliste si elle n'est pas socialiste.

Aussi, dans les chapitres à venir vont être mises en évidence l'originalité de l'Économie islamique et sa contradiction avec le capitalisme en ce qui concerne sa position vis–à–vis de la propriété privée et son respect pour elle, et sa reconnaissance –dans des limites tirées de sa théorie générale– de la légitimité du gain provenant de la possession d'une source de production autre que le travail, et ce contrairement au socialisme qui ne reconnaît pas la légitimité du gain provenant de toute source de production si ce n'est le travail direct.

Et c'est là la vérité de la contradiction entre la théorie islamique et la théorie socialiste en Économie. Tous les aspects de la contradiction entre ces deux théories surgissent de ce point de départ qui va s'éclairer de plus en plus lorsque nous entrerons dans les détails et que nous mettrons les points sur les “i”.

1. L'Ijtihâd est une opération de déduction des statuts légaux (Lois) à partir des Sources de la Loi islamique.

2. Les traditions, les paroles, les gestes, l'attitude, les comportements du Prophète

3. “Praticien” signifie ici : “celui qui pratique l'opération ou la tâche de la découverte ou de l'élaboration de la Doctrine économique islamique.”

4. Par “distance réaliste”, l'auteur entend l'éloignement de la réalité vécue.

5. Préislamique.

6. La conduite des Sages (ce sur quoi les divers Sages sont d'accord).

7. Et partant de là, ils infèrent que l'interdiction n'est pas une interdiction de prohibition, mais une interdiction de “détestabilité”, car ils excluent que l'interdiction pour le propriétaire d'empêcher l'utilisation du surplus de son eau soit une prohibition légale applicable à toutes les époques et en tout endroit.

Source URL:
https://www.al-islam.org/notre-%C3%A9conomie-sayyid-muhammad-baqir-al-sadr/9-lop%C3%A9ration-de-lijtih%C3%A2d-et-la-subjectivit%C3%A9#comment-0