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

1- Les statuts

La distribution de la richesse à deux niveaux[1].

La distribution de la richesse se fait à deux niveaux : le premier est la distribution des sources matérielles de la production, le second est la distribution de la richesse produite.

Ainsi, les sources de la production sont : la terre, les matières premières, les outils nécessaires à la production d'articles divers. Car tous ces moyens participent à la production agricole ou industrielle, ou aux deux à la fois. Quant à la richesse produite, elle consiste dans les articles produits par un travail humain dans la nature, et résultant d'une combinaison entre ces sources matérielles de la production.

Il y a donc une richesse première, qui consiste dans les sources de la production, et une richesse seconde qui consiste dans ce qu'obtient l'homme -en provisions ou en articles- par l'utilisation de ces sources.
Lorsqu'on parle de la distribution, cela doit englober les deux richesses : la richesse mère et la richesse fille, les sources de la production et les articles produits.

Il est évident que la distribution des sources essentielles de la production précède l'opération de la production elle-même, puisque les individus effectuent leur activité productrice selon la façon dont la société répartit les sources de production. En effet, la distribution des sources de la production s'effectue avant la production, alors que la distribution de la richesse produite est liée à l'opération de production et dépend d'elle, car elle traite des résultats qui en découlent.

Lorsque les économistes capitalistes étudient dans leur Économie politique les questions de la distribution dans le cadre capitaliste, ils ne considèrent pas la richesse totale de la société avec toutes les sources de la production qu'elle comprend. Ils étudient seulement la distribution de la richesse produite, c'est-à-dire le revenu des habitants, et non pas l'ensemble de la richesse des habitants.

Et par revenu des habitants, ils entendent le total des articles et des services produits ou, en termes plus clairs, la valeur monétaire du total produit au cours d'une année, par exemple. Par conséquent, l'étude

de la distribution dans l'Économie politique est l'étude de la distribution de cette valeur monétaire aux éléments qui ont participé à la production, et elle détermine pour chacun d'eux –le capital, la terre, l'organisateur, l'ouvrier, etc.– sa part sous forme d'intérêt, de revenu, de bénéfice ou de salaire.

Aussi était–il naturel que les recherches sur la production précèdent la recherche de la distribution, étant donné que tant que la distribution signifie le partage de la valeur monétaire des articles produits entre les sources et les éléments de la production, elle est une opération postérieure à la production –puisque tant qu'un article n'est pas produit, il serait insensé de le distribuer ou d'en distribuer la valeur. C'est pour cela que nous trouvons que l'Économie politique considère la production comme le premier des sujets de recherche, et qu'elle étudie tout d'abord la production et aborde ensuite les problèmes de la distribution.

Quant à l'Islam, il traite des problèmes de la distribution dans un cadre plus large et avec une plus grande compréhension, car il ne se borne pas à traiter de la distribution de la richesse produite, et il n'évite pas la partie la plus profonde de la distribution –c'est–à–dire la distribution des sources de la production– comme l'a fait le capitalisme doctrinal qui a laissé toujours au plus fort le soin de contrôler les sources de la production sous prétexte de liberté économique qui sert le plus fort et lui facilite les moyens d'accaparer la nature et ses services.

Mieux, l'Islam est intervenu positivement dans la distribution de la nature avec toutes les sources de production qu'elle renferme, et il l'a divisée en plusieurs parts dont chacune a son caractère distinctif de propriété –privée, ou publique, ou propriété d'État, ou de "permission générale" (*ibâhah 'âmmah*).

L'Islam a défini aussi les règles de cette division, ainsi que les bases sur lesquelles se fait la distribution de la richesse produite, et il a tracé les détails dans le cadre de ces bases.

C'est pour cette raison que le point de départ ou la première phase de l'Économie islamique est la distribution au lieu de la production –comme c'est le cas dans l'Économie traditionnelle – étant donné que la distribution des sources–mêmes de la production précède l'opération de la production, et que toute organisation liée à l'opération de la production elle–même ou aux articles produits devient secondaire. Nous allons commencer à présent à définir la position de l'Islam vis–à–vis de la distribution des sources essentielles, la distribution de la nature, avec les richesses qu'elle renferme.

La source originelle de la production

Avant d'aborder les détails selon lesquels sont distribuées les sources essentielles, il faut déterminer quelles sont ces sources.

En effet, en Économie politique, les sources de la production habituellement mentionnées sont :

1– la nature ;

2– le capital ;

3– le travail, lequel comprend également l'organisation effectuée par l'organisateur d'un projet.

Mais, pour notre part, en traitant de la distribution des sources et des formes de leur propriété en Islam, il nous faut exclure du domaine de la recherche les deux dernières des sources mentionnées ci–dessus, à savoir le capital et le travail.

En effet, le capital est en réalité une richesse produite et non pas une source essentielle de production puisque, économiquement, il exprime toute richesse déjà obtenue et cristallisée à travers un travail humain en vue de participer à nouveau à la production d'une autre richesse. Ainsi, l'instrument qui produit le textile n'est pas une pure richesse naturelle. Il s'agit plutôt d'une matière naturelle que le travail de l'homme a adaptée à travers une opération de production antérieure.

Or nous traitons ici des détails qui organisent la distribution de la pré–production, c'est–à–dire la production de la richesse qu'Allah a accordée à la société avant qu'elle n'y exerce une activité économique et un travail producteur. Et étant donné que le capital est engendré par une production antérieure, la question de sa distribution entre dans le cadre de celle de la richesse produite, avec tout ce que celle–ci comprend d'articles de consommation et de production.

Quant au travail, il est un élément moral des sources de la production, et non pas une richesse matérielle entrant dans le cadre de la propriété privée ou publique. C'est pour cette raison que seule la nature, parmi les sources de la production, fait l'objet de notre étude maintenant, étant donné qu'elle représente l'élément matériel antérieur à la production.

La divergence des positions doctrinales vis–à–vis de la distribution de la nature

L'Islam, dans sa façon de traiter de la distribution de la nature, diffère et du capitalisme et du marxisme, aussi bien dans les détails que dans les généralités.

En effet, le capitalisme lie la propriété des sources de la production et le sort de leur distribution aux membres de la société eux–mêmes, et à toutes les énergies et forces que chacun d'eux déploie –à l'intérieur du cadre de la liberté économique assurée à tous– en vue d'obtenir la plus grande part possible de ces sources ; et il permet ainsi à tout individu de posséder ce que la chance et la réussite lui ont permis d'acquérir dans les richesses de la nature et ses services.

Le marxisme, quant à lui, considère –conformément à sa théorie générale de l'interprétation de l'Histoire– que la propriété des sources de la production a un rapport direct avec la forme de la production en vigueur, et que c'est chacune des formes de la production qui détermine –dans sa phase historique– la méthode de distribution des sources matérielles de la production, et quels individus

doivent posséder ces sources.

Cette distribution restera en vigueur jusqu'à ce que l'Histoire entre dans une nouvelle phase et que la production y prenne une nouvelle forme, laquelle se trouve gênée par l'ancien système de distribution qui forme un obstacle sur la voie de sa croissance et de son développement.

Après qu'il sera entré dans un dur conflit avec la nouvelle forme de production, cet ancien système de distribution éclatera, et une nouvelle distribution des sources de la production naîtra, qui réalisera pour la nouvelle forme de production les conditions sociales aidant à sa croissance et à son développement.

Ainsi, la distribution des sources de la production est–elle toujours réglée de façon à servir la production elle–même, et s'adapte–t–elle aux exigences de sa croissance et de son développement.

Dans la phase historique de la production agricole, par exemple, la forme de la production imposait que la distribution des sources soit fondée sur une base féodale, alors que la phase historique de la production industrielle mécanique imposait une redistribution nouvelle fondée sur la propriété par la classe capitaliste de toutes les sources de production, et qu'à un certain degré donné de la production mécanique, il sera inévitable –toujours selon le marxisme– de remplacer la classe capitaliste par la classe ouvrière, et de refaire la distribution selon cette base.

En ce qui concerne l'Islam, il ne s'accorde ni avec le capitalisme ni avec le marxisme quant à sa conception de la distribution de la pré–production. Ainsi, il ne croit ni aux conceptions capitalistes de la liberté économique –comme nous l'avons vu dans le chapitre intitulé "Avec le capitalisme"2, ni à la corrélation inévitable que le marxisme établit entre la possession des sources et la forme de la production en vigueur, comme nous l'avons vu dans le chapitre *"Notre Économie dans ses aspects principaux."*

Aussi limite–t–il la liberté des individus de posséder les sources de la production d'une part, et sépare–t–il la distribution de ces sources de la forme de la production d'autre part. Car le problème qui se pose ici n'est pas, dans l'optique de l'Islam, le problème de la distribution adaptée à son cheminement et à sa croissance –pour que la distribution change chaque fois que la production a un nouveau besoin, et que la croissance de la production dépende d'une distribution nouvelle.

Pour l'Islam, il s'agit du problème d'un homme qui a des besoins et des penchants qu'il faut satisfaire dans un cadre susceptible de préserver et de développer son humanité. En effet, qu'il laboure la terre de ses mains ou qu'il utilise les forces de la vapeur et de l'électricité, l'homme est toujours le même quant à ses besoins généraux et ses penchants originels.
C'est pourquoi il faut distribuer les sources naturelles de la production de façon à garantir la satisfaction de tous ces besoins et penchants dans un cadre humain qui permette à l'homme de développer son existence et son humanité à l'intérieur du cadre général.

Ainsi, tout individu, en sa qualité d'homme particulier, a des besoins qu'il faut satisfaire. Aussi l'Islam a–t–

il permis aux individus de les satisfaire par le moyen de la propriété privée –qu'il a admise et à laquelle il a donné des justifications et posé des conditions.

De même, lorsque des relations s'établissent entre les individus et que la société se forme, celle–ci aura, elle aussi, des besoins généraux qui concernent tout individu en sa qualité de partie du corps social. L'Islam a garanti à la société la satisfaction de ces besoins par le moyen de la propriété publique de certaines sources de production.

Il arrive souvent que certains individus ne parviennent pas à satisfaire leurs besoins au moyen de la propriété privée, qu'ils se trouvent ainsi dans le dénuement, et que l'équilibre général se disloque. Dans de tels cas, l'Islam propose la troisième forme de la propriété, la propriété d'État, pour que le Tuteur préserve l'équilibre général.

Ainsi, la distribution des sources naturelles de la production s'opère par la division de ces sources en domaines de la propriété privée, de la propriété générale et de la propriété d'État.

Les sources naturelles de la production

On peut diviser les sources naturelles de la production, dans le monde musulman, en plusieurs parties.

1– La terre : elle est la plus importante des richesses de la nature, sans laquelle l'homme ne peut presque pratiquer aucune production.

2– Les matières premières que la terre renferme, telles que le charbon, le soufre, le pétrole, l'or, le fer, et toutes les autres sortes de minerais.

3– Les eaux naturelles, lesquelles constituent l'une des conditions de la vie matérielle de l'homme, et qui jouent un rôle important dans la production agricole et les communications.

4– Les autres richesses naturelles : ce sont les contenus des mers et des fleuves en richesses extraites par la plongée ou par d'autres moyens, telles que les perles et le corail ; les richesses naturelles qui vivent sur la surface de la terre, telles que les animaux et les plantes ; les richesses naturelles répandues dans l'air, telles que les oiseaux et l'oxygène ; les forces naturelles à l'état latent dans les diverses parties de l'univers, comme l'énergie des chutes d'eau, que l'on peut transformer en courant électrique transmissible par les fils métalliques en n'importe quel point, ainsi que d'autres ressources et richesses de la nature.

La terre

La Charî'ah a appliqué à la terre que contrôle le *"Dâr–ul–Islam"*[3] les trois formes de la propriété. Elle en a décrété propriété publique une partie, propriété de l'État une autre partie, et autorisé la propriété privée dans une troisième partie.

Dans ces statuts juridiques, elle lie le type de la propriété à la cause de sa prise de possession par l'Islam, et à l'état dans lequel elle se trouvait lorsqu'elle est devenue terre islamique. Ainsi, la propriété de la terre en Iraq diffère–t–elle de la propriété de la terre en Indonésie, étant donné que ces deux pays diffèrent par la façon dont ils ont rejoint le Dâr–ul–Islam. De même, à l'intérieur de l'Iraq, par exemple, les terres diffèrent les unes des autres quant au type de propriété selon l'état qui prévalait dans les différentes terres lorsque ce pays a commencé sa vie islamique.

Pour aborder les détails, nous diviserons la terre islamique en plusieurs parties, et nous parlerons de chacune d'entre elles et du type de propriété qui y prévaut.

La terre devenue islamique par la conquête

La terre devenue islamique par la conquête est toute terre entrée dans le Dâr–ul–Islam à la suite d'un combat armé pour l'Appel. Les exemples en sont les territoires iraqien, égyptien, iranien, syrien, et beaucoup d'autres parties du monde musulman. Ces territoires n'étaient pas tous dans un même état au moment de la conquête musulmane.

Les uns étaient exploitables, et on y constatait la trace d'efforts humains antérieurement déployés pour exploiter la terre en vue de l'agriculture ou d'autres commodités pour l'homme ; d'autres étaient naturellement exploitables sans intervention humaine directe, telles les forêts regorgeant d'arbres et tirant leur richesse de la nature et non pas de l'homme, au moment de la conquête ; d'autres encore étaient des terres négligées qu'aucune mise en valeur humaine ou naturelle n'avait atteintes jusqu'à l'époque de la conquête, et qui s'appellent de ce fait dans le langage jurisprudentiel des *“terres mortes”*, parce qu'elles étaient sans vie et sans aucune activité.

Ces trois sortes de terres diffèrent selon leur état respectif lors de leur entrée dans l'histoire de l'Islam. L'Islam a décrété certaines d'entre elles propriété publique, et les autres propriétés de l'Etat, comme nous le verrons plus loin.

La terre déjà exploitable par suite du travail de l'homme lors de la conquête

Si la terre était déjà exploitable par suite d'efforts humains, lors de sa fusion dans l'histoire de l'Islam, et entrée déjà en la possession de l'homme et dans le cadre de son exploitation, elle devient alors propriété publique de tous les Musulmans déjà existants et existants dans le futur.
C'est–à–dire que c'est la Ummah, dans son étendue historique, qui possède cette terre, qu'aucun Musulman n'a plus de privilèges qu'un autre Musulman dans cette propriété publique, et qu'aucun individu n'est autorisé à y posséder en propriété privée la “raqabah”[4] de la terre.

Al Muhaqqiq al–Najafî, citant plusieurs sources jurisprudentielles –telles qu'al–Ghoniyah, al–Khilâf, al–Tath–kirah, rapporte dans ses *“Jawâhir”* que *“ les faqîh imamites sont unanimement d'accord sur ce statut et sur l'application du principe de la propriété publique sur la terre exploitable lors de la conquête.”*[5]

De même, al-Mâwerdî, citant l'imam Mâlik, rapporte : *" Il est dit que la terre exploitable lors de la conquête est commune aux Musulmans dès sa conquête, sans avoir besoin d'établir la formule de son caractère de communauté par le Tuteur. De même, il n'est pas permis de la partager entre les conquérants."*[6] C'est là une autre expression de la propriété publique de la Ummah.

Les preuves de la propriété publique et ses aspects

Les textes et les applications de la Charî'ah établissent clairement le principe de la propriété publique dans cette catégorie de terres, comme en témoignent les Récits suivants.

1- On rapporte qu'al-Halabî a dit : *" Lorsqu'on a interrogé l'Imam Ja'far ibn Muhammad al-Çâdiq (S) sur le statut de Sawâd, il a dit : "Il est à tous les Musulmans, ceux qui le sont déjà, ceux qui le deviendront [à l'avenir], et ceux qui ne sont pas encore nés." Nous lui demandâmes alors : "Et l'achat chez les chefs de canton ?" - "On ne peut leur en acheter que si on la rend [la terre] commune aux Musulmans.*

Et dans ce cas, si le Tuteur décide de la lui reprendre, il peut le faire" répondit-il. "Et s'il la lui reprenait effectivement ? demandâmes-nous encore". - *"On doit lui restituer son capital ; et la récolte dont il a mangé est la rétribution de son travail" répondit-il. "*[7]

2- Abû al-Rabi' al-Châmî rapporte le hadith suivant de l'Imam al-Çâdiq (S) : *" N'achetez rien de la terre de Sawâd, à moins qu'elle appartienne à un protégé, car cette terre est un "fay'" pour les Musulmans. "*

La terre de Sawâd était, selon la norme de cette époque-là, la partie exploitable du territoire iraqien conquis par les Musulmans dans une guerre de Jihâd. Les Musulmans ont donné cette appellation au territoire iraqien parce que, en quittant leur pays désertique de la Péninsule arabique pour porter l'Appel au monde, ils ont découvert la verdure des plantes et des arbres sur le territoire iraqien. Aussi ont-ils appelé la verdure de l'Iraq *"Sawâd"* (noirceur), car ils désignaient par un même substantif verdure (*kudhrah*) et noirceur (*sawâd*).

3- Selon un *"khabar"* rapporté par Hammâd (Ibn 'Isâ), et attribué à l'Imam Mûsâ ibn Ja'far (S) : *" Un combattant n'acquiert rien de la terre [...] Il n'a de droit que sur les biens pris dans le camp de l'ennemi défait. Quant à la terre, conquise par la force et avec la charge des chevaux et des montures, elle est laissée provisoirement à celui qui la mettrait en valeur et la reconstruirait, avec l'accord du Tuteur qui la lui céderait selon un contrat de partage (de moitié-moitié, un tiers-deux tiers, ou deux tiers-un tiers) bénéfique et non préjudiciable à l'exploitant. "*

Ce qui veut dire que le Tuteur laisse les terres conquises par la force à ceux, parmi les Musulmans, qui sont capables de les exploiter, et qu'il leur fait payer une rétribution de la terre, celle-ci étant la propriété de l'ensemble de la Ummah. Lorsque ces cultivateurs utilisent la terre en l'exploitant, ils doivent en payer le prix de leur utilisation à la Ummah. Et c'est ce prix ou salaire que le khabar ci-dessus appelle "*Kharâj*".

4– Selon un hadith, lorsque Abû Bardah interrogea un jour l'Imam Ja'far (S) sur l'achat d'une terre de "*kharâj*", l'Imam lui répondit : *" Et qui vendra une telle terre qui appartient aux Musulmans ? "*[8] La *"terre de kharâj"* est une expression jurisprudentielle de la terre dont nous parlons ici, car on prélève un *"kharâj"*[9] sur toute terre conquise exploitable –comme nous l'avons vu dans le précédent khabar– et elle est appelée "terre kharâjite" pour cette raison.

5– Selon un riwâyah[10] de Muhammad ibn Abî Naçr, citant l'Imam 'Alî ibn Mûsâ al–Redhâ (S), qui expliquait les divisions et les statuts de la terre : *" Ce qui est pris par l'épée appartient à l'Imam, lequel le concède contre ce qu'il estime convenable. "*[11]

6– Nous apprenons de l'histoire des conquêtes musulmanes que lorsqu'on a demandé au deuxième calife de partager la terre conquise entre les combattants de l'armée musulmane sur la base du principe de la propriété privée, et qu'il consult, ça les Compagnons à ce sujet, l'Imam 'Alî (S) lui conseilla de s'abstenir de partager, et Ma'âd ibn Jibl lui dit : *" Si tu partageais entre eux, la grande rente tomberait entre les mains des gens."*

Lorsque ceux–ci mourront, elle reviendrait à un seul homme ou à une seule femme. Puis lorsque, après eux, d'autres gens viendront qui rendront des services louables à l'Islam, ils ne trouveraient plus rien. Choisis donc une solution qui englobe

Les premiers et les derniers des Musulmans. " Aussi 'Omar décida–t–il d'appliquer le principe de la propriété publique, et écrivit–il à Sa'd ibn Abî Waqqâç :

" J'ai appris par ta lettre que les gens te demandent de partager entre eux leur butin et ce qu'Allah leur a octroyé. Décompte le bétail ou les biens qu'ils t'ont apportés et partage–les entre les Musulmans présents. Laisses–en revanche les terres et les fleuves à ceux qui y travaillent, afin qu'ils demeurent la propriété générale des Musulmans. Car si nous les partageons entre les Musulmans présents, ceux à venir n'auront plus rien. "

D'aucuns ont interprété ces mesures prises par le deuxième calife comme suit : le Sawâd serait la propriété de ses détenteurs –comme il en est question dans *"Kitâb al–Amwâl"*, d'Abû 'Obayd– car lorsque 'Omar leur a rendu leur terre, ils seraient devenus propriétaires des *"riqâb"* (pluriel de raqabah), et les Musulmans auraient eu droit au *kharâj*. Ainsi, la propriété publique concernerait le *kharâj* et non pas la raqabah de la terre.

Certains penseurs musulmans contemporains, parmi ceux qui adoptent cette interprétation, ont dit que cela constitue une nationalisation du *kharâj*, et non pas de la terre. Mais en vérité, il apparaît très clairement que les mesures de 'Omar reposaient sur la base de la croyance au principe de la propriété publique et son application à la raqabah de la terre.

Le fait de laisser la terre à ses détenteurs ne constitue pas une reconnaissance de sa part de leur droit à la propriété privée dans cette terre ; il la leur a laissée à titre de métayage ou de fermage, et pour qu'ils

travaillent dans les terres des Musulmans et les utilisent contre paiement, à ces derniers, du kharâj.

La preuve en est ce que rapporte Abû 'Obayd dans son *"Kitâb al-Amwâl"* : "'Otbah ibn Farqad avait acheté une terre sur la rive de l'Euphrate pour y faire une plantation. Lorsqu'il en fit part à 'Omar, celui-ci lui demanda : *"À qui l'as-tu achetée ?"* – *"À ses propriétaires"* répondit-il. 'Omar rassembla alors chez lui les Muhajirîn et les Ançar, et il lui dit : *"Voilà ses propriétaires ! Leur as-tu acheté quelque chose ?"* – *"Non !"* répondit 'Otbah. – *"Rends-la donc à qui tu l'as achetée, et reprends ton argent"* conclut 'Omar.

7- "Kitâb al-Amwâl" rapporte ce témoignage de Abû 'Awn al-Thaqafî : *" Un chef de canton s'est converti à l'Islam à l'époque de 'Alî (S). Celui-ci lui dit : "En ce qui te concerne personnellement, tu n'as pas à payer de tribut. Quant à ta terre, elle nous appartient." "*

8- Al-Bukhârî rapporte ce témoignage de 'Abdullâh : *" Le Prophète a concédé Khaybar aux Juifs pour qu'ils la cultivent et la travaillent contre le prélèvement d'une part de la récolte. "* Ce hadith montre l'application par le Messager d'Allah (Ç) du principe de la propriété publique à Khaybar, en tant que terre conquise par le Jihâd -bien qu'il y ait des riwâyah opposées.

Car si le Prophète (Ç) avait partagé la terre entre les combattants en propriétés privées, selon le principe de la propriété privée -au lieu d'appliquer celui de la propriété publique- il n'aurait pas conclu en sa qualité de Gouvernant un contrat de métayage avec les Juifs, car en signant le contrat en cette qualité, il montre que le sort de la terre revenait à l'État et non pas aux conquérants eux-mêmes.

Selon certains penseurs musulmans, ce traitement accordé à Khaybar constituerait une preuve irréfutable du droit de l'État de posséder et de s'approprier les biens des individus, ce qui établirait la permission de la nationalisation en Islam. Car la règle générale du butin (fay') est de le partager entre les combattants.

Le fait que l'État le garde pour lui sans le partager entre les ayants droit constituerait une autorisation octroyée à l'État de mettre la main sur les droits de ses citoyens lorsqu'il l'estime être dans l'intérêt du bonheur de tous. Il serait donc juste de dire que l'État a le droit de nationaliser les propriétés privées.

Mais en vérité, le fait que l'État conserve les territoires conquis sans les partager entre les combattants, comme cela se fait pour l'ensemble des butins, n'est pas une application du principe de la nationalisation, mais l'application du principe de la propriété publique, car dans la terre conquise le droit de la propriété privée n'est pas décrété, et le partage du butin est un principe que le législateur a institué uniquement pour les butins mobiliers.

Par conséquent, la propriété publique de la terre conquise est un caractère originel de celle-ci dans la Législation islamique, et non pas une nationalisation ou un statut juridique secondaire qui viendrait après l'établissement du principe de la propriété privée.

En tout état de cause, la plupart des textes que nous venons d'évoquer stipulent que la raqabah de la

terre –c'est–à–dire la terre elle–même– est la propriété de l'ensemble de la Ummah, que c'est l'Imam, en sa qualité de Tuteur, qui en prend la charge et perçoit un kharâj spécial de ceux qui l'utilisent, kharâj que les cultivateurs paient en loyer de leur utilisation de la terre, et que c'est la Ummah qui possède le kharâj, car étant donné qu'elle possède la raqabah de la terre, il est naturel qu'elle en possède les commodités et le kharâj également.

Discussion des arguments en faveur de la propriété privée

Certains parmi les chercheurs musulmans –anciens et modernes– tendent à soumettre la terre conquise par la force au principe du partage entre les combattants, sur la base de la propriété privée, à l'instar du partage entre eux des butins.

Ils se réfèrent, sur le plan jurisprudentiel, pour appuyer leur thèse, à deux sources :

1– le "Verset du Butin" ;

2– La conduite du Saint Prophète (Ç) concernant le partage des butins à Khaybar.

En ce qui concerne le "Verset du Butin", de la Sourate al–Anfâl, (Le Butin), dans lequel Allah dit :

" Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Allah, au Prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur... " **(Sourate al–Anfâl, 8 : 41)**

Ces chercheurs affirment que ce Verset signifie –dans son sens venant naturellement à l'esprit– que tout ce qui est conquis en butin étant soumis au prélèvement d'un cinquième, le reste doit être partagé entre les conquérants et ce sans distinction entre la terre et les autres formes de butin.

Mais en réalité, le maximum que ce Noble Verset puisse signifier est l'obligation de prélever le cinquième du butin comme impôt que l'État perçoit au bénéfice des proches du Prophète (Ç), des pauvres, des orphelins et du voyageur. Et même si l'on suppose que cet impôt est prélevé également sur la terre, cela ne déterminera en aucun cas le sort des quatre autres cinquièmes, ni le type de propriété auquel il doit être appliqué.

Car de même que le "*Khoms"* –en tant qu'impôt au profit de certaines catégories de pauvres et de leurs semblables– peut être prélevé, au profit de ces catégories de personnes, sur les butins mobiliers que les combattants possèdent en propriété privée, de même il peut être prélevé, toujours au profit des mêmes catégories de personnes, sur la terre conquise que la Ummah possède en propriété publique. Il n'y a donc aucun lien entre le prélèvement du cinquième (*takhmîs*) et le partage.

Un bien peut être soumis au principe du prélèvement du cinquième, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit partagé entre les combattants sur la base de la propriété privée. Le Verset de "*takhmîs*" ne signifie donc pas le partage entre les combattants. En d'autres termes, le butin dont parle le Verset en question doit

signifier ou bien un butin de guerre, c'est-à-dire ce qui a été pris par la guerre, ou bien le butin légal – c'est-à-dire les biens que l'homme possède selon le législateur.

Si nous expliquons le mot par le premier sens, il n'y aura dans le Noble Verset rien qui puisse indiquer que ce qui excède le cinquième du butin doit être considéré comme la propriété des combattants dans tous les cas.

Et si nous l'expliquons par le second sens, le Verset lui-même suppose qu'il a pour objet la propriété de ceux qui sont concernés par le bien, comme s'il était formulé de la façon suivante : *" Si vous possédez un bien, le cinquième y est fixe "* ; et dans ce cas, on ne peut considérer le Verset comme une preuve de la propriété des combattants sur le butin, étant donné qu'il ne réalise pas son objet ni n'établit sa condition.[12]

Quant aux enseignements tirés de la biographie du Saint Prophète (Ç) et de sa Famille (S) concernant le partage des butins de Khaybar, ils constituent le second argument sur lequel se sont fondés ces partisans du partage de la terre entre les combattants en propriétés particulières, croyant que le Prophète (Ç) avait appliqué aux terres de Khaybar le principe de la propriété privée en partageant ces terres entre les combattants qui les ont conquises.

Mais nous mettons absolument en doute la justesse de cette croyance, même si nous supposions la véracité des Récits historiques qui parlent du partage de Khaybar –par le Prophète (Ç)– entre les combattants ; car l'histoire générale qui nous rapporte ceci nous fournit également d'autres indications dans la biographie du Saint Prophète (Ç), qui contribuent à la compréhension des règles qu'il a appliquées aux butins de Khaybar.

Il y a par exemple le phénomène de la conservation par le Prophète (Ç) d'une grande partie des intérêts de la Ummah et de l'État. En effet, selon les "S*unan"* de Abû Dâwûd, citant Sahl ibn Abî Hachmah : *" Le Prophète a divisé Khaybar en deux moitiés, l'une pour subvenir à ses besoins et résoudre les problèmes qui pourraient surgir, l'autre –qu'il a divisée en dix-huit parts– pour les Musulmans. "*

Selon Bachîr ibn Yasâr, citant quelques Compagnons du Prophète (Ç) : *" Lorsque le Messager d'Allah est venu à Khaybar, il a partagé celle-ci en trente-six parts de cent sous-parts chacune. Il consacra la moitié de tout cela à lui-même et aux Musulmans, et il mit à part l'autre moitié pour couvrir les dépenses occasionnées par les délégations qui se rendaient chez lui, et pour résoudre les problèmes graves qui frapperaient les gens. "*

Selon ibn Yasâr : *" Lorsque Allah a octroyé Khaybar au Prophète, il l'a divisé en trente-six parts, dont chacune comportait cent sous-parts. Il en a conservé la moitié, à savoir "al-Watîhah"*, *"al-Katîbah"* et ce qui avait été acquis avec elles, pour ses besoins et pour ce qui pourrait lui arriver, et il a partagé l'autre moitié –soit *"al-Chaq"* et *"al-Nat'ah"* et ce qui avait été acquis avec eux. La part du Prophète était ce qui avait été acquis avec les deux. "[13]

Il y a une autre indication. En effet, le Saint Prophète (Ç) exerçait lui-même le contrôle des terres de Khaybar, bien qu'une partie de celles-ci fût répartie entre les individus. Il avait conclu des accords de fermage avec les Juifs, accords stipulant qu'il se réservait le droit de les expulser quand il le désirerait.

Il est noté dans les ‘*Sunan*” d'Abû Dâwûd que : Le Prophète a voulu un jour faire partir les Juifs de Khaybar. Ceux-ci lui dirent : “*O Muhammad ! Laisse-nous travailler sur cette terre, nous aurons une part de la production et vous aurez l'autre part.*”

'Abdullâh ibn 'Omar, cité également par les ‘*Sunan*” d'Abû Dâwûd, dit : “ 'Omar dit un jour: *“O gens ! Le Messager d'Allah avait traité avec les Juifs sur la base de notre droit de les faire sortir quand nous le voudrions. Aussi, quiconque possède un bien, qu'il le rejoigne, car je vais faire sortir les Juifs de Khaybar.” Et il les fit sortir effectivement. ”*

De même, selon ibn 'Omar : “ Lorsque Khaybar fut conquis, les Juifs demandèrent au Messager d'Allah de les laisser (sur place) à condition qu'ils travaillent sur la base du prélèvement de la moitié de sa récolte. Le Messager d'Allah leur dit : *“Je vous y laisse sur cette base tant que nous le voudrons.”* Et il en fut ainsi, les dattes étaient divisées en deux parts dans la moitié de Khaybar. Le Prophète en prenait le cinquième. ”

Abû 'Obayd cite, dans son ‘*Kitâb al-Amwâl*”, ce témoignage d'Ibn 'Abbâs : *“ Le Prophète a concédé Khaybar -la terre et les dattiers- à ses habitants sur la base d'un partage de moitié-moitié. ”*

Si nous réunissons ces deux indications de la biographie du Saint Prophète (Ç) (conserver une grande partie de Khaybar pour le service des Musulmans et les affaires de l'État, et contrôler -en sa qualité de Tuteur- les affaires de l'autre partie aussi -que nous supposons qu'il a partagée entre les combattants- nous pouvons donner à la biographie du Prophète une interprétation qui concorde avec les précédents textes législatifs qui établissent le principe de la propriété publique dans la terre conquise.

Car il est possible que le Messager d'Allah ait appliqué à la terre de Khaybar le principe de la propriété publique qui exige que la Ummah s'approprie la raqabah de la terre, et que celle-ci soit utilisée au bénéfice de la Ummah et de ses besoins généraux.

Ces besoins généraux de la Ummah étaient alors de deux sortes :

1- couvrir les dépenses que le Gouvernement engageait dans l'exercice de son devoir vis-à-vis de la société islamique ;

2- établir l'équilibre social et relever le niveau général qui était si bas que 'A'ïchah en dit, en le décrivant : *“ Nous n'avions pas assez de dattes jusqu'à ce qu'Allah ait ouvert Khaybar. ”*
Le traitement de ce degré de détérioration du niveau de vie, qui constituait un obstacle au progrès de la jeune société et à la réalisation de ses idéaux dans la vie, est considéré comme un besoin général de la société.

La conduite du Saint Prophète (Ç) a réalisé la satisfaction des deux sortes de besoins généraux de la société. La première sorte, le Prophète (Ç) en a assuré la satisfaction par la moitié dont les Récits précités disent qu'il l'a consacrée aux problèmes graves qui se poseraient, à la réception des délégations, etc.

La seconde partie des besoins a été réglée en consacrant le revenu de l'autre moitié de la terre de Khaybar à un grand nombre de Musulmans, afin que cela aide à mobiliser les énergies générales dans la société islamique, et pour leur permettre de réaliser un niveau plus élevé.

Le partage de la moitié de Khaybar entre un grand nombre de Musulmans ne signifiait pas qu'on leur accordait la propriété de la raqabah de la terre, ni la soumission de celle-ci au principe de la propriété privée, mais le partage du revenu et de la jouissance de la terre, tout en gardant sa raqabah comme propriété publique.

C'est ce qui nous explique le fait que le Tuteur s'occupe des affaires ayant trait à la terre de Khaybar, y compris les parts des individus, car tant que la raqabah est la propriété de la Ummah, il faut que son Tuteur s'occupe lui-même des affaires de la terre.

Et c'est ce qui explique également pourquoi certains individus, qui n'avaient pas participé à la bataille de Khaybar, étaient compris dans le partage -comme l'ont affirmé de nombreux rapporteurs de hadith et historiens. Ce fait renforce notre point de vue qui consiste à expliquer ce partage comme une tentative de trouver un équilibre dans la société, au lieu de l'expliquer comme une application du principe de la répartition du butin entre les combattants, partage dont auraient été exclus les non-combattants.

Il existe un autre Verset dont ont tiré argument certains de ceux qui penchent pour la thèse de la propriété privée. Dans ce Verset, Allah dit :

" IL vous a donné en héritage leur pays, leurs habitations, leurs biens et une terre que vos pieds n'avaient jamais foulée. " **(Sourate al-Naml, 27 : 33).**

Selon eux, ce Verset considérerait la terre comme un héritage pour le groupe auquel il s'adresse, à savoir les fidèles contemporains de la Descente dudit Verset, ce qui exclurait sa qualité de propriété de la Ummah tout au long de son étendue historique. Le Verset a traité sur un pied d'égalité terre et biens en leur réservant un seul et même traitement, ce qui signifierait que l'héritier des biens est aussi héritier de la terre ; et étant donné que les biens concernent seulement les combattants, la terre également les concernerait seuls.

Il est à noter à cet égard que ce Noble Verset a ajouté par l'emploi d'une conjonction de coordination [et] à ''*leur terre"* et ''*leurs biens",* une terre qu'il a décrite comme ''n'ayant jamais été foulé par les Musulmans''. La terre visée ici est soit une terre sur laquelle n'avaient été engagés ni chevaux ni chameaux, et dont les habitants avaient fui par peur des Musulmans -c'est-à-dire une terre conquise sans combat-, soit une terre destinée à être conquise ultérieurement, tels les territoires perse et romain,

comme l'affirment les livres d'exégèse.

Si nous adoptons la première supposition dans l'interprétation de cette phrase –comme c'est le cas apparemment puisque le Verset indique qu'elle a été effectivement rendue comme héritage des Musulmans– cela traduit une sorte de butin dont la propriété revient à Allah et au Prophète (Ç), et non pas aux Musulmans. Auquel cas nous avons là une présomption en faveur de la thèse selon laquelle ‘*l'héritage de ces choses pour les Musulmans”* est le transfert du contrôle et de la mainmise vers eux, et non pas le transfert de la propriété au sens juridique ; auquel cas il n'y a pas dans le Verset d'indication concernant le type de propriété de la terre.

Si nous adoptons la seconde hypothèse dans l'interprétation de cette phrase, celle–ci devient une présomption indiquant que le Verset ne visait pas seulement les contemporains de sa Révélation, mais la Ummah dans toute son étendue temporelle, car les contemporains de la Descente de ce Verset pourraient ne pas assister à la conquête de nouveaux territoires à la suite de batailles futures, en tant qu'individus, mais seulement en tant qu'expression de la Ummah dans son étendue historique.

Dans cette hypothèse, l'héritage de la terre –mentionné dans le Verset– concorde avec la propriété publique des Musulmans. Quant à se fonder sur l'unité de contexte pour établir que ceux qui possèdent la terre sont ceux–là mêmes qui possèdent les biens –c'est–à–dire exclusivement les combattants– cela n'est pas pertinent, car cela conduirait à considérer que le Verset est adressé exclusivement aux combattants, alors que le sens apparent dudit Verset vise toute la Communauté musulmane contemporaine.

Il est donc indispensable de conférer à l'héritage un sens autre que la possession, dans son sens littéral, qui consacre les biens pris en butin de guerre, propriété particulière des combattants. Cet autre sens, c'est leur contrôle de ces biens, ou l'entrée de ces biens en leur possession en tant que propriété privée ou publique.

Auquel cas le Noble Verset pourrait être formulé comme suit : *“ Nous vous avons donné pouvoir sur leur terre et sur leurs biens ”* ou encore : *“ Nous avons mis la propriété de leur terre et de leurs biens en votre possession ”*, et par conséquent rien dans ledit Verset n'indique alors que le propriétaire –au sens littéral du terme– est le même en ce qui concerne les biens et en ce qui concerne les terres.

La conclusion que nous tirons de tout ce qui précède est que la terre conquise devient propriété publique des Musulmans si elle était exploitable lors de la conquête[14]. Et en tant que propriété publique de la Ummah, et consacrée à ses intérêts généraux, cette terre n'est pas soumise aux statuts de l'héritage, et la part que l'individu musulman en possède –en tant que membre de la Ummah– n'est pas transmissible à ses héritiers.

Tout Musulman y a un droit uniquement en tant que Musulman. De même que la terre *‘‘kharâjite”* n'est pas transmissible par héritage, de même elle ne saurait être vendue –car il n'est pas permis de vendre un bien de mainmorte. En effet, le Chaykh al–Tûsî a écrit dans ‘‘al–Mabsût” : *“ Il n'est pas correct de*

prendre l'initiative d'y effectuer une opération de vente et d'achat, de don et de compensation, d'appropriation, de louage, d'héritage. ” Et selon Mâlik : *“ La terre ne peut pas être partagée”*.

Elle est bien de mainmorte, dont le kharâj est dépensé dans l'intérêt des Musulmans : les allocations des combattants, la construction de canaux et de Mosquées, et d'autres bonnes oeuvres. ” Lorsque la terre est livrée aux cultivateurs en vue de son exploitation, ceux-ci n'acquièrent pas un droit personnel fixe dans la raqabah de la terre, et ils n'y sont que des locataires qui cultivent la terre et paient en échange le loyer ou le kharâj, selon les conditions convenues dans le contrat.

Et lorsque la période prévue pour le louage expire, leur lien avec la terre est interrompu ; ils ne peuvent l'exploiter ni la mettre à leur disposition que s'ils renouvellent le contrat et concluent de nouveau un accord avec le Tuteur.

Cela est nettement confirmé par le faqîh al-Isfahânî dans son commentaire sur les grains, où il dénie la possibilité pour l'individu d'acquérir dans la terre kharâjite tout droit personnel dépassant les limites de l'autorisation accordée par le Tuteur dans le contrat de louage en vue de l'utilisation et de l'exploitation de la terre contre un loyer pendant une période déterminée.

Si la terre *kharâjite* est négligée jusqu'à ce qu'elle soit tombée en ruine et que sa mise en valeur disparaisse, elle ne perdra pas pour autant sa qualité de propriété publique de la Ummah. Aussi ne permet-on pas à un individu de la remettre en valeur, à moins qu'il n'obtienne une autorisation de la part du Tuteur, auquel cas la remise en valeur de la terre par cet individu ne lui confère pas un droit privé sur la raqabah de la terre.

Car le droit privé dû à la mise en valeur est acquis seulement dans les terres d'État dont nous parlerons par la suite, et non pas dans les terres kharâjites que la Ummah possède en propriété publique, comme l'a affirmé l'auteur d'al-Bolghah dans son livre.

Donc, les superficies ruinées des terres *kharâjites* demeurent kharâjites et propriété des Musulmans, et ne deviennent pas une propriété privée de l'individu du fait de sa mise en valeur et de son exploitation de ces terres. Nous pouvons tirer de cet exposé la conclusion suivante : les terres annexées au Dâr-ul-Islam[15] par le Jihâd, et qui sont exploitables grâce à des efforts humains antérieurs à la conquête, sont soumises aux statuts légaux suivants :

1- Elles deviennent propriété publique de la Ummah, et personne n'a le droit de se les approprier ni de se les réserver exclusivement.

2- Tout Musulman a un droit sur ces terres, en sa qualité de membre de la Ummah. Mais il n'en perçoit pas la part de ses proches par héritage.

3- Les individus n'ont pas le droit de conclure sur la terre elle-même des contrats de vente, de don, etc.

4- Le Tuteur est responsable de la conservation et de l'exploitation de ces terres ; de même, il lui

incombe la responsabilité d'imposer le montant du kharâj lorsqu'il les confie à des cultivateurs.

5– Le kharâj que le cultivateur paie au Tuteur a le même statut de propriété que la terre. Il est donc propriété de la Ummah, comme la terre elle–même.

6– Le lien du locataire avec la terre est interrompu lors de l'expiration de la période de louage, au–delà de laquelle il n'a pas le droit de l'accaparer.

7– Si la terre kharâjite perd sa mise en valeur et devient terre morte, elle ne perd pas pour autant sa qualité de propriété publique ; et nul n'a le droit de se l'approprier par remise en valeur et restauration.

8– L'exploitabilité de la terre résultant des efforts de ses anciens habitants –lors de la conquête islamique– est une condition essentielle de la propriété publique et des statuts précités. Si donc la terre n'avait pas été mise en valeur par un effort humain précis, elle n'est pas soumise auxdits statuts.

C'est pour toutes ces raisons que nous avons besoin aujourd'hui, dans le domaine de l'application, de nombreux renseignements historiques sur la terre islamique et le degré de sa mise en valeur, afin de pouvoir distinguer, à leur lumière, les endroits valorisés lors de la conquête, des autres endroits restés incultes.

Compte tenu de la difficulté d'obtenir des renseignements déterminants à cet égard, nombre de faqîh se sont contentés de suppositions. Ainsi, toute terre dont on croit qu'elle était probablement mise en valeur lors de la conquête islamique est–elle considérée comme propriété des Musulmans.

Prenons, à titre d'exemple, les tentatives de certains *faqîh* en vue de déterminer le statut de la terre *kharâjite* possédée en propriété publique sur le territoire iraqien conquis pendant la deuxième décennie de l'Hégire. En effet, dans son livre *"Al–Muntahâ"*, al–'Allâmah al–Hillî écrit : La terre de Sawâd est la terre conquise sur les Perses par 'Omar ibn al–Kattâb.

Elle est le Sawâd de l'Iraq, et s'étend, en largeur, de l'extrémité des montagnes à Halwân, jusqu'à la bordure de Qâdiciyyah, reliée au 'Othayb du territoire arabe, et en longueur depuis les limites de Mouçil jusqu'à la côte de la mer dans le pays d'Abâdân, à l'est du Tigre.

Quant à l'ouest du Tigre, qui est suivi par Baçrah, il est islamique, comme le fleuve de 'Amr ibn al–'Aç... Et toute cette terre ainsi délimitée a été conquise de force par 'Omar ibn al–Khattâb qui y a envoyé par la suite trois personnes : 'Ammâr ibn Yâsir, imam de Prière, Ibn Mas'ûd, juge et responsable du Trésor Public, 'Othmân ibn Honayf, responsable de l'arpentage de la terre.

Il leur a alloué (comme impôt prélevé sur les habitants de la terre conquise) une brebis par jour, dont une part avec les parties superflues à 'Ammâr, et l'autre part aux autres, en disant : *"Je ne crois pas qu'on puisse prélever dans un village chaque jour une brebis sans qu'il connaisse rapidement la ruine."*

Dans le livre *"Al–Ahkâm al–Sultâniyyah"* d'Abî Ya'lî, il est écrit : "La frontière de Sawâd est, en longueur

de Hadithah de Mouçil jusqu'à Abâdân, et en largeur de 'Othayb d'al–Qâdiciyyah jusqu'à Halwân. Sawâd est ainsi long de cent soixante farsakh, et large de quatre–vingts farsakh, mis à part les villages nommés par Ahmad et mentionnés par Abû 'Obayd, à savoir al–Hirah, Yaneqyâ, la terre de Banî Çalûbâ et un autre village qui étaient entrés en Islam par traité de réconciliation."

'Omar, cité par Abû Bakr, écrit : "Allah –IL est Puissant et Glorifié– a permis la conquête du territoire s'étendant entre al–'Othayb et Halwân.

"Quant à l'Iraq, il comprend, en largeur, la largeur –reconnue par la norme– de Sawâd, et sa largeur est plus courte que sa longueur, car il commence à l'est du Tigre à "*al–'Alth*" et à l'ouest du Tigre à "*Harbi*", puis il s'étend jusqu'aux prolongements de Baçrah dans l'île de Abâdân. Il est donc long de cent vingt–cinq farsakh –soit trente–cinq farsakh de moins que la longueur de Sawâd– et large de quatre–vingts farsakh, soit aussi large que le *Sawâd*.

" Qodâmah ibn Ja'far écrit : *"Le total en est de dix mille farsakh, et la longueur de chaque farsakh étant de douze mille bras étendus, cela fait neuf 'mille bras de superficie"*, soit vingt–deux mille et cinq cents jarid, si on le multiplie par le même nombre, c'est–à–dire si on multiplie un farsakh par un farsakh.

Et si on multiplie ce nombre par le nombre de farsakh, soit dix mille farsakh, le résultat est de deux cent mille milliers et vingt–cinq mille milliers de jarid, dont on soustrait par forfait les lieux des collines et les plaines de terres, de broussailles, les terres salines, les chemins délaissés et les grandes routes (*mahâj*), les cours d'eau, les terrains non construits des villes et des villages, les emplacements des moulins et des lacs, des ponts, des fontaines, des fermes, des dépôts de roseaux, des fours à briques, etc.

Soit soixante–quinze mille milliers de jarid, le reste constituant la superficie de l'Iraq, soit mille milliers de jarid et cinquante mille milliers de jarid, dont il faut soustraire la moitié, et l'autre moitié est donc cultivée, avec tout ce qu'elle comprend de dattiers, de vignes et d'arbres.

Et si vous ajoutez à ce qu'a mentionné Qodâmah concernant la superficie de l'Iraq, à savoir le reste de Sawâd –soit trente–cinq farsakh– la superficie supplémentaire qu'il faut ajouter à celle de l'Iraq est son quart, et c'est ce nombre qui constitue la superficie de toute la terre de Sawâd qui est apte à la culture et à la plantation, et il est possible qu'une partie illimitée de cette superficie cultivée devienne improductive à cause d'accidents et d'événements.

La terre morte lors de la conquête

Si la terre n'était déjà exploitable ni naturellement, ni par suite d'un effort humain lors de son entrée en Islam, elle est propriété de l'Imam –et c'est ce que nous appelons "propriété de l'État"– et elle n'entre pas dans le cadre de la propriété privée. Aussi a–t–elle ceci de commun avec la terre kharâjite qu'elle n'est pas soumise au principe de la propriété privée, tout en s'en différenciant toutefois quant à la forme de sa propriété.

En effet, la terre exploitable lors de la conquête est considérée comme propriété publique de la Ummah lorsqu'elle entre en la possession de l'Islam, alors que la terre morte est considérée comme propriété de l'État lors de son entrée dans le Dâr-ul-Islam.

Les preuves de la propriété par l'État de la terre morte

La preuve juridique de la propriété par l'État de la terre morte lors de la conquête, est qu'elle fait partie des butins, comme en témoigne le Hadith. Les butins sont en effet un groupe de richesses que la Charî'ah a déclarées propriété de l'État, puisqu'Allah dit : *"Ils t'interrogent au sujet du butin. Dis:*

"Le butin appartient à Allah et à Son Prophète. Craignez Allah ! Maintenez la concorde entre vous. Obéissez à Allah et à Son Prophète, si vous êtes Croyants !" **(Sourate al-Anfâl, 8 : 1)**

Selon al-Chaykh al-Tûsî, commentant dans son livre *"Al-Tah-thîb"* les circonstances de la Descente de ce Verset, lorsque d'aucuns demandèrent au Prophète (Ç) de leur donner une partie du butin, ledit Verset descendit pour confirmer le principe de la propriété de l'État et récuser le partage du butin entre les individus selon le principe de la propriété privée.

La possession du butin par le Prophète (Ç) traduit la possession de ce butin par la fonction Divine de l'État. C'est pourquoi la possession du butin par l'État continuera et s'étendra au long de l'étendue de l'Imamat après le Prophète (Ç), comme l'affirme ce hadith attribué à l'Imam 'Alî (S) : *" Celui qui se charge des affaires des Musulmans a la charge du butin qui appartenait au Messager d'Allah, puisqu'Allah dit : "Ils t'interrogent au sujet du butin."*
Dis : Le butin appartient à Allah et à Son Prophète." Or ce qui appartient à Allah et à Son Messager appartient aussi à l'Imam. "[16] Ainsi, si le butin est une propriété de l'État -comme le décide le Saint Coran- et que la terre non vivante lors de la conquête fait partie du butin, il est naturel qu'elle soit classée dans le cadre de la propriété de l'État.

C'est sur cette base que l'Imam al-Çâdiq (S) a dit, à propos de la détermination de la propriété de l'État (c'est-à-dire la propriété de l'Imam) *: " Toutes les terres mortes lui appartiennent, conformément à la Parole d'Allah : "Ils t'interrogent au sujet du butin* [*ils te demandent de leur en donner une part*]. *Dis : le butin appartient à Allah et à Son Prophète." "*

Un autre indice de la propriété de l'État sur les terres mortes est ce hadith attribué au Saint Prophète (Ç) : *" L'homme n'a que ce qui contente l'âme de son Imam. "* Abû Hanîfah a déduit de ce hadith qu'il n'est pas permis de mettre en valeur ni de donner en propriété privée les terres mortes sans l'autorisation de l'Imam"[17], ce qui est tout à fait conforme à l'appartenance des terres mortes à l'Imam, ou en d'autres termes à l'Etat.[18]

Un autre indice encore, c'est la parole du Prophète (Ç) rapportée par Ibn Tâwûs (citant son père) et cité dans *"Kitâb al-Amwâl"* d'Abî 'Obayd : " Le Prophète a dit : *"L'ordinaire de la terre appartient à Allah et à Son Prophète, puis il est à vous." "* Ce texte stipule l'appropriation par le Prophète (Ç) de l'ordinaire de la

terre. La dernière partie de la phrase "*puis il est à vous"* énonce le droit de la mise en valeur dont nous parlerons plus loin.

Il est écrit dans "Kitâb al-Amwâl" : *" La terre ordinaire est toute terre qui avait un habitant dans les époques reculées et qui, n'en ayant plus, revient à l'Imam. Il en va de même de toute terre morte que personne n'a mise en valeur et qui n'est possédée ni par un Musulman ni par un allié. "*

Selon Ibn 'Abbâs, cité dans "*Kitâb al-Amwâl"* également, lorsque le Messager d'Allah (Ç) est venu à Médine, on lui a donné toutes les terres auxquelles l'eau était inaccessible, afin qu'il en dispose à sa guise. Or ce texte ne confirme pas seulement le principe de la possession par l'État des terres mortes éloignées de l'eau, mais il confirme aussi l'application de ce principe à l'époque du Prophète (Ç).

Il y a dans, d'autres références, des textes affirmant que le Prophète (Ç) pratiquait le contrôle effectif des terres mortes, ce qui peut être considéré comme une application pratique du principe de la possession par l'État de ces terres. En effet, il est écrit dans le livre de l'imam al-Châfi'î que lorsque le Prophète est venu à Médine, il a donné les maisons aux gens.

Un groupe de membres des Banî Zohrah, dénommés les Banû 'Abd ibn Zohrah, dirent : "Le Prophète nous a négligés." Le Prophète répliqua : *"Pourquoi Allah m'a-t-IL donc envoyé ? Allah ne sanctifie pas une nation dans laquelle on n'obtient pas pour le faible son droit."* Al-Châfi'î a commenté ce hadith de la façon suivante : *" Il y a là une indication que les terrains proches de la terre vivante et interférés avec elle, ou loin des terres mortes n'ont pas de propriétaire et doivent être accordés par le Gouvernant aux Musulmans qui lui en font la demande. "*[19]

Ainsi, les deux catégories de terres -la terre exploitable et la terre morte, parmi les terres de conquête- sont soumises à l'application de deux formes juridiques parmi les formes de la propriété. Ce sont : la propriété publique de la terre exploitable et la propriété de l'État sur les terres mortes.

Conséquence de la différence entre les deux formes de propriété

Ces deux propriétés -la propriété publique de la Ummah et la propriété de l'État-, bien que concordantes dans leur signification sociale, constituent deux formes juridiques différentes, car dans l'une c'est la Ummah qui est le propriétaire, alors que dans l'autre le propriétaire est la Fonction chargée par Allah de gouverner la Ummah. La différence entre les deux formes est reflétée dans les points suivants.

1- La façon d'exploiter chacune de ces deux propriétés, et le rôle qu'elles jouent pour contribuer à la construction de la société islamique. Ainsi, les terres et les richesses possédées en propriété publique par l'ensemble de la Ummah doivent être exploitées par le Tuteur pour contribuer à la satisfaction des besoins de l'ensemble de la Ummah et réaliser ses intérêts -qui sont attachés à elle en tant qu'un tout- tels que la construction d'hôpitaux, la préparation des exigences de l'enseignement, ainsi que tous autres établissements sociaux publics qui servent l'ensemble de la Ummah.

Il n'est pas permis de se servir de la propriété publique dans l'intérêt d'une partie particulière de la Ummah si son intérêt n'est pas lié à celui de l'ensemble. Il n'est pas permis par exemple d'accorder à certains pauvres des capitaux provenant de la fructification de ladite propriété, si cela ne constitue pas un intérêt et un besoin pour l'ensemble de la Ummah, comme dans le cas où la sauvegarde de l'équilibre social dépendrait de l'utilisation de la propriété publique dans ce sens.

De même, il n'est pas permis de dépenser les bénéfices de la propriété publique de la Ummah dans les domaines qui relèvent de la responsabilité du Tuteur et concernant la vie des citoyens de la société islamique. Quant aux propriétés de l'État, de même qu'elles peuvent être exploitées dans le domaine des intérêts généraux de l'ensemble de la Ummah, de même elles peuvent être exploitées au bénéfice d'un intérêt particulier légal, tel que la fourniture de capitaux pour ceux, parmi les membres de la société islamique, qui en ont besoin, ainsi que tout autre intérêt parmi ceux dont le Tuteur a la charge.

2– La propriété publique ne permet pas à l'individu l'acquisition d'un droit privé. En effet, nous avons vu précédemment que la terre conquise par la force et dont la propriété appartient à la Ummah n'autorise pas l'individu à y acquérir un droit privé, même s'il y pratique l'opération de la mise en valeur, et ce à la différence de la propriété de l'État dans laquelle l'individu peut acquérir un droit privé sur la base du travail si l'État l'y autorise.

Ainsi, si quelqu'un met en valeur une terre morte de l'État, avec l'autorisation de l'Imam, il y acquiert un droit privé, bien qu'il n'en possède pas la raqabah mais seulement un droit qui lui donne la priorité sur les autres, la raqabah restant propriété de l'État pour l'avenir.

3– Le Tuteur, ès qualité, n'a pas le droit de transférer aux individus, par vente, don ou autrement, ce qui fait partie de la propriété publique de la Ummah, et ce à la différence de ce qui fait partie de la propriété de l'État –dans laquelle un tel transfert est possible lorsque l'Imam y voit un intérêt général. Cette différence entre les deux propriétés rapproche ces deux expressions juridiques de celles des *“biens privés de l'État”* et des *“biens publics de l'État”* utilisées dans le Droit moderne.

Ainsi, ce que nous appelons *“propriété de l'État”* correspond de ce côté à ce que l'on appelle dans le langage juridique *“les biens privés de l'État”*, alors que la *“propriété publique de la Ummah”* correspond à ce que le Droit désigne sous l'appellation de *“biens publics de l'État”*.

Toutefois, l'expression *“propriété publique de la Ummah”* se distingue de celle de "biens publics de l'État" en ceci que le texte laisse entrevoir que les biens publics qu'il comprend sont la propriété de la Ummah et que le rôle de l'État y est celui d'un gardien honnête, alors que l'expression juridique de *“biens publics de l'État”* peut désigner aussi bien cette même signification que le fait que ces biens sont la propriété de l'État lui–même.

Le rôle de la mise en valeur des terres mortes

De même que la terre morte et la terre cultivable diffèrent quant à la forme de la propriété, de même

elles diffèrent quant aux droits que les individus sont autorisés à acquérir sur la terre. En effet, la Charî'ah n'accorde pas à l'individu un droit privé dans la raqabah de la terre exploitée lors de la conquête, même si cet individu renouvelle la mise en valeur de la terre après la ruine qu'elle aurait subie, comme nous l'avons vu plus haut.

Quant à la terre morte lors de la conquête, la Charî'ah a autorisé les individus à la mettre en valeur et à l'aménager, et leur y accorde un droit privé qui est fondé sur les efforts qu'ils déploient en vue de la mise en valeur et de l'aménagement de la terre. Ce point est confirmé par des Récits attribués aux Saints Imams d'Ahl-ul-Bayt (S), tels que celui-ci : *" Quiconque met en valeur une terre, celle-ci sera à lui, et il y a un droit prioritaire. "*

De même, Çahîh al-Bukhârî, citant 'A'ïchah, rapporte ce hadith du Saint Prophète (Ç) : *" Celui qui aménage une terre n'appartenant à personne y a le plus droit. "* Ceci nous permet de savoir que la propriété publique de la terre ne s'accorde pas dans la Charî'ah avec le droit privé de l'individu. Celui-ci ne peut obtenir un droit privé sur la terre de la propriété publique, quels que soient les services qu'il y rend, et quand bien même il la remettrait complètement en valeur après sa ruine complète.

Alors que la propriété de l'État sur la terre s'accorde avec l'acquisition par les individus d'un droit privé sur cette terre. La source essentielle des droits privés sur les terres de l'État est la mise en valeur et l'aménagement. L'accomplissement de cette opération, ou le commencement de ses travaux préliminaires, confère à l'opérateur un droit privé dans la terre ; sans quoi la Charî'ah ne reconnaît guère le droit privé en tant qu'opération indépendante et séparée de la mise en valeur, laquelle opération ne constitue pas un motif d'acquisition d'un droit privé sur la terre.[20]

Et selon un Récit, 'Omar ibn al-Khattâb a dit : *" Personne n'a le droit d'acquérir un droit privé* [*sur une terre*] *par la simple pose d'une clôture. "*[21] La question juridiquement importante qui se pose à cet égard est liée à la nature du droit que l'individu tire de l'opération de la mise en valeur : quel est ce droit que l'individu acquiert par suite de son travail dans la terre morte et de sa mise en valeur ?

C'est à cette question que nous devons répondre à la lumière de l'ensemble des textes traitant de l'opération de la mise en valeur et expliquant ses statuts légaux.

La réponse d'un grand nombre de faqîh à cette question est que la conséquence du droit que l'individu tire de la mise en valeur de la terre est sa possession en propriété privée, ladite terre sortant, du fait de sa mise en valeur, du cadre de la propriété d'État pour entrer dans le cadre de la propriété privée, et l'individu s'appropriant la terre qu'il a mise en valeur par le travail qu'il y a effectué et qui lui a donné vie.

Il y a un autre point de vue jurisprudentiel, qui semble concorder davantage avec les textes législatifs, et qui dit que l'opération de mise en valeur ne change pas la forme de la propriété de la terre : celle-ci demeure propriété de l'Imam ou de la Fonction de l'Imamat, et l'individu n'est pas autorisé à en posséder la raqabah même s'il la met en valeur ; par cette mise en valeur de la terre.

Il acquiert sur celle-ci un droit qui est inférieur à la propriété et qui lui permet d'exploiter et d'utiliser cette terre, et d'interdire à tout autre individu n'ayant pas partagé son effort et son travail de rivaliser avec lui et de lui prendre la terre, et ce tant qu'il s'acquitte de son devoir envers la terre.

Ce degré de droit ne le dispense pas de ses devoirs envers la Fonction de l'Imamat -en sa qualité de propriétaire légal de la raqabah de la terre- à savoir le paiement du *"tasq"*, comme le stipule le hadith (impôt proportionnel aux bénéfices que l'individu tire de la terre qu'il a mise en valeur).

Le grand faqîh, le Chaykh Muhammad ibn al-Hassan al-Tûsî, adopte cet avis dans son livre *"Al-Mabsût fî-l-Fiqh"* où il dit : *" L'individu n'acquiert pas, par la mise en valeur, la raqabah de la terre, mais seulement le droit de l'utiliser, à condition d'acquitter ce que l'Imam lui impose en contrepartie de cette utilisation. "* Voici ce qu'il dit textuellement : *" Quant aux "mawât", ils ne peuvent pas être gagnés, car ils appartiennent exclusivement à l'Imam. Si un Musulman les met en valeur, il aura la priorité pour leur utilisation, et l'Imam aura leur "tasq"* [*le tasq imposé pour l'utilisation de ces mawât*]. "[22]

Nous retrouvons un avis similaire dans le *"Bolghah"* d'al-Mohaqqiq al-Faqîh Sayyed Muhammad Bahr al-'Ulûm, lequel était plutôt pour *" l'interdiction de faire acquérir par la mise en valeur une appropriation gratuite et sans contrepartie* [*pour l'Imam*]*"*. Ainsi, l'Imam a sur la terre mise en valeur un droit au prélèvement d'un impôt qu'il fixe en accord avec celui qui exploite la terre, lorsqu'il est vivant et qu'il jouit de l'autorité.

Et lorsqu'il est absent, le montant de prélèvement qui lui est dû est fixé selon le taux pratiqué couramment. Cela ne contredit pas l'attribution de la propriété à l'exploitant -que nous avons constatée dans les Récits concernant la mise en valeur- à savoir : *"Celui qui met une terre en valeur la possède"* ; car cette attribution n'a que la valeur des propos tenus par les propriétaires à l'adresse de leurs paysans : *"Quiconque met en valeur une terre, y creuse des ruisseaux ou des rivières, la terre lui appartient"*.

Propos qui n'équivalent dans la loi coutumière (la norme) qu'à une incitation à la mise en valeur de la terre, incitation qui signifie seulement que le paysan qui met en valeur la terre y a droit plus qu'un autre, y a un droit de priorité par rapport à autrui, sans pour autant que cela renie la possession de la terre par le propriétaire lui-même (l'Imam), ni n'entraîne la perte de la propriété par le propriétaire.

La part revenant au propriétaire [l'Imam] -et que l'on désigne sous le nom de *"malâkah"* [ou part du propriétaire] - demeure la sienne et ne lui est nullement enlevée, même s'il [c'est-à-dire l'Imam] leur a ajouté [aux exploitants] la propriété [de la terre] lorsqu'il leur a accordé la permission générale de l'exploiter.[23]

Cet avis juridique que le Chaykh al-Tûsî et le faqîh Bahr-al-'Ulûm approuvent se réfère à plusieurs textes prouvés, rapportés par des chaînes saines, des Imams d'Ahl-ul-Bayt, 'Alî et ses descendants (S). Dans ces textes, il est dit en effet : " Quiconque, parmi les Croyants, met en valeur une terre, celle-ci est à lui, mais il doit en acquitter le tasq. "[24]

Ou encore : *“ Celui parmi les Musulmans qui met en valeur une terre, qu'il l'aménage et qu'il acquitte son kharâj, il a en contrepartie ce qu'il consomme de sa récolte.”*[25] Ainsi, à la lumière de ces textes, la terre ne devient pas propriété privée de celui qui l'a mise en valeur, autrement il serait exorbitant de lui imposer de payer le loyer de la terre à l'État.
En fait, la raqabah de la terre demeure propriété de l'Imam, et l'individu y jouit d'un droit dans la raqabah lui permettant d'utiliser la terre et d'empêcher les autres de la lui prendre ; en contrepartie de quoi l'Imam doit lui imposer l'acquittement d'un tasq.[26]

Cet avis jurisprudentiel qui donne à la propriété de l'Imam sa signification réelle, et permet à ce dernier d'imposer le tasq sur les terres de l'État, n'est pas seulement celui des faqîh partisans de la Ligne d'Ahl-ul-Bayt -tel le Chaykh al-Tûsî- mais il a des développements et des versions variés dans les différentes doctrines jurisprudentielles musulmanes.

Ainsi, selon Ahmad ibn Hanbal, la friche morte de la terre de Sawâd aussi est considérée comme terre kharâjite, et l'État doit y imposer un kharâj en tant que propriété de tous les Musulmans. Pour se dire, il s'est référé à ce que 'Omar ibn al-Khattâb a fait lorsqu'il a arpenté le *“'Amer”* et le *“Ghâmer”* (la terre cultivée et la terre inculte) de la terre de Sawâd, en leur imposant à tous deux un kharâj.

Certains faqîh ont considéré les mawât conquis par la force comme terre générale de tous les Musulmans. Al-Mâwerdî, citant Abû Hanîfah et Abû Yûsef, écrit que si l'individu met en valeur une terre de mawât et y achemine l'eau de kharâj, cette terre devient terre de kharâj, et l'État doit y imposer (à la terre) un kharâj.

Par eau de kharâj ils (Abû Hanîfah et Abû Yûsef) entendent les fleuves conquis par la force, tels que le Tigre, l'Euphrate et le Nil. Ainsi, toute terre mise en valeur grâce à l'eau de kharâj devient-elle kharâjite et entre-t-elle dans le cadre de la Tutelle de l'État sur la situation de kharâj, même si la terre elle-même n'a pas été conquise par la force. De même, il est écrit dans le livre *“Al-Amwâl”* d'Abû 'Obayd, qu'Abû Hanîfah disait : *‘‘La terre de kharâj est toute terre atteinte par l'eau de kharâj.”*

Quant à Muhammad ibn al-Hassan al-Chîbânî, il a reconnu lui aussi le principe de l'imposition de kharâj sur les parties mises en valeur de la terre de mawât, mais il a choisi un autre détail, différent de ce qu'ont dit Abû Hanîfah et Abû Yûsef précédemment. Il dit en effet : *“ Si la terre mise en valeur donne sur des fleuves creusés par des non-Arabes, elle est terre kharâjite, et si elle donne sur des fleuves creusés par Allah, elle est terre de “dixième” ”.*
En tout état de cause, le principe de l'imposition de kharâj sur la terre mise en valeur se trouve sous une forme ou sous une autre dans les différents courants jurisprudentiels.

Nous remarquons que ces dires de faqîh non imamites n'atteignent pas le niveau auquel est parvenue la *fatwâ*[27] du Chaykh al-Tûsî, ainsi que celles de nombreux autres faqîh imamites, car ces dires ne constituent vraiment que des expressions diverses des limites de la terre kharâjite, limites qui comprennent une partie des terres de mawât, tels que les mawât de Sawâd ou les mawât mis en valeur

par l'eau de kharâj.

Mais ces dires nous permettent, en tout état de cause, de voir que le principe de l'imposition de kharâj sur la terre mise en valeur figure, sous une forme ou sous une autre, dans des courants jurisprudentiels différents et que rien ne nous empêche de le considérer comme une justification de principe dans la Charî'ah islamique pour l'imposition de kharâj par l'Imam sur les terres mises en valeur.

Parmi les positions jurisprudentielles qui se rapprochent dans une grande mesure de l'avis du Chaykh al-Tûsî et d'autres ulémas imamites, figure la position de certains faqîh hanafites, tels que Abû-l-Qâcim al-Balkhî et d'autres, qui ont traité de la terre mise en valeur par une personne, puis tombée en ruine, puis remise en valeur par une autre personne. Ces faqîh ont jugé que la deuxième personne y a la priorité, car la première avait possédé son exploitation et non pas sa raqabah, et de ce fait lorsqu'elle l'a abandonnée, la priorité est revenue à la deuxième. 28

Ce jugement, bien qu'il ne mentionne pas la propriété de l'État sur la terre morte, et son droit d'imposer un kharâj sur ce qui est mis en valeur, se rapproche néanmoins de la position du Chaykh al-Tûsî et autres ulémas imamites lorsqu'ils disent que la terre morte ne peut pas être possédée en propriété privée et que sa raqabah n'entre pas dans le cadre de la propriété de celui qui a mis la main sur elle, même s'il y pratique l'opération de mise en valeur et de l'exploitation.

Lorsque nous empruntons à la jurisprudence du Chaykh al-Tûsî le principe de la propriété de l'Imam (S), dans cette acception qui lui permet d'imposer le kharâj sur ce qui est mis en valeur des terres mortes, nous nous contentons d'étudier la position uniquement sur le plan théorique ; car il y a du point de vue théorique – comme nous l'avons vu- des justifications permettant de déduire ce principe des textes législatifs.

Mais sur le plan de l'application, ce principe ne fut pas appliqué dans la pratique. Il fut plutôt gelé dans le domaine d'application, et dégelé exceptionnellement dans certains cas particuliers à certaines époques, comme l'indiquent les *"rapports de légalisation"*29. Le gel de ce principe sur le plan de l'application et dans la conduite du Saint Prophète (Ç) ne saurait constituer une preuve de sa non-véracité théorique.

Car il est du droit du Prophète (Ç) d'exonérer du tasq, et l'exercice de ce droit ne signifie pas qu'un futur Imam ne serait pas autorisé à appliquer ce principe ou à s'y référer lorsque les circonstances qui empêchaient cette application auront disparu. De même, les textes qui abolissent exceptionnellement l'application de l'effet de ce principe à certains individus ou cas particuliers n'empêchent pas de le considérer comme une règle générale que l'on peut appliquer en dehors de ces domaines d'exception que les *"rapports* (*akhbâr*) *de légalisation"*30 ont expliqués.

Et puisque nous essayons dans cette étude de découvrir la théorie économique en Islam, nous avons le droit d'assimiler, chemin faisant, ce principe. Et puisque celui-ci a un fondement islamique sur le plan théorique, il fait partie de l'image intégrale qui reflète la théorie islamique dans le domaine que nous étudions et ce qu'il ait connu une part d'application ou que des circonstances contraignantes ou d'intérêt

aient conduit à sa négligence.

À la lumière de ce qui précède apparaît la différence entre le cultivateur qui travaille dans le secteur de la propriété publique, et celui qui travaille dans le secteur de la propriété de l'État. Bien qu'aucun des deux ne possède la raqabah de la terre, ils diffèrent quant au degré de leur relation avec la terre : alors que le premier n'en est que le locataire –comme l'a affirmé le faqîh al–Mohaqqiq al–Isfahânî dans son commentaire à propos *“d'al–Makâcib.”*

Et que l'Imam ait le droit de lui retirer la terre pour la confier à un autre à l'expiration du bail, le second jouit d'un droit sur la terre, droit qui l'autorise à l'utiliser et à empêcher les autres de la lui reprendre tant qu'il veille sur elle et la maintient en état d'exploitation.

L'opération de mise en valeur dans le secteur de l'État est libre, et toute personne peut l'exercer sans autorisation spéciale du Tuteur, car les textes précités ont autorisé la mise en valeur pour tous les individus sans spécification. Cette autorisation demeure valable tant que l'État ne voit pas dans des circonstances précises un intérêt pour décréter une interdiction.

Certains faqîh considèrent que la mise en valeur n'est pas permise ni ne confère de droit sans l'autorisation du Tuteur, et que l'autorisation donnée par le Prophète (Ç) dans sa proclamation: *“ Quiconque a mis en valeur une terre, celle–ci lui appartient ”* n'est pas suffisante, car elle a été prononcée par le Prophète (Ç) non pas en sa qualité de Prophète, mais de Gouvernant et de chef de l'État islamique, et par conséquent sa validité ne s'étend pas éternellement, mais a expiré avec la fin de son gouvernement.

La terre naturellement exploitable lors de la conquête

Nombre de faqîh considèrent que les terres naturellement exploitables –y compris les terres naturellement exploitables lors de la conquête– telles que les forêts et autres terres semblables, ont pour point commun avec les terres de mawât dont nous venons de parler, la forme juridique de la propriété. Ils estiment que ces terres sont la propriété de l'Imam, en se référant à un Texte législatif saint attribué à l'Imam 'Alî (S), qui dit : *“ Toute terre sans maître appartient à l'Imam.”*

Ce Texte confère à l'Imam la propriété de toute terre sans maître, telles les forêts et leurs semblables, car la terre ne peut avoir de maître que par la mise en valeur. Or les forêts sont naturellement vivantes sans intervention de l'homme dans leur fertilité. Elles sont donc sans maître pour la Charî'ah, et entrent dans le cadre des terres sans propriétaire ; par conséquent, elles sont soumises au principe de la propriété de l'État.

On pourrait objecter à cet avis que l'application du principe de la propriété de l'État (de l'Imam) sur les forêts et leurs semblables parmi les terres naturellement exploitables est valable dans le cas des forêts entrées dans le *Dâr–ul–Islam* sans guerre, car elles sont sans propriétaire.

Quant aux forêts et aux terres naturellement exploitables conquises par la force et arrachées aux mains des infidèles, elles sont la propriété publique des Musulmans car elles entrent dans le domaine d'application des textes législatifs qui ont accordé aux Musulmans la propriété de la terre conquise par la force.

Et si les forêts entrent, conformément à ces textes, dans le cadre de la propriété publique, elles deviennent terres ayant un maître –lequel est l'ensemble de la Ummah– et par conséquent il n'y a plus de justification à leur classement parmi les terres sans propriétaire et leur soumission au texte qui stipule que *" Toute terre sans maître appartient à l'Imam."*

En d'autres termes, les textes concernant les terres kharâjites en général ont la primauté sur les textes concernant les terres sans propriétaire, et cette primauté est subordonnée au fait que l'objet des textes est la terre kharâjite (la terre sous contrôle des mécréants, enlevée par la force de l'épée), et non pas seulement ce qui constituait une propriété des mécréants, auquel cas son objet ne comprendrait pas les forêts –et ce contrairement au premier cas, comme c'est évident.

De même, la primauté est subordonnée aussi au fait que l'absence de propriétaire –dont parle le texte faisant de l'Imam le propriétaire de ces terres– soit explicitée comme étant aussi bien accidentelle que continuelle. Or ce qui ressort des textes qui font de la terre sans propriétaire une propriété de l'Imam, c'est qu'il s'agit de toute terre naturellement sans propriétaire ; par conséquent, il suffit qu'il y ait une absence accidentelle de propriétaire pour que la terre soit la propriété de l'Imam.

Ce qui est correct, c'est que la terre naturellement exploitable est propriété de l'État, sans distinguer ce qui en est conquis par la force et ce qui ne l'est pas.

C'est pour cette raison que l'individu n'acquiert pas un droit privé dans la raqabah de la terre conquise par la force et constituée de forêt et ses semblables, tout comme il n'est pas permis d'acquérir un droit privé dans la raqabah de la terre kharâjite exploitable par mise en valeur avant la conquête.

On pourrait objecter que la terre naturellement exploitable peut faire l'objet d'appropriation sur la base de son acquisition en ce sens que celle–ci joue dans les terres naturellement exploitables le même rôle que joue la mise en valeur dans les terres naturellement mortes. Cette affirmation faisant de l'acquisition la base de la propriété repose sur les Rapports qui stipulent que *"celui qui acquiert possède."* Mais cette affirmation appelle les remarques suivantes :

1– Certains de ces Rapports sont faibles sur le plan des transmetteurs "*sanad*". Aussi perdent–ils leur valeur d'argument. D'autres ne sous–entendent pas cette affirmation, car ils sont énoncés comme indices et pour montrer que l'acquisition est un indice apparent de la propriété, et non pas un motif de cette propriété. D'autres encore se réfèrent à des cas spécifiques, tel cet énoncé : *" La main possède ce qu'elle prend, et l'oeil ce qu'il voit "* qui se rapporte à la chasse.

2– Les Rapports relatifs à l'acquisition, même si nous les admettons, ne sont pas absolus, mais

concernent les *mubâhât* primitives qui ne sont pas la propriété d'un groupe ou d'un individu, et par conséquent ils ne comprennent pas cette catégorie de terres.

Partant de là, il convient donc d'appliquer aux forêts et aux terres naturellement exploitables conquises par la force les mêmes statuts qui sont appliqués aux terres de conquête rendues exploitables grâce à la mise en valeur et à l'effort humain.

La terre devenue islamique par l'Appel (la conversion de ses habitants)

Les terres devenues musulmanes par l'Appel sont toutes les terres dont les habitants se sont convertis à l'Islam et ont répondu à l'Appel sans engager contre lui aucune lutte armée, telles la terre de Médine, celle d'Indonésie, et d'autres régions dispersées à travers le monde musulman.

Les terres devenues musulmanes par l'Appel se divisent –tout comme les terres devenues musulmanes par la conquête– en terres exploitables mises en valeur par leurs habitants, lesquels se sont convertis volontairement à l'Islam, les terres naturellement exploitables, telles que les forêts, et les terres mortes entrées en Islam volontairement.

Les mawât de la terre devenue musulmane par l'Appel sont comme les mawât des terres de conquête ; ils sont donc soumis au principe de la propriété de l'État et à tous les statuts que nous avons énumérés à propos des *mawât* de conquête, car la terre morte en général est considérée au nombre des butins "*anfâl*", lesquels sont propriété de l'État.

De même, la terre naturellement exploitable annexée à la possession islamique par une acceptation pacifique de l'Islam est elle aussi propriété de l'État, et ce en application du principe jurisprudentiel stipulant que *"toute terre sans maître fait partie des butins."*
Mais la différence entre ces deux catégories –terre morte et terre exploitable naturellement– et bien que celles–ci soient toutes deux propriétés de l'État, est que l'individu peut acquérir un droit privé dans la terre morte en la mettant en valeur.

Et que des statuts juridiques lui sont fixés, que nous avons soulignés dans les détails législatifs relatifs à l'opération de mise en valeur que l'individu exerce dans la friche des terres de conquête ; alors qu'en ce qui concerne les terres exploitables naturellement, entrées en Islam volontairement, l'individu ne peut pas y acquérir un droit par la mise en valeur, car ces terres sont exploitables et vivantes naturellement : les individus ont seulement l'autorisation de les utiliser.

Et si quelqu'un l'utilise effectivement, la terre ne lui sera pas retirée au profit d'un autre tant qu'il continuera à l'utiliser, car il n'y a pas de préférence d'un individu par rapport à un autre. Quant à l'autre, on lui accorde l'autorisation d'utiliser aussi la terre, mais seulement dans la mesure où son utilisation ne rivalise pas avec celle du premier, ou si la première cesse d'utiliser et d'exploiter la terre.

Quant à la terre exploitable par suite de l'effort humain et dont les habitants se sont convertis

volontairement à l'Islam, elle leur appartient. Car l'Islam accorde à un converti volontaire, sur sa terre et sur son bien, tous les droits dont il jouissait avant sa conversion. Ainsi, les maîtres d'une terre qui se sont convertis volontairement à l'Islam jouissent du droit de conserver leur terre et de la posséder en propriété privée sans payer le kharâj, exactement comme ils faisaient avant leur entrée en Islam.[31]

En tout état de cause, le Tuteur a sans aucun doute le droit de mettre en valeur certaines terres de l'État, et de fixer la portion de ces terres que chaque individu est autorisé à mettre en valeur, si l'intérêt général l'exige.

Les statuts des terres de mawât se résument ainsi :

1– Ces terres sont la propriété de l'État.

2– Leur mise en valeur par les individus est autorisée en principe, si le Tuteur n'y oppose pas une interdiction.

3– Si un individu met en valeur et rend exploitable une terre de l'État, il y acquiert un droit qui lui permet de l'utiliser et d'empêcher les autres d'y rivaliser avec lui, mais sans que la terre devienne pour autant sa propriété privée.

4– L'Imam peut exiger de l'individu qui met la terre en valeur le paiement d'un kharâj, étant donné qu'il est le propriétaire de la terre, et imposer le montant de ce kharâj selon l'intérêt général et l'équilibre social. L'Imam peut aussi dispenser du paiement d'un kharâj dans des circonstances particulières et pour des considérations exceptionnelles, comme nous l'avons vu dans la Sunnah du Prophète (Ç).

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons distinguer clairement le droit privé d'utiliser la terre –dont nous avons dit que l'individu l'acquiert par la mise en valeur–, de la propriété privée de la raqabah de la terre –dont nous avons souligné qu'elle ne saurait être acquise par la mise en valeur. Nous pouvons maintenant résumer comme suit les plus importants des points de distinction entre ce droit privé d'utiliser la terre et la propriété de la raqabah de la terre :

a) Le droit privé d'exploiter la terre autorise l'État à percevoir un loyer de l'ayant droit en contrepartie de son utilisation de la terre, car la raqabah de celle–ci demeure propriété de l'État, alors qu'un tel loyer ne serait pas justifiable dans le cas où l'on possède la raqabah de la terre en propriété privée.

b) Ce droit d'utilisation est un droit de priorité sur autrui, en ce sens que le premier à mettre en valeur la terre y a la priorité sur celui qui ne l'a pas fait, mais cela ne signifie pas qu'il ait priorité sur l'Imam lui–même, car celui–ci est le propriétaire légal. Il s'agit donc d'un droit relatif que celui qui en jouit peut opposer aux autres, mais pas au propriétaire lui–même. C'est pourquoi l'Imam a le droit de le reprendre si l'intérêt général l'exige, comme l'a noté le Récit d'al–Kâbolî.

c) On pourrait dire que ce droit d'utilisation diffère de la propriété par l'objet, car l'objet de la propriété privée de la *raqabah* de la terre est la terre elle–même, alors que ce droit est le droit de la mise en

valeur, et par voie de conséquence un droit sur la vie que l'exploitant a donnée à la terre, et non pas un droit sur la terre elle-même. Il en découle que si la vie de la terre venait à disparaître, et que la terre redevienne une friche, ce droit disparaîtrait naturellement, car son objet aurait disparu. Quant à la propriété rattachée à la raqabah de la terre, sa déchéance nécessite une preuve, car son objet demeure constant.

La terre de réconciliation

C'est la terre que les Musulmans ont attaquée en vue de la conquérir, et dont les habitants ne se sont pas convertis à l'Islam sans pour autant résister par les armes à l'Appel. Ils ont conservé leur religion tout en acceptant de vivre pacifiquement au sein de l'État islamique. Une telle terre devient *"terre de réconciliation"* dans la norme juridique, et il faut lui appliquer les accords convenus lors du traité de réconciliation.

Si l'acte de réconciliation stipulait que la terre reviendra à ses habitants, elle doit être considérée comme leur propriété, et l'ensemble de la Ummah n'y a pas de droit. Mais si la réconciliation s'est faite sur la base de la possession par la Ummah de cette terre en propriété publique, il faut respecter cette disposition, et la terre est soumise au principe de la propriété publique et au prélèvement du *kharâj*.

Aussi n'est-il pas permis de s'écarter des stipulations de l'acte de réconciliation, comme en témoigne ce hadith du Prophète (Ç) cité dans "Kitâb al-Amwâl" : " Peut-être serez-vous amenés à combattre un peuple qui vous évitera en vous soumettant ses biens et non pas lui-même et ses enfants, et qui conclura avec vous un traité de réconciliation.

Dans ce cas ne lui prenez pas plus que ce qui est convenu, car cela ne serait pas licite pour vous. " De même, les *"Sunan"* d'Abî Dâwûd rapportent ce hadith du Prophète (Ç) :
" Quiconque parmi vous aura été injuste envers ce co-contractant, ou lui aura accordé moins que ce qui est stipulé dans le contrat, ou aura exigé de lui plus qu'il ne pourra, ou lui aura prisquelque chose sans son consentement volontaire, je serai son adversaire le Jour de la Résurrection. "

Quant aux mawât de réconciliation, la règle y est la propriété de l'État, comme c'est le cas des mawât des terres de conquête et de ceux des terres devenues musulmanes par l'Appel. De même, la règle de la propriété de l'État s'applique aux forêts et leurs semblables parmi les terres de réconciliation naturellement exploitables, à moins que le Prophète (Ç) ne les ait incluses dans le contrat de réconciliation, auquel cas on leur applique les exigences du contrat.

D'autres terres d'État

Il existe d'autres sortes de terres, qui sont soumises au principe de la propriété de l'État, telles que celles que leurs habitants ont livrées eux-mêmes à l'État islamique sans que les Musulmans les attaquent. De telles terres font partie des butins (Anfâl) qui appartiennent exclusivement à l'État, ou en d'autres termes au Prophète (Ç) et à l'Imam, comme en décide le Saint Coran :

“ Vous n'avez fourni ni chevaux ni montures pour vous emparer du butin pris sur eux et qu'Allah destine à Son Prophète. Allah donne pouvoir à Ses Prophètes sur qui IL veut. Allah est Puissant sur toute chose ! ” **(Sourate al-Hachr, 59 : 6)**

Al-Mâwerdî a souligné que ces terres que les infidèles abandonnent par peur deviennent, lorsque les Musulmans s'en emparent, *‘‘waqf”,* biens de mainmorte.[32] Ce qui signifie qu'elles entrent dans le cadre de la propriété publique.

De même, les terres apparues nouvellement dans le Dâr-ul-Islam, comme dans le cas de l'apparition d'une île nouvelle dans la mer ou dans un fleuve, sont classées dans le cadre de la propriété de l'État, en application de la règle jurisprudentielle qui stipule que *“toute terre sans maître appartient à l'Imam.”*

Al-Kharchî note dans son *“Charh al-Mukhtaçar al-Jalîl”*[33]que si la terre n'était pas possédée par quelqu'un -comme dans le cas des déserts et des terrains abandonnés par leurs propriétaires- elle revient à l'Imam selon un avis unanime. D'aucuns prétendent que les tenants de l'École juridique à laquelle appartient al-Kharchî entendent par là la terre abandonnée par ses propriétaires incroyants et qu'en ce qui concerne les Musulmans ils ne sont pas déchus de leurs droits sur leurs terres dans le cas où ils les abandonnent.

La limitation du pouvoir privé sur la terre

Nous pouvons déduire des détails qui précèdent que l'appropriation d'une terre par un individu et le droit personnel qu'il y acquiert découlent d'un des trois motifs suivants :

1- la mise en valeur par l'individu d'une terre de l'État ;

2- La conversion à l'Islam des habitants de la terre, et leur acceptation volontaire de l'Appel ;

3- l'entrée de la terre dans le Dâr-ul-Islam à la suite de la conclusion d'un contrat accordant la terre aux habitants de la terre de réconciliation.

Le premier motif diffère des deux autres quant au type de relation particulière qui en découle. Ainsi, le premier motif -la mise en valeur par l'individu d'une terre de l'État- ne classe pas la terre dans le cadre de la propriété privée, ni ne lui enlève son caractère de propriété de l'État, ni n'empêche l'Imam d'imposer le kharâj et le loyer sur la terre.

Ce qui résulte de la mise en valeur, c'est seulement un droit qui permet à l'individu d'utiliser la terre et d'empêcher d'autres d'y rivaliser avec lui, comme on l'a vu précédemment. Quant aux deux autres motifs, ils confèrent à l'individu musulman ou à un *‘‘Réconcilié”* (*muçâlih*)[34] la propriété de la terre, laquelle terre est classée par conséquent dans le cadre de la propriété privée.

L'appropriation personnelle de la terre par l'individu -que ce soit au niveau du droit ou de la propriété- n'est pas une appropriation absolue sur le plan temporel, mais une appropriation et une autorisation

conditionnée par l'acquittement par l'individu de sa responsabilité envers la terre ; et s'il venait à faillir à cette responsabilité de la façon que les Rapports suivants expliqueront, son droit sur la terre serait déchu, et il n'aurait plus le droit de la monopoliser, de la clôturer et d'empêcher les autres de l'aménager et de l'exploiter.

C'est pourquoi le concept selon lequel "*la propriété est une fonction sociale que l'individu exerce*" est devenu l'expression la plus solide de la terre et du droit que les individus y acquièrent. Les preuves que la Charî'ah nous en apporte sont les nombreux textes législatifs que voici :

Selon un hadith rapporté par Ahmad ibn Muhammad ibn Abî Naçr, de l'Imam 'Alî ibn Mûsâ al-Redhâ (S) : *" Quiconque se convertit volontairement à l'Islam, on lui laisse sa terre entre ses mains et on lui prélève le dixième de ce qui* [*la récolte*] *y est irrigué par le ciel* [*par la pluie*] *et les fleuves, et la moitié du dixième de ce qui y est irrigué par arrosage, en ce qui concerne la terre exploitée.*

Quant à la partie non exploitée, l'Imam la lui retire et l'accorde à celui qui accepte de la mettre en valeur, et les Musulmans prélèveront dans ce cas le dixième ou la moitié du dixième sur les parts de celui-ci. "

Selon *"Çahîh"* de Mu'âwiyeh ibn Wahab, l'Imam Ja'far (S) a dit : *" Tout homme ayant sorti une ruine tombée en friche, y ayant creusé des canaux d'irrigation et l'ayant ainsi mise en valeur, doit en acquitter l'aumône* [*la Zakât*]. *Si cette terre appartenait à quelqu'un avant lui, et que celui-ci s'en était absenté, l'avait quittée et l'avait laissé tomber en ruine, et que par la suite il vienne la réclamer, la terre demeure à Allah et à celui qui la remet en valeur. "*

Dans "*Çahîh al-Kâbolî",* on peut voir ce hadith de l'Imam 'Alî (S) :

" Celui parmi les Musulmans qui aura mis en valeur une terre morte, qu'il l'aménage et en paie le kharâj à l'Imam issu de ma descendance, et il aura pour lui tout ce qu'il en aura sorti. S'il la quittait ou la détruisait, et qu'un autre Musulman la reprenne après lui, l'aménage à nouveau et la remette en valeur, ce dernier aura plus de droits sur elle que celui qui l'avait abandonnée. Mais il devra en acquitter le kharâj à l'Imam."[35]

À la lumière de ces textes, nous apprenons que le droit d'un individu dans une terre, droit qui l'autorise à empêcher autrui de l'exploiter, disparaît avec la destruction de la terre, sa négligence vis-à-vis d'elle et son refus de la remettre en état. Ainsi, ayant négligé la terre de la sorte, il n'a plus le droit d'interdire à d'autres d'en prendre le contrôle et de l'exploiter, tant qu'il persiste dans sa négligence.

Il n'y a pas de différence en cela entre un individu qui a exercé effectivement la mise en valeur de la terre, et un autre qui a obtenu la terre pour d'autres motifs. Ni l'un ni l'autre n'ont le droit d'accaparer la terre après l'avoir négligée et laissé tomber en ruine.

Ainsi, si la terre faisait partie des biens de l'État (de l'Imam) et que l'individu qui l'avait mise en valeur l'a négligée jusqu'à ce qu'elle soit retombée en ruine, elle redevient après sa ruine une terre libre sur

laquelle on applique les mêmes statuts qui sont appliqués sur toutes les terres mortes que l'État possède. De ce fait, on autorise sa remise en valeur, laquelle remise en valeur est soumise aux mêmes statuts qu'on avait appliqués à sa première mise en valeur.

Al-Chahîd al-Thânî ["Le “Deuxième Martyr”]36 -Que la Miséricorde d'Allah soit sur lui- a écrit, dans *“Al-Masâlik”*, un texte qui va dans ce sens : *“ Cette terre -c'est-à-dire la terre mise en valeur par un individu, puis retombée en ruine- est à l'origine une terre autorisée* (*mubâh*)*. Donc, lorsque ce dernier* [*celui qui l'a mise en valeur*] *l'abandonne, elle redevient ce qu'elle avait été, c'est-à-dire* [*une terre*] *autorisée. La cause de la possession de cette terre est la mise en valeur et l'aménagement. Si la cause venait à disparaître, l'effet disparaîtrait aussi. ”*

Il entend par là que le droit que l'individu obtient sur la terre découle de la mise en valeur et en est le résultat. Son droit demeure tant que l'effet demeure et que la terre reste en état d'exploitation ; mais si les aspects de la vie disparaissent de la terre, l'individu sera déchu de son droit en raison de la disparition de la cause de celui-ci.37

Al-Chahîd al-Thânî a mentionné dans *“Jami' al-Maqâçid”* que c'est la disparition de l'appartenance de l'exploitant de la terre après que celle-ci est tombée en ruine, et la possibilité donnée à autrui de la reprendre et d'en avoir l'exclusivité, qui semble prévaloir chez les confrères38, et qui constitue l'avis dominant dans leurs dires.39

Quant à l'imam Mâlik, il a dit : “ Si un homme met en valeur une terre morte et qu'il vienne à la négliger par la suite jusqu'à ce que ses puits soient détruits et ses arbres morts, et que cela dure si longtemps que toutes les traces de vie en disparaissent pour revenir à son état initial, et qu'un autre individu la remette après lui en valeur, la terre appartiendra à ce dernier avec le même degré d'appartenance qui existait au profit de celui qui l'avait mise en valeur la première fois. ”40

Certains faqîh hanafites ont soutenu ce même avis en le justifiant par le fait que le premier individu possédait le droit d'exploitation de la terre et non pas sa raqabah, et que s'il venait à la négliger le second y avait la priorité sur lui.41

Si la terre négligée par son maître était classée dans la catégorie de la propriété privée, comme c'est le cas des terres dont les habitants se sont convertis volontairement à l'Islam, le fait d'en être le propriétaire n'empêche pas la déchéance du droit de propriété en cas de négligence et de refus d'accomplissement par le propriétaire de ses devoirs envers la terre, comme nous l'avons vu précédemment.

Et cette terre ainsi négligée deviendra, selon Ibn al-Barâj, Ibn Hamzah et d'autres, propriété des Musulmans et entrera dans le cadre de la propriété publique. Ainsi, nous apprenons que l'exclusivité sur la terre -droit ou propriété- est déterminée par l'accomplissement par l'individu de sa fonction sociale sur ladite terre.

S'il la néglige et refuse de la réhabiliter jusqu'à ce qu'elle tombe en ruine, son lien avec elle sera rompu,

et la terre sera libérée de ses liens et redeviendra une propriété libre de l'État –s'il s'agissait initialement d'une terre morte– ou propriété publique des Musulmans –si celui qui l'a négligée, et qui y a perdu son droit de ce fait, l'avait possédée pour une raison légale, comme c'est le cas des terres dont les habitants se sont convertis volontairement à l'Islam.

La vision générale de l'Islam à propos de la terre

À la lumière des divers statuts que l'Islam a promulgués en ce qui concerne la terre, et dont nous avons déjà appris les détails, nous pouvons maintenant résumer la vision générale de l'Islam à propos de la terre, et de sa situation sous la Législation islamique que le Prophète (Ç) ou son Successeur légitime (S) applique. À présent donc, nous allons déterminer quelle est la vision générale de l'Islam à propos de la terre.

Et lorsque nous aurons passé en revue, ensuite, les statuts de l'Islam relatifs à l'ensemble des richesses naturelles et aux sources essentielles de la production, nous reviendrons à cette vision islamique générale de la terre pour la replacer dans une vision plus globale et plus large constituant le fondement et la base doctrinale de la distribution de la pré–production.

A fin de clarifier le problème et d'examiner le contenu économique de la vision islamique de la terre en l'isolant de tous autres facteurs et considérations de caractère politique que nous aborderons par la suite, il est préférable de commencer par une hypothèse qui nous aidera à mettre en évidence le contenu économique de la théorie, indépendamment des considérations politiques.

Supposons qu'un groupe de Musulmans décide d'habiter une terre encore inexploitée, qu'il y instaure une société islamique et y établisse ses relations sur la base de l'Islam. Supposons ensuite que le Gouvernant légal, c'est–à–dire le Prophète (Ç) ou son Successeur (S) se charge d'organiser ces relations et d'y faire incarner l'Islam dans toutes ses caractéristiques et tous ses fondements idéologiques, civilisationnels et législatifs.

Dans une telle hypothèse, quelle y serait l'attitude de ce Gouvernant vis–à–vis de la société et de la terre ? Comment la propriété de celle–ci y serait–elle organisée ? La réponse à cette question est toute prête à la lumière des détails que nous avons déjà fournis : la terre, devenue selon notre hypothèse une patrie pour la société islamique et sur le sol de laquelle une *"Civilisation Céleste"*[42] se développe, est supposée être naturelle et inexploitée et sans qu'aucun élément humain y soit encore intervenu.

Cela signifie donc que cette terre rencontre l'homme et entre dans sa vie pour la première fois à l'époque historique. Aussi est–il naturel que cette terre se divise très probablement en deux sortes : des terres auxquelles la nature a conféré les conditions nécessaires à la vie et à la production, telles que l'eau, le climat, la nature du sol, etc.

Et qui sont par conséquent naturellement exploitables, et des terres qui n'ont pas obtenu ces qualités naturelles favorables et qui ont donc besoin, de ce fait, d'un effort humain susceptible de leur fournir ces

conditions, et ce sont des terres mortes selon la norme juridique. Par conséquent, la terre dont nous avons supposé ci-dessus qu'elle verrait la naissance d'une société islamique est soit une terre naturellement exploitable, soit une terre morte, et elle ne comprend pas une troisième sorte de terre.

La partie naturellement exploitable de cette terre est propriété de l'État ou, en d'autres termes, propriété de la Fonction occupée par le Prophète (Ç) et ses Successeurs légitimes (S), comme nous l'avons déjà vu, et cela conformément aux textes législatifs et jurisprudentiels. Selon al-'Allâmah al-Hillî, dans sa *"Tathkirah"*, les ulémas sont unanimes là-dessus.

Il en va de même pour la terre morte, comme nous l'avons déjà appris ; et cela aussi est évident dans les textes législatifs et jurisprudentiels, au point que le novateur Chaykh al-Imam al-Ançârî écrit à ce propos que les textes concernant ce sujet sont répandus et même concordants.

Ainsi donc, l'Islam applique sur toute la terre -lorsqu'il la considère dans sa situation naturelle- le principe de la propriété de l'Imam et la regarde ainsi comme une propriété à caractère public. Et c'est à la lumière de ce principe que nous pouvons comprendre les textes législatifs rapportés des Saints Imams d'Ahl-ul-Bayt (S) par des chaînes de transmetteurs authentiques et qui affirment que la terre tout entière est la propriété de l'Imam.
Et lorsqu'ils affirment ainsi la propriété de l'Imam sur la terre entière, ils considèrent la terre dans sa situation naturelle, comme cela a été dit précédemment.[43]

Voyons maintenant les formes de possession de la terre que l'Islam autorise pour les membres de la société que nous avons supposée. Dans ce domaine, il faut exclure l'acquisition et la simple prise de possession comme justification originelle de la propriété de la terre par un individu qui s'en serait emparé. En effet, il n'existe pas dans la Charî'ah de texte authentique (*çahîh*) confirmant un tel mode d'acquisition, comme nous l'avons déjà dit. Nous avons appris que la seule chose qui justifie légalement la possession est la mise en valeur, c'est-à-dire l'effort particulier que l'individu fournit sur une terre morte en vue d'y susciter la vie.

L'accomplissement d'un tel travail -ou de travaux préparatoires à un tel travail- est considéré dans la *Charî'ah* comme un motif d'appropriation. Mais malgré cela, ce motif est insuffisant pour permettre l'appropriation de la *raqabah* de la terre en propriété privée -ce qui aurait pour conséquence de faire sortir celle-ci de la condition première à laquelle elle est soumise- mais confère seulement à l'individu un droit en vertu duquel il aura priorité sur autrui pour utiliser la terre qu'il a mise en valeur par son travail.

Quant à l'Imam, il conserve la propriété de la raqabah et le droit de prélever un impôt sur celui qui a mis la terre en valeur, conformément au texte jurisprudentiel déjà mentionné, écrit par le grand faqîh Muhammad ibn al-Hassan al-Tûsî dans le chapitre *"al-Jihâd"* de son *"Kitâb al-Mabsût"* où il dit : *" Quant aux mawât, ils ne peuvent pas être acquis. Ils appartiennent à l'Imam. Si quelqu'un les met en valeur, il aura la priorité pour les utiliser, alors que l'Imam en prélève le tasq. "*

Le droit accordé à l'individu en contrepartie de son effort de mise en valeur de la terre subsiste tant que le résultat de cet effort demeure tangible. S'il est effacé (usé) et que la terre a besoin d'un nouveau travail pour demeurer exploitable, l'ayant droit ne peut y conserver son droit que s'il continue à la mettre en valeur en y déployant l'effort nécessaire. Mais s'il refuse de pro- céder à cette mise en valeur et néglige la terre jusqu'à ce qu'elle tombe en ruine, il sera déchu de son droit.

Nous pouvons maintenant comprendre l'idée complète et déterminer la vision générale : la terre appartient naturellement à l'Imam, l'individu ne peut pas en posséder la raqabah, et aucune possession individuelle ne peut y être accordée, si ce n'est sur la base du travail que l'individu y effectue en vue de la mise en état et de l'exploitation.
Cette appropriation, ou ce droit que l'individu acquiert en contrepartie de son travail, n'empêche pas l'Imam d'imposer un tasq ou un impôt sur la terre mise en valeur afin que toute l'humanité saine participe à son utilisation.

Toutefois ceci ne s'oppose pas à la dispense occasionnelle de tasq dans des circonstances exceptionnelles, comme cela a été indiqué dans les *"akhbâr al-tahlîl"*.44 Telle est la vision de l'Islam sur la terre, telle qu'elle nous apparaît -pour l'instant- avant mise en évidence de son élément politique.

En réalité, elle est en mesure de résoudre la contradiction qui existe entre les adeptes et les adversaires de l'appropriation de la terre, car cette appropriation de la terre figure parmi les questions sociales qui ont joué un rôle important dans la pensée humaine, proportionnellement à son importance en tant que phénomène présent dans la vie de l'homme depuis des milliers d'années.

Très probablement, ce phénomène est apparu dans l'histoire de l'homme -et s'est développé par la suite- après qu'il a découvert l'agriculture et en a fait dépendre son existence, et qu'il s'est rendu compte qu'il avait besoin de s'établir sur une terre donnée pendant le laps de temps que cette production exige.

Il était donc naturel qu'il se sente dans une certaine mesure attachée à une parcelle précise de la terre, qu'il y exerce son travail et y établisse un foyer, une maison dans laquelle il puisse habiter près de son exploitation, afin de pouvoir la surveiller et la protéger. À la fin, cet homme, agriculteur -tout agriculteur-, s'est vu attaché à une parcelle de la terre et lié à elle par plusieurs liens découlant tous en fin de compte du travail qu'il a effectué sur la terre et de son effort -qui s'est combiné au sol et à chacune de ses particules.

De là est née l'idée de la possession, car elle reflétait d'une part ce lien que l'agriculteur a découvert entre lui-même et son travail qu'il avait concrétisé dans la terre et mêlé à l'existence de celle-ci, et d'autre part cette idée de possession réalisait la stabilité et aboutissait à la répartition de la terre sur la base de la compétence, chaque individu se réservant la parcelle qu'il avait travaillée et sur laquelle il avait démontré sa compétence relative en l'exploitant.

Pour cela, nous inclinons à penser que très vraisemblablement ces droits privés sur la terre sont nés historiquement du travail et se sont érigés à la longue en propriété.

Les adversaires de la propriété de la terre

Les doutes que les adversaires de la propriété de la terre soulèvent à propos de celle-ci concernent tantôt sa réalité historique et ses racines qui plongent dans les profondeurs du temps, tantôt vont encore plus loin et condamnent l'idée même de la propriété et du droit de l'individu sur la terre, en les considérant comme écartés des principes de la justice sociale.

En ce qui concerne l'accusation portée contre la réalité de la propriété de la terre et son fondement historique, on met en cause la plupart du temps la force et la domination auxquelles on reproche d'avoir joué un rôle principal, au fil de l'Histoire, dans la répartition injuste de la terre et dans l'attribution aux individus des droits privés dans celle-ci.

Si la force, l'usurpation et la violence sont les justifications réelles et le fondement historique de la propriété de la terre et des droits privés qu'a connus l'histoire de l'homme, il est naturel que ces droits privés soient condamnés et que la propriété de la terre dans l'Histoire soit considérée comme une forme de vol.

Pour notre part, nous ne nions pas l'existence de facteurs de force et d'usurpation et leur rôle historique. Mais ces facteurs n'expliquent pas l'apparition de la propriété de la terre et des droits privés qui y ont été acquis au long de l'Histoire.

En effet, pour s'emparer de la terre par violence et usurpation, il faut qu'il y ait quelqu'un dont nous usurpons la terre et que nous chassons par force pour annexer sa terre aux nôtres, ce qui suppose préalablement que ladite terre –sur laquelle s'exercent violence et usurpation– ait fait l'objet antérieurement d'une prise de possession par une ou plusieurs personnes, et que celles-ci y aient acquis des droits.

Et lorsque nous voulons expliquer ce droit antérieur aux opérations d'usurpation, il faut laisser de côté le facteur de la force et de la violence, pour rechercher son origine dans le type de relation qui s'était établie entre la terre et ses ayants droit. D'autre part, cet usurpateur que nous supposons s'être emparé de la terre par la force, n'était probablement pas un vagabond sans logis ni terre, mais plus vraisemblablement quelqu'un qui avait pu travailler et exploiter une certaine surface de terre et dont les moyens s'étaient accrus progressivement, ce qui l'avait conduit à songer à s'emparer par la force de nouvelles surfaces.

Il y aurait donc eu, avant la force et la violence, le travail productif et le droit fondé sur le travail et l'exploitation. Lorsque nous nous imaginons une communauté primitive s'installant sur une terre et entrant dans le mode de vie agricole, la chose la plus vraisemblable est que chaque membre de cette communauté aura occupé une parcelle de cette terre, proportionnelle à ses possibilités, et se sera employé à l'exploiter.

À travers cette division qui inaugure un début de division du travail –étant donné que tous les

agriculteurs ne peuvent participer à chaque empan– naissent les droits privés des individus, et tout individu acquiert son droit dans la terre qui lui a coûté des efforts et qui a absorbé son travail et sa peine. C'est par la suite que surgissent les facteurs de force et de violence, lorsque le plus fort et le plus puissant se met à envahir les terres d'autrui et à s'emparer de l'exploitation d'autrui.

Nous ne cherchons pas, à travers cette analyse, à justifier les droits et propriétés privés sur la terre –que l'Histoire a connus– mais à montrer que la mise en valeur, c'est–à–dire le travail de la terre, est très probablement la première et unique raison que les sociétés primitives ont reconnue comme source du droit de l'individu sur la terre qu'il a mise en valeur et sur laquelle il a travaillé, et que les autres raisons sont des facteurs secondaires nés des circonstances et des complications qui écartaient les sociétés primitives de leur situation originelle et de leur inspiration naturelle.

Mais la première raison a perdu sa valeur progressivement à travers l'Histoire et à travers le développement desdits facteurs secondaires et la croissance de l'emprise du désir sur la nature, jusqu'à ce que l'histoire de la propriété privée de la terre regorge d'injustices et d'accaparements et que la terre se rétrécisse pour les masses populaires en même temps qu'elle s'élargissait pour quelques individus plus chanceux et plus favorisés.

Et comme nous l'avons vu, l'Islam a réhabilité cette raison première naturelle en faisant de la mise en valeur la source unique de l'acquisition d'un droit sur la terre, et en condamnant toutes les autres raisons. De cette façon l'Islam a ressuscité la loi de la nature dont les traces ont failli être enterrées par l'homme *“artificiel”*.

Ceci concernant la critique du fondement historique de la propriété de la terre. Mais l'accusation la plus grave et la plus importante est celle portée de façon absolue à l'idée même de la propriété et du droit privé dans la terre, comme l'affirment certaines tendances doctrinales modernes ou semi–modernes –si l'on peut ainsi s'exprimer– telles que le socialisme agricole.

Ainsi, on entend souvent dire à ce propos que la terre est une richesse naturelle que l'homme n'a pas produite et qui constitue l'un des dons d'Allah –que personne n'est donc autorisé à accaparer en en excluant les autres. Quoi que l'on puisse dire à ce propos, l'idée islamique –que nous avons présentée au début de cet exposé– demeurera au–dessus de toute accusation rationnelle, car nous avons pu voir :

a) que la terre, considérée telle qu'elle était à l'état naturel lorsque l'humanité a reçu ce don d'Allah, n'est ni la propriété ni le droit de personne –si ce n'est de l'Imam, en tant que Fonction et non pas à titre personnel– ;

b) que la propriété de l'Imam sur cette terre, selon la théorie économique islamique de la terre, ne saurait être remise en cause ;

c) que la terre ne devient propriété de l'individu ni par la violence ni par la prise de possession, ni même par la mise en valeur, cette dernière ne devenant une source de droit de l'individu sur la terre que

lorsqu'il prend légalement l'initiative d'en mettre en valeur une parcelle sur laquelle il déploiera des efforts en raison desquels il deviendrait injuste de le traiter –en ce qui concerne les droits sur cette terre– sur un pied d'égalité avec les autres qui n'ont effectué aucun travail sur elle ; et par suite il faut reconnaître à celui qui a mis en valeur la terre un droit de priorité par rapport à autrui sur cette terre et en vue de son utilisation.

Ainsi, l'Islam accorde à celui qui travaille la terre un droit qui lui donne la priorité sur les autres en vue de l'utilisation de cette terre, et il autorise théoriquement l'Imam à lui imposer une taxe –ou tasq– afin que toute l'humanité saine participe à l'utilisation de la terre en tirant bénéfice de ce tasq.

Et étant donné que le droit, selon l'Islam, est fondé sur le travail que l'individu a effectué sur la terre, ce droit disparaît tout naturellement si la terre consomme ce travail et exige davantage d'efforts pour continuer son activité et sa production, et que le maître de cette terre refuse de la remettre en état ou la néglige jusqu'à ce qu'elle tombe en ruine. La terre, dans un tel cas, n'aura plus de lien avec l'individu qui la travaillait, en raison de la disparition de la justification légale dont il tirait son droit privé, à savoir son travail concrétisé par le bon état de la terre et la vie de celle–ci.

L'élément politique dans la propriété de la terre

Ayant déjà compris la théorie économique islamique de la terre, nous devons à présent mettre en relief l'élément politique qui réside dans la vision islamique générale de la terre. En effet, l'Islam a reconnu, outre la mise en valeur –laquelle est un travail naturellement économique– l'action politique. Cette action politique qui se concrétise dans la terre et qui confère au travailleur un droit sur celle–ci est l'action par laquelle la terre est annexée aux possessions de l'Islam et amenée à participer effectivement à la vie islamique et à rendre disponibles ses possibilités matérielles.

En réalité, la participation effective de la terre dans la vie islamique et la disponibilité de ses possibilités économiques naissent tantôt d'une cause économique, en l'occurrence l'opération de mise en valeur effectuée par l'individu sur une terre entrée en possession de l'Islam, pour activer sa vie et la faire participer à la production, tantôt une cause politique, en l'occurrence l'action par laquelle une terre vivante et en bon état est annexée aux possessions de l'Islam. Chacune de ces deux actions a sa valeur spécifique en Islam.

Quant à cette dernière action qui produit l'annexion d'une terre en bon état aux possessions de l'Islam, elle est de deux sortes, car tantôt la terre est conquise par le Jihâd et par l'armée de l'Appel, tantôt son annexion survient comme suite à la conversion volontaire de ses habitants.
Si l'annexion de la terre aux possessions de l'Islam et sa participation dans la vie islamique résultent de la conquête, l'action politique est considérée ici comme l'action de la Ummah, et non pas d'un individu en particulier.

Aussi est–ce la Ummah qui devient propriétaire de la terre et, par voie de conséquence, c'est le principe

de la propriété publique qu'on lui applique. Et si l'annexion de la terre en bon état et sa participation à la vie islamique résultent de la conversion volontaire de ses habitants, l'action politique devient ici celle des individus, et non pas de la Ummah. Aussi l'Islam a-t-il reconnu dans ce cas leur droit sur la terre en bon état sur laquelle ils se sont convertis à l'Islam et que l'Islam leur a permis de conserver.

Nous savons ainsi que l'action politique joue un rôle dans la vision islamique générale de la terre. Mais elle n'efface pas le caractère non individuel de la propriété, au cas où il s'agirait d'une action collective telle que la conquête à laquelle participe la Ummah de façon diverse. Au contraire, en vertu de cette action, la terre devient une propriété publique de la Ummah. La propriété publique de la Ummah coïncide dans l'essence et le sens social avec la propriété de l'État, même si celle-ci est plus étendue et plus large, car la propriété de la Ummah -bien qu'elle soit publique à l'intérieur du cadre de la Ummah - est en tout cas un bien propre à la Ummah qu'il n'est permis d'utiliser que dans l'intérêt public.

Tandis que la propriété de l'État, l'Imam peut l'exploiter dans un cadre plus large. Ainsi, l'action politique collective concernant les terres en bon état conquises par les Musulmans a produit la situation desdites terres dans un cadre islamique au lieu d'un cadre humain plus large, et elle ne les a sorties en aucun cas du caractère non individuel de la propriété, puisque la terre ne sort de ce caractère pour être soumise au principe de la propriété privée que lorsque l'action politique est individuelle, comme la conversion volontaire des individus sur leur terre.

À la lumière de ce qui précède, nous savons que le domaine politique de la propriété privée de la raqabah de la terre dans la législation islamique est cette partie de la terre qui était la propriété de ses maîtres en vertu des règles qu'ils avaient vécues avant l'Islam, et dont les habitants -ses maîtres- ont répondu positivement à l'Appel et sont entrés volontairement en Islam, ou se sont réconciliés avec lui. Dans ce cas, la Charî'ah respecte leurs propriétés et reconnaît la propriété de leurs biens.

Dans tout autre domaine, la terre sera considérée comme une propriété de l'Islam, et la Charî'ah ne reconnaîtra pas la possession de sa raqabah par un individu. Ce dernier pourra seulement y acquérir un droit privé par la mise en état et l'exploitation, comme l'affirme le Chaykh al-Tûsî.
Ce droit, bien qu'il ne diffère pas pratiquement dans notre réalité vécue de la propriété, en diffère théoriquement, car tant que l'individu ne possède pas la raqabah de la terre, et tant qu'il n'enlève pas cette raqabah au domaine de la propriété de l'Imam, celui-ci peut lui imposer un kharâj -comme l'a décidé le Chaykh al-Tûsî- et ce bien que nous ne constations pas effectivement le paiement de ce *kharâj* sur le plan pratique, en raison des *akhbâr al-tahlîl* (Rapports de légalisation) qui l'ont suspendu exceptionnellement bien qu'ils le reconnaissent théoriquement.

Ainsi donc, la Charî'ah ne reconnaît pas, sur le plan théorique, la possession en propriété privée de la *raqabah* de la terre, si ce n'est dans les limites de sa reconnaissance des propriétés de la terre déjà établies avant leur entrée en possession de l'Islam volontairement ou par traité de réconciliation. Il est facile de trouver les justifications politiques de cette reconnaissance si nous lions celle-ci aux considérations de l'Appel et à son intérêt principal, au lieu de la lier au contenu économique de la vision

islamique.

Il était en effet nécessaire de laisser à ceux qui se sont convertis volontairement à l'Islam sur leurs terres les parcelles qu'ils avaient mises en valeur de leurs propres mains, et de ne pas leur demander de les offrir à l'État de l'Appel[45] dans lequel ils sont entrés et sous le Pouvoir duquel ils se sont soumis. Dans le cas contraire, cela aurait constitué un grand obstacle devant l'Appel et son prolongement dans les différentes étapes qu'il a traversées. De même en ce qui concerne les terres entrées par traité de réconciliation en possession de l'Islam.

Bien que l'Islam ait donné à cette catégorie de personnes le droit de propriété privée, cette dernière n'a pas été accordée de façon absolue, mais elle est conditionnée par la poursuite de l'exploitation de leurs terres par ces personnes, et le fait d'y travailler en vue de les faire participer à la vie islamique. Si ces personnes négligeaient la terre jusqu'à ce qu'elle tombe en ruine, elle (re)deviendrait propriété de la Ummah selon l'avis de nombreux faqîh, tels que Ibn al-Barâj et Ibn Hamzah.

La vision de l'Islam en fonction de nouvelles données

Nous pouvons maintenant dépasser les résultats auxquels nous sommes parvenus jusqu'à présent et préciser la vision de l'Islam dans un cadre plus cohérent, à la lumière de certaines positions particulières vis-à-vis des textes.

Nous venons de voir que lorsqu'on considère la terre dans sa situation naturelle et d'une façon indépendante des considérations politiques, elle est considérée, d'un point de vue islamique, comme une propriété de l'État, car elle est naturellement soit morte, soit vivante, et dans les deux cas propriété de l'Imam (S).

De même, nous avons vu que la mise en valeur de la terre morte par un individu confère à celui-ci un droit privé en vertu duquel il aura la priorité sur autrui pour l'exploitation de cette terre, et ce tant qu'il la maintiendra vivante, et que l'utilisation par un individu d'une terre en bon état confère à son utilisateur un droit en vertu duquel il a priorité pour l'utiliser tant qu'il continue à la faire.

Maintenant, nous voulons savoir si des correctifs doivent être apportés à cette image législative, et quelles sont les limites de ces correctifs, et ce dans le cadre des points suivants :

1- La terre conquise, exploitable lors de la conquête

Il a été dit précédemment que cette terre est jugée propriété publique des Musulmans. Aussi avons-nous dit qu'elle entre dans le cadre de la propriété publique de la Ummah et non pas dans celui de la propriété de l'État. Mais on peut dire à ce propos que si nous considérons cette terre telle qu'elle était avant la conquête, nous remarquons qu'elle avait été une terre morte qu'un polythéiste a mise en valeur.

Dans ce cas, et à la lumière des données précitées, sa raqabah revient à l'Imam (ou l'État), alors que le

polythéiste ayant mis en valeur la terre –ou celui à qui elle avait été transmise par ce dernier– a le droit de l'entretenir en bon état. Les Récits rapportés des Saints Imams (S) en ce qui concerne la terre conquise et son appartenance aux Musulmans ne nous apprennent que cette règle : “ Tout droit ancien d'un polythéiste sur une terre, doit être transféré à la Ummah après la conquête, et devient un droit public. ”

Ils n'indiquent pas que le droit de l'Imam serait perdu par la conquête du fait que les Musulmans prennent les butins de leurs ennemis et non pas de leur Imam. C'est pourquoi la raqabah de la terre doit demeurer propriété de l'Imam, et le droit privé qu'elle renferme se transforme en un droit public de la Ummah.

2– La terre dont les habitants se sont convertis volontairement à l'Islam

Il a été dit précédemment que cette terre est la propriété privée de ses détenteurs. Mais on peut dire que les Récits cités pour définir le statut de cette terre tendaient à ordonner de la laisser à ses possesseurs, symétriquement à la pratique relative à la terre conquise par la force, dont les détenteurs sont dépouillés des droits qu'ils y avaient. Ainsi, le droit que l'on reconnaît à celui qui s'est converti volontairement à l'Islam est le même droit dont est dépouillé celui qui a été vaincu par la force.

Et ce droit, c'est le droit privé sans la propriété de la raqabah de la terre. En d'autres termes, la terre, avant la conversion volontaire de ses habitants, était une propriété de l'État –en vertu de l'argument des *“Butins”*[46], et ses habitants y avaient un droit privé, le droit de la mettre en valeur ; ce que fait l'Islam, c'est préserver leurs droits et leurs devoirs, et non pas leur accorder des droits qu'ils n'avaient pas.

Ils conserveront ainsi le droit de mettre en valeur la terre, alors que cette dernière demeurera propriété de l'État. C'est pourquoi nous remarquons que s'ils venaient à faillir à leur devoir, en omettant de maintenir la terre en bon état et en la négligeant, l'Imam devrait prendre l'initiative d'en prendre possession et de l'exploiter, car sa raqabah fait partie du cadre de la propriété de l'État.

3– La terre dont les habitants ont conclu un traité de réconciliation stipulant qu'ils conserveront leurs terres

Il s'agit ici en réalité d'un contrat en vertu duquel l'État transfère la propriété de cette terre aux *“réconciliés”*(*muçâlih*)[47], en contrepartie de concessions spécifiques qu'il obtient, comme le paiement d'un tribut par exemple. Il a été dit précédemment que les terres que l'État possède sont considérées comme biens privés de l'État, à propos desquels celui–ci peut prendre certaines initiatives, comme l'échange à titre de dédommagement mutuel, etc.

Mais ce contrat de réconciliation est un contrat politique par nature, et non pas un contrat d'échange. Il ne signifie pas vraiment la déchéance de la propriété de la *raqabah* de la terre par l'État ou le Prophète (Ç) et l'Imam, et son transfert aux *“réconciliés”*, mais seulement la mainlevée de leurs terres, lesquelles leur sont laissées en contrepartie de concessions précises. L'obligation de respecter les termes du

contrat contraint l'Imam à ne pas leur imposer un loyer en échange de leur utilisation de la terre, ce qui ne constitue pas un transfert de la propriété de la raqabah.

Car ce qui est visé par la "réconciliation emportant conservation de la terre", c'est la signification pratique de cette formule, et non pas sa signification législative. Car la signification pratique est tout ce qui intéresse les mécréants *"réconciliés"*. La *"réconciliation"* est similaire au contrat de *"thimmah"*[48] (protection), lequel est un contrat politique en vertu duquel l'État renonce à prélever la Zakât et le Khoms sur le *"protégé"* (*thimmî*) en contrepartie du paiement d'un tribut.

Il ne s'agit pas ici de l'exonération du polythéiste du paiement de la *Zakât*, mais de l'obligation faite à l'État de ne pas prélever cet impôt bien que celui-ci soit législativement établi. Ces précisions apportées, on peut dire que la terre est entièrement propriété de l'État ou de la Fonction que le Prophète (Ç) ou l'Imam représentent, et ce sans aucune exception.

Et c'est à la lumière de cette donnée que nous comprenons cette parole de l'Imam 'Alî (S), rapportée dans le Récit d'Abî Khâlid al-Kâbolî, citant Muhammad ibn 'Alî al-Bâqir (S) *: " Toute la terre est à nous. Celui, parmi les Musulmans, qui met en valeur une terre, qu'il la mette en état et acquitte entre les mains de l'Imam son kharâj... "*[49]

Ainsi, le principe dans la terre est que celle-ci est la propriété de l'État. Mais il y a, à côté de ce principe, le droit de la mise en valeur, lequel est un droit qui donne à celui qui l'accomplit une priorité sur autrui. L'individu, qu'il soit ou non Musulman, acquiert ce droit par l'exercice de la mise en valeur non prohibée par l'Imam. Et dès lors, ce droit ainsi acquis devient un droit privé.

Mais si cet individu était un polythéiste et que les Musulmans ont occupé sa terre par la force à la suite d'une guerre de Jihâd, ce droit privé devient un droit public appartenant à la Ummah tout entière.

Et puisque l'Imam n'a pas le droit d'enlever à la terre kharâjite son caractère *"kharâjite"*–par le don de la raqabah de la terre– on peut dire que ce droit public, même s'il ne coupe pas le lien de l'État avec la *raqabah* de la terre et sa possession de cette raqabah, transforme la terre de bien privé de l'État en bien public de l'État, que ce dernier doit exploiter au bénéfice des intérêts qui lui sont fixés, tout en le conservant.

C'est ce que confirme l'expression énonçant que *"la terre kharâjite est un bien de mainmorte"*. Aussi allons-nous utiliser le terme de propriété publique chaque fois qu'il s'agira d'un tel cas, et ce afin de la distinguer des cas de la pure propriété de l'État, cas dans lesquels la raqabah est propriété de l'État, sans l'existence d'un droit général de ce type.

Les matières premières dans la terre

Les matières premières contenues dans l'écorce terrestre, et les richesses naturelles qui y sont renfermées, viennent directement après la terre elle-même pour leur importance et le rôle vital qu'elles

jouent dans la vie productive et économique de l'homme. Car, en fait, tous les objets et bienfaits matériels dont jouit l'homme tirent leur origine en fin de compte de la terre et des matières et richesses minières dont elle regorge. C'est pourquoi la majeure partie des secteurs de l'industrie dépend essentiellement des industries d'extraction par lesquelles l'homme s'emploie à obtenir ces matières et minerais.

Les faqîh divisent habituellement les minerais en deux catégories : les minerais apparents et les minerais cachés.

Les minerais apparents sont les matières qui n'exigent pas davantage de travail pour laisser apparaître leur substance, par exemple le sel et le pétrole. Ainsi, si nous pénétrions dans les puits de pétrole, nous y trouverions ce minerai sous sa forme réelle et nous n'aurions besoin d'aucun effort pour le transformer en pétrole, bien qu'il faille déployer de grands efforts pour découvrir les gisements de pétrole et y forer des puits, et ensuite pour raffiner le pétrole.

Le minerai apparent, selon la norme jurisprudentielle, n'est pas ce que laisse entendre le sens apparent du terme, c'est-à-dire quelque chose qui se trouverait à la surface du sol et qui ne nécessiterait ni creusement, ni équipement pour y parvenir, mais tout minerai dont la nature minérale est apparente, peu importe si pour parvenir à ses gisements dans les profondeurs de la terre l'homme a besoin de creuser et de déployer de grands efforts, ou si on peut le découvrir facilement et sans effort à la surface du sol.

Quant aux minerais cachés, ils comprennent tout minerai nécessitant un travail et un développement pour mettre en évidence ses propriétés minérales, comme c'est le cas pour le fer et l'or. Car les mines de fer et d'or ne contiennent pas ces métaux tout faits et prêts à être exploités par l'homme dès qu'il parvient à leur gisement. Ces mines contiennent des matières minérales qui nécessitent de nombreux efforts et beaucoup de travail pour devenir du fer ou de l'or -au sens où l'entendent les marchands d'or et de fer.

Ainsi, le fait que le minerai soit apparent ou caché est lié, dans la terminologie jurisprudentielle, à la nature de la matière et au degré de son développement naturel, et non pas à l'endroit où elle se trouve, près de la surface du sol ou dans ses profondeurs.

Al-'Allâmah al-Hillî écrit dans *"al-Tath-kirah"*, pour éclairer cette expression que nous venons d'expliquer : " Par apparent, on entend la matière dont la substance apparaît sans l'aide d'un travail propre à cet effet ; et s'il y a travail et effort à faire, ce serait pour parvenir à la matière, laquelle ne nécessite pas pour elle-même une opération de mise en valeur [en évidence].

Les exemples en sont : le sel, le pétrole, le goudron, la poix, la momie, le soufre, les pierres de moulin, le barâm [*"pierre à casserole"*], le kohl, la hyacinthe, les carrières d'argile, etc. Quant aux minerais cachés, ils n'apparaissent [ne sont mis en évidence] qu'après avoir été travaillés et on n'y parvient qu'en ayant recours à un traitement et à un équipement. Les exemples en sont : l'or, le fer, l'argent, le cuivre, le plomb, etc. "

Les minerais apparents

En ce qui concerne les minerais apparents, tels que le sel et le pétrole, l'avis jurisprudentiel qui prévaut est qu'ils font partie des biens communs à tout le monde. L'Islam ne reconnaît en effet à personne, en ce qui les concerne, ni exclusivité, ni appropriation privée, car il les classe dans le cadre de la propriété publique et les soumet à ce principe. Il autorise les individus à obtenir seulement la part de ces richesses minérales dont ils ont besoin –sans ne se les réserver exclusivement ni s'approprier leurs sources naturelles.

Partant de là, seul l'État –ou l'Imam en sa qualité de Tuteur des gens qui possèdent ces richesses naturelles en propriété publique– a le droit de les exploiter, dans la mesure des possibilités offertes par les conditions matérielles de la production et de l'extraction, et à en mettre le produit au service des gens.

Quant aux projets privés dans lesquels des individus ont le monopole d'exploiter les minerais, ils sont strictement interdits. Si les auteurs de tels projets entreprennent le travail et le creusement pour découvrir ces minerais et y accéder dans les profondeurs de la terre, ils n'auront pas pour autant le droit de se les approprier et de les sortir du cadre de la propriété publique. Toutefois, chaque projet individuel est autorisé à obtenir la quantité dont l'individu a besoin de cette matière minérale.

Al–'Allâmah al–Hillî dit encore dans *"al–Tath–kirah"*[50], pour expliquer ce principe législatif relatif aux minerais apparents –dont il expose plusieurs exemples : *" Ces minerais, on ne peut les posséder à la suite d'une mise en valeur et d'une exploitation, même si l'on parvient à la couche métallifère* [*nayl*]*. "*

Par "*nayl*", il entend la couche du sol qui renferme le minerai, ce qui veut dire qu'il n'est pas permis à l'individu de posséder ces minerais même s'il creuse jusqu'à ce qu'il parvienne aux gisements de pétrole –par exemple– c'est–à–dire à la couche minérale enfouie dans les profondeurs du sol.

Il a dit également, dans "*Al–Qawâ'id"*, toujours en parlant des minerais apparents : "Les minerais sont de deux catégories : apparents et cachés. Les minerais apparents –lesquels ne nécessitent pas d'équipement (efforts et dépenses) pour y parvenir, comme le sel, le pétrole, le soufre, le goudron, la momie, le kohl, le "*barâm*" ["pierre à casserole"], la hyacinthe, sont le plus probablement un bien commun à tous les Musulmans, auquel cas ils ne peuvent pas être appropriés par la mise en valeur. Ils n'appartiennent pas en propre à celui qui les entoure d'une clôture.

Il n'est pas permis de les concéder, et ils ne sont pas propres à celui à qui ils seraient concédés. Si quelqu'un vous y précède, il n'est pas permis de l'en déranger [de l'écarter de ces minerais] avant qu'il n'en ait satisfait son besoin. Si deux personnes y sont en concurrence, on doit procéder par tirage au sort au cas où on ne peut pas satisfaire les deux concurrents à la fois. Il est possible de partager entre les deux et de donner la priorité à celui d'entre eux qui en a le plus besoin. "[51]

De nombreuses références jurisprudentielles, telles que "*Al–Mabsût", "Al–Muhath–thab", "al–Sarâ'ir al–*

Tahrîr", "al-Dorûs", "Al-Lam'ah", "al-Rawdhah", ont affirmé la soumission des minerais apparents au principe de la propriété publique et l'interdiction de les posséder en propriété privée.[52] Cette interdiction est confirmée dans *"Al-Mabsût"*, *"al-Sarâ'ir"*, *"al-Charâ'i'"*, *"Al-Irchâd",* "Al-Lam'ah", où il est dit notamment : *"Celui qui devance en prend seulement la quantité dont il a besoin."*[53]

Dans le "*Jâmi' al-Charâ'i'"* et "*al-Idhâh"*, il est dit que : "*Si l'individu voulait en prendre* [*du minerai*] *plus que son besoin, on le lui interdira."*[54] Al-'Allâmah al-Hillî a dit à ce propos, dans "*al-Tath-kirah"* : *"C'est l'avis de la plupart de nos faqîh, bien qu'ils n'aient pas précisé s'il s'agit du besoin d'un jour ou d'un an."*[55]

Il entend par là que les faqîh ont interdit que l'on prenne plus que ce dont on a besoin de ces minerais, sans déterminer cependant s'il s'agit du besoin d'une seule journée ou de toute une année. On remarque ici que la Charî'ah est on ne peut plus nette quant au soulignement de l'interdiction d'exploiter à titre individuel ces richesses naturelles.

Il est dit dans le texte même *de "Nihâyat al-Muhtâj ilâ Charh al-Minhâj"* que : *" Le minerai apparent est ce qui sort sans traitement, comme le pétrole et le soufre. Il ne peut pas être approprié et il ne peut y avoir d'exclusivité en ce qui le concerne, ni au moyen de clôture, ni par don. Si la quantité en diminue, on en donne en priorité au devancier la quantité dont il a besoin. S'il en demande plus, il est préférable de ne pas lui en donner. "*

Expliquant le statut des minerais apparents, *al-Châfi'î* écrit : "Les minerais sont de deux sortes : les minerais apparents, comme le sel dans les montagnes, que les gens fréquentent [vers lesquelles les gens se dirigent pour s'en approvisionner]. Cette catégorie de minerais, personne n'a le droit de les concéder, en aucun cas. Les gens y ont le même droit.
Le fleuve, l'eau de surface et les plantes qui se situent sur des terres non appropriables ont le même statut.

Lorsqu'al-Abyadh ibn Hammâl demanda au Prophète (Ç) de lui concéder le sel de Ma'rab, le Prophète le lui concéda, ou voulut le faire.

Mais lorsqu'on l'informa que "*ce sel est comme l'eau courante ininterrompue"*, le Prophète dit alors : *" Dans ce cas, non ! "* Et il a dit : *" Toute source apparente, comme le pétrole, le goudron, le soufre, la momie, les pierres apparentes, a le même statut. Car c'est comme l'eau et l'herbe : tout le monde y a le même droit."*[56]

Al-Mâwerdî, parlant des minerais apparents, écrit dans "*Al-Ahkâm al-Sultâniyyah*" : " Quant aux minerais apparents, ce sont ceux dont la substance dont ils sont porteurs est évidente, comme les minerais de kohl, de sel, de goudron, de pétrole. Ils sont comme l'eau qu'il est interdit de concéder, car les gens y ont le même droit : en prend celui qui y parvient. Si ces minerais apparents venaient à être concédés, leur concession serait nulle et sans fondement.

Celui qui en aurait la concession y aurait exactement le même droit que tout autre. Tous ceux qui y

parviennent y partagent le même droit. Si le concessionnaire les en empêche, il aura commis une transgression par cette interdiction. ”[57] Les minerais apparents sont donc, à la lumière des textes précités, soumis au principe de la propriété publique.

Ici, la propriété publique diffère de la propriété publique dans les terres de conquête en bon état dont nous avons parlé précédemment. Car la propriété publique sur ces terres résultait d'une action politique que la Ummah avait accomplie, à savoir la conquête. Ne pouvant pas être conquises à nouveau, elles sont la propriété publique de la Ummah.

Quant aux minerais, tous les gens y ont le même droit selon de nombreuses références jurisprudentielles, lesquelles emploient le terme *"gens"* au lieu de *“Musulmans”*, comme on le voit dans ‘*“Al-Mabsût”*, ‘*“Al-Muhath-thab”*, ‘*“Al-Wasîlah”*, ‘*“al-Sarâ'ir”, “Al-Om”*. Selon les auteurs de ces ouvrages, il n'existe aucune preuve de l'appartenance exclusive de ces minerais aux Musulmans. Aussi sont-ils la propriété publique des Musulmans et de ceux qui vivent sous leur protection.

Les minerais cachés

Quant aux minerais cachés, comme nous l'avons vu, ils consistent -selon la norme jurisprudentielle- en tout minerai qui n'acquiert sa forme définitive que grâce à un travail, comme c'est le cas pour l'or, qui ne devient vraiment ‘*“or”* qu'à la suite d'une préparation. Mais cette sorte de minerai se divise à son tour en deux catégories, car il peut se trouver parfois près de la surface de la terre, et parfois à une profondeur telle que l'on ne peut l'atteindre sans creuser, et au prix d'un pénible effort.

Les minerais cachés proches de la surface de la terre

Les minerais enfouis près de la surface de la terre sont assimilés aux minerais apparents, dont nous venons d'exposer le statut.

Al-'Allâmah al-Hillî écrit à ce propos dans ‘*al-Tath-kirah*” : *“ Les minerais cachés sont soit apparents, c'est-à-dire proches de la surface de la terre ou à portée de la main, soit non. S'ils sont apparents* [*proches de la surface*] *ils ne peuvent pas eux non plus, être appropriés par suite de la mise en valeur, et ils ont donc le même statut, sur ce point, que les minerais apparents,* [*statut*] *que nous avons déjà précisé. ”*[58]

Ibn Qudâmah dit la même chose : *“ Les minerais apparents auxquels on parvient sans dépenses et que les gens ont l'habitude d'utiliser ne peuvent pas être appropriés par la mise en valeur, et il n'est pas permis d'en concéder l'exploitation à une personne en particulier, ni de se les réserver à l'exclusion des autres Musulmans... Quant aux minerais cachés auxquels on ne parvient que grâce au travail et à des dépenses, tels que l'or, l'argent, le fer, le cuivre, le plomb, les cristaux, la turquoise, ils ne peuvent non plus être appropriés par suite de mise en valeur s'ils sont apparents. ”*[59]

L'Islam n'autorise donc pas l'appropriation à titre privé de minerais proches de la surface de la terre,

alors qu'ils se trouvent sur place. Il autorise seulement l'individu à en posséder la quantité qu'il prend et acquiert, et encore à condition que cette quantité ne dépasse pas une limite raisonnable et ne devienne pas d'une importance telle que sa prise et son acquisition par l'individu constituent une cause de dommage social et de privation pour autrui, comme le note al-faqîh al-Isfahânî dans *"Al-Wasîlah"*.

En fait, nous ne possédons pas de texte authentique dans la Charî'ah indiquant que l'acquisition constitue -toujours et en toutes circonstances- une raison de l'appropriation des richesses minérales acquises, quelles que soient l'importance de ces richesses et les conséquences de leur possession vis-à-vis d'autrui. La seule chose que nous sachions à ce sujet, c'est que les gens avaient l'habitude, à l'époque de la Législation, de satisfaire leurs besoins de matières premières se trouvant à la surface de la terre ou tout près en en acquérant une quantité suffisante pour couvrir ces besoins.

Évidemment, en raison du peu de moyens d'extraction et de production dont disposaient les gens, cette quantité était minime. Cette habitude que la Charî'ah avait autorisée à l'époque ne saurait constituer une preuve de l'autorisation qui serait donnée par la Charî'ah aux individus de posséder les quantités qu'ils pourraient en acquérir, même si cette acquisition diffère en quantité (c'est-à-dire la quantité de minerai acquis) et dans son mode (c'est-à-dire les conséquences pour autrui de l'acquisition) de celle à laquelle les gens étaient habitués à l'époque de la Législation.

Il convient de remarquer que, jusqu'à présent, les faqîh n'ont pas autorisé la possession à titre privé de la raqabah des minerais apparents -au sens jurisprudentiel du terme- et des minerais cachés proches de la surface de la terre. Ils ont seulement autorisé les individus à en prélever la quantité raisonnable dont ils ont besoin. De cette façon, on a laissé l'exploitation de ces richesses naturelles se faire sur une échelle très large plutôt que la laisser au monopole de projets individuels privés.

Les minerais cachés enfouis

Quant aux minerais cachés enfouis dans les profondeurs de la terre, ils nécessitent deux sortes d'efforts :

1- les efforts de recherche et de creusement, en vue de parvenir à leurs gisements dans les profondeurs de la terre ;

2- les efforts dépensés sur la matière elle-même, en vue de la développer et de mettre en évidence ses caractéristiques propres, comme dans le cas de l'or, du fer, etc.

Appelons cette catégorie de minerais les *"minerais cachés enfouis"*. Ces minerais cachés enfouis font l'objet de plusieurs théories dans la Jurisprudence islamique. Il y a des faqîh, tels qu'al-Kulaynî, al-Qommî, al-Mufîd, al-Daylamî, al-Qâdhî, etc. qui les considèrent comme étant propriété de l'État ou de l'Imam -en tant que Fonction et non pas de personne-, estimant que ces minerais font partie des Anfâl (butins), lesquels sont la propriété de l'État.

D'autres pensent qu'ils sont des biens communs publics que l'ensemble des gens possèdent en propriété indivise publique ; c'est le cas de l'imam al-Châfi'î et de nombreux uléma Hanbalite. Al-Mâwerdî, le faqîh châfi'îte, souligne cette dernière opinion sur cette question :

*" Quant aux minerais cachés enfouis, ce sont ceux dont la substance dort dans un endroit auquel on ne peut parvenir qu'à la suite d'un travail ; c'est le cas des minerais tels que l'or, l'argent, le cuivre, le fer. Ces minerais, et d'autres semblables, sont des minerais cachés et ce, que la part qui en est prélevée ait besoin de fonte et de moulage et d'épuration, ou non. En ce qui concerne l'autorisation de les concéder, il y a deux avis : l'un affirme que cela n'est pas autorisé, tout comme pour les minerais apparents, tout le monde y a le même droit. "*60

De même, il ressort du texte du *faqîh hanbalite* Ibn Qudâmah que les minerais cachés enfouis font eux aussi partie des biens communs publics, selon ce qui ressort apparemment dans les Écoles juridico-religieuses hanbalite et châfi'îte, et qu'il n'y a pas de différence, sur ce plan, entre ces minerais et les minerais apparents ou les minerais cachés non enfouis (proches de la surface du sol).61

Il n'est effectivement pas important, dans le cadre de l'opération de découverte de la Doctrine économique que nous menons ici, d'étudier la forme juridique de la propriété de ces minerais et de savoir s'il s'agit d'une propriété publique, d'une propriété d'État ou de toute autre forme de propriété ; car tant qu'il est évident que ces minerais ont, dans leur forme naturelle, un caractère social général, et qu'ils ne sont pas le domaine particulier d'un individu à l'exclusion d'un autre, l'étude du type de propriété demeure une recherche purement formelle qui n'est en fait pas liée à nos objectifs.

Ce qu'il est important de rechercher, en revanche, c'est de savoir si l'Islam autorise que le minerai d'or ou d'argent, par exemple, sorte du domaine des richesses publiques, et s'il accorde à l'individu qui creuse le sol et découvre une certaine matière la propriété du minerai qu'il a découvert. Nous avons vu que, en ce qui concerne les minerais apparents et les minerais cachés proches de la surface du sol, la Charî'ah – selon l'avis de l'ensemble des faqîh– n'autorise pas leur passage dans le domaine de la propriété privée.

Mais elle autorise chaque individu à prélever de ces minerais la quantité nécessaire à la satisfaction de ses besoins sans nuire à autrui. Il faut donc maintenant connaître également la position de la Charî'ah en ce qui concerne les minerais enfouis, et savoir dans quelle mesure elle concorde avec –ou diffère de– sa position vis-à-vis des autres minerais.

La question qui se pose est donc tout d'abord de savoir si l'individu peut posséder, en propriété privée, des mines d'or ou d'argent, par leur découverte et leur creusement.

Nombre de faqîh répondent par l'affirmative à cette question, car ils estiment que le minerai est approprié par sa découverte à travers les opérations de creusement. Ils étayent leur avis en arguant que la découverte du minerai par le creusement est une sorte de mise en valeur, que les ressources naturelles sont appropriées par la mise en valeur, que cette opération constitue un mode d'acquisition, et

que l'acquisition est considérée comme un fondement de l'appropriation des différentes richesses naturelles.

Quant à nous, lorsque nous étudions cet avis du point de vue doctrinal, nous ne devons pas le séparer des réserves dont il était entouré, ni des limites que les tenants dudit avis ont imposées à l'appropriation du minerai par celui qui le découvre. Ainsi, la propriété du minerai que le découvreur acquiert –selon cet avis– ne s'étend pas aux profondeurs de la terre, aux veines et aux gisements de la matière minérale. Elle comprend seulement la matière que le creusement a permis de découvrir.

De même, elle ne s'étend pas horizontalement au–delà des limites de l'excavation creusée par le découvreur, sauf dans la mesure où l'extraction de la matière contenue dans cette excavation l'exige. C'est ce que l'on appelle dans le langage juridique "*harîm al–ma'dan*" (l'interdit, ou le droit réservé, du minerai).

Il est évident que ces dimensions de la propriété sont très limitées et étroites, et qu'elles permettent à tout autre individu d'effectuer une opération similaire de creusement en un autre point du gisement du même minerai, même s'il puise en réalité dans le même filon que le premier découvreur, lequel n'a pas la propriété du gisement ou du filon.

Cette limitation à la possession du minerai caché enfoui est évidente dans plusieurs textes des tenants de la thèse de l'appropriation de ce type de minerai.

Ainsi, al–'Allâmah al–Hillî écrit–il, dans "*Al–Qawâ'id*" : " *Et s'il creuse jusqu'à ce qu'il découvre le minerai, il n'a pas le droit d'empêcher un autre de creuser en un autre point. Si cet autre parvient au filon, le premier exploitant n'a pas le droit de l'en empêcher, car il ne possède pas l'endroit qu'il a creusé, ni son filon* [*harîm*]. "[62]

Et, définissant le cadre de la propriété, il écrit dans "*al–Tath–kirah*" :
"Si le creusement s'élargit et que la couche contenant le minerai ne se trouve qu'au milieu ou à certaines extrémités, la propriété ne se limitera pas à l'endroit où se trouve cette couche, mais elle comprendra également ses environs nécessaires à sa zone d'exclusivité, c'est–à–dire la superficie nécessaire pour le stationnement des ouvriers et des montures. Si quelqu'un creuse, il n'a pas le droit d'empêcher un autre de creuser en un autre point, même s'il atteint le filon, et ceci que nous considérions que le minerai est approprié par le creusement ou non, car si celui qui creuse s'approprie quelque chose, c'est l'endroit qu'il a creusé seulement. Quant au filon qui se trouve dans le sol, il ne le possède pas. "

Ainsi, ces textes délimitent la propriété à l'excavation et à ses environs immédiats dont les limites sont fixées au point où il devient possible d'extraire le minerai de l'excavation. Ils ne reconnaissent pas la propriété du prolongement vertical et horizontal de ces limites.

Si nous ajoutons à ces restrictions émises par ceux des *faqîh* qui sont partisans de la thèse de "*l'appropriabilité*" du minerai, le principe de l'illégalité de la suspension –qui interdit aux individus

pratiquant le creusement et la recherche de geler et suspendre l'utilisation, ou l'enlèvement, du minerai, et qui décide qu'il faut les en déposséder s'ils l'abandonnent et suspendent son utilisation– si nous réunissons toutes ces restrictions, nous remarquerons que la thèse de *"l'appropriabilité"* du minerai –qui autorise l'individu à s'approprier le minerai dans ces limites– fait apparaître avec force la négation de l'appropriation à titre privé des mines, comme résultat décisif et comme point d'éclaircissement qu'elle apporte à la recherche théorique dans l'économie islamique.

Car, en raison de ces restrictions, l'individu n'est autorisé à posséder que la seule matière minérale située dans les limites de son excavation, et il est menacé dès le début des travaux d'être dépossédé du minerai s'il clôture la mine, interrompt le travail, ou gèle la richesse minérale.

Cette forme de propriété diffère très nettement de la propriété des sites naturels dans la doctrine capitaliste, car elle n'est pas très différente d'un mode, parmi d'autres, de répartition du travail entre les gens, et elle ne peut ni conduire à la constitution de projets individuels monopolistiques, tels que ceux qui prévalent dans la société capitaliste, ni devenir un instrument de domination des sites naturels et de monopole des mines et des richesses qu'elles renferment.

À l'opposé de la thèse de *"l'appropriabilité"*, il y a un autre courant jurisprudentiel qui nie la possibilité pour l'individu de s'approprier le minerai dans les limites reconnues par les faqîh qui soutiennent la thèse de *"l'appropriabilité"*.

Dans le texte de *"Nihâyat al-Muhtâj ilâ Charh al-Minhâj"*, on lit : *" Le minerai caché, c'est-à-dire celui qui n'apparaît qu'à la suite d'un traitement, comme l'or, l'argent, le fer, le cuivre, ne peut être vraisemblablement approprié par le creusement et le travail. "* 63

De même, il est dit dans *"Al-Mughnî"* du faqîh hanbalite Ibn Qudâmah, en ce qui concerne les minerais : *" S'ils ne sont pas apparents, et qu'un homme creuse le sol et les fait apparaître, ils ne seront pas appropriés pour autant* [*par ce travail*]*, selon ce qui ressort apparemment de la doctrine* [*hanbalite*] *et l'apparence de la doctrine châfi'îte."* 64

Ce courant jurisprudentiel puise les justifications de sa négation de l'appropriation dans la discussion des arguments de *"l'appropriabilité"* et des documents de ceux qui la soutiennent. Il n'est pas d'accord avec l'affirmation de ceux-ci, selon laquelle le découvreur du minerai en est le propriétaire sur le fondement de la mise en valeur par lui dudit minerai du fait de sa découverte, ou sur la base de son acquisition et de son contrôle du minerai.

Car, selon ce courant, la Charî'ah ne reconnaît explicitement le droit privé consécutif à la mise en valeur que dans le cas de la terre, et ceci conformément au texte législatif stipulant que *"celui qui met en valeur une terre la possède"*. Or, le minerai n'est pas une terre, pour qu'il puisse être concerné par ce texte.

La preuve en est que lorsque les faqîh ont discuté des statuts des terres de conquête mises en valeur,

et dit *“qu'elles sont la propriété publique des Musulmans”*, ils n'ont pas inclus dans cette propriété les minerais que ces terres renferment, reconnaissant ainsi que le minerai n'est pas une terre. Il en va de même en ce qui concerne l'acquisition, puisqu'il n'y a pas, dans la Charî'ah, de preuve qui en ferait un fondement de l'appropriation des ressources naturelles.

Selon ce courant jurisprudentiel donc, l'individu ne peut rien posséder de la mine tant que le minerai se trouve dans son site naturel. Il ne peut posséder, à titre privé, que le minerai qu'il a extrait. Ce qui ne signifie pas que sa relation avec la mine ne diffère pas, du point de vue juridique, de la relation de tout autre individu avec ladite mine.

Au contraire, bien qu'il ne possède pas le minerai, il est considéré d'un point de vue juridique comme ayant priorité sur autrui pour utiliser ce minerai et y exercer son travail par le moyen de l'excavation qu'il a creusée pour le découvrir, car c'est lui qui a créé l'occasion de l'utilisation de ce minerai grâce à son travail de creusement où il a déployé des efforts, et par lequel il est parvenu au minerai dans les profondeurs de la terre.

Dès lors, il a le droit d'empêcher autrui d'exploiter cette excavation, dans les limites où une telle exploitation constituerait une concurrence, et nul n'a le droit d'utiliser cette excavation pour obtenir du minerai de façon à en concurrencer l'ayant droit prioritaire.

À la lumière des textes jurisprudentiels et des théories se rapportant aux mines que nous avons vus jusqu'à présent, nous pouvons conclure que les mines –selon l'avis jurisprudentiel dominant– font partie des biens communs publics.

Elles sont donc soumises au principe de la propriété publique, et l'individu n'est pas autorisé à en posséder les filons et gisements enfouis dans le sol.

Quant à la possession, par l'individu, du minerai lui–même à l'intérieur de la terre et dans les limites horizontales et verticales de l'excavation, elle fait l'objet de désaccord entre un avis jurisprudentiel dominant et un autre courant jurisprudentiel.

Selon l'avis dominant, l'individu obtient le droit de posséder le minerai dans les limites précitées, s'il s'agit de minerai caché enfoui. Selon le courant jurisprudentiel opposé, l'individu n'obtient le droit de posséder que le minerai qu'il extrait, et on lui reconnaît un droit de priorité sur quiconque pour bénéficier du minerai et utiliser son excavation à cet effet.

Les minerais sont–ils appropriés avec la terre ?

Par minerai, nous entendions jusqu'à présent les mines situées sur une terre libre n'appartenant à aucun individu en particulier. Notre recherche dans ce domaine a abouti à la conclusion que nous venons d'énoncer (voir à la fin du chapitre précédent). Il faut savoir maintenant si cette conclusion concerne aussi les mines situées dans une terre appartenant à un individu en particulier, ou si ces mines

deviennent propriété de cet individu du seul fait qu'elles se trouvent sur son terrain.

En réalité, nous ne voyons pas d'inconvénient à l'application à ces mines de la conclusion à laquelle a abouti notre recherche, s'il n'y a pas un accord unanime sur le plan religieux, car leur présence dans la terre d'un particulier n'est pas une raison suffisante, sur le plan juridique, pour leur appropriation par celui-ci.

En effet, nous avons appris dans un précédent chapitre que l'appartenance de la terre à un individu ne peut résulter que de l'une des deux raisons suivantes : la mise en valeur, ou l'entrée de la terre dans le Dâr-ul-Islam à la suite de la conversion volontaire à l'Islam de ses habitants, puisque la conversion à l'Islam d'une personne, sur sa terre, la rend propriétaire de celle-ci. Or l'effet de chacune de ces deux raisons ne s'étend pas aux mines qui existent dans les profondeurs de la terre, mais concerne seulement la terre elle-même, conformément à la preuve légale relative à chacune d'elles.

La preuve légale de la mise en valeur est le texte législatif stipulant que *"celui qui met en valeur une terre, celle-ci sera à lui, il y aura la priorité et devra en payer le tasq."* Il est évident que ce texte accorde à l'exploitant un droit sur la terre qu'il a mise en valeur, et non pas sur les richesses naturelles qu'elle renferme et qui sont enfouies dans ses profondeurs.

Quant à la preuve légale de la possession par un individu de la terre sur laquelle il s'est converti volontairement à l'Islam, elle réside en ce que l'Islam protège le sang et le bien et, par conséquent, celui qui se convertit à l'Islam, on protège son sang, et les biens qu'il possédait avant sa conversion sont saufs.

Ce principe est appliqué à la terre elle-même et non pas aux mines qu'elle peut renfermer, car la personne qui s'est convertie à l'Islam ne possédait pas ces mines et il n'y a donc pas de raison qu'on les lui préserve. En d'autres termes, le principe de la protection du sang et du bien en Islam n'institue pas une nouvelle propriété, mais conserve à la personne, en raison de sa conversion à l'Islam, les biens qu'elle possédait antérieurement.

Or les mines ne font pas partie de ces biens, et n'ont donc pas à être appropriées par suite de la conversion. Sa conversion conserve à l'individu seulement la terre qui lui appartenait antérieurement, et il en demeure propriétaire après l'entrée en Islam, il n'en est pas dépossédé.
Il n'existe pas, dans la Charî'ah, de texte stipulant que la propriété de la terre s'étend à toutes les richesses qu'elle renferme.

Ainsi, nous savons maintenant qu'il est possible juridiquement -s'il n'y a pas de consensus unanime de nature religieuse- d'affirmer que les mines se trouvant dans des terres appartenant à quelqu'un, ou particulières, ne sont pas la propriété des possesseurs de ces terres, bien que l'on doive lors de leur exploitation tenir compte des droits de ceux-ci sur leurs terres, car la mise en valeur et l'extraction du minerai de ces mines dépend de la possibilité de disposer de la terre.

Il paraît que l'imam Mâlik a décrété que le minerai découvert dans une terre possédée par un individu ne dépend pas de la terre, mais appartient à l'Imam. En effet, on peut lire, dans "*Mawâhib al-Jalîl*" : " Ibn Bachîr a dit : *"S'il* [*le minerai*] *se trouve dans une terre possédée par une personne donnée, il est soumis à trois avis : le premier, il* [*le minerai*] *est à l'Imam ; le deuxième, au propriétaire de la terre ; le troisième, s'il s'agit d'or ou d'argent, il appartient à l'Imam, et s'il s'agit d'autres joyaux, il appartient au propriétaire de la terre."*

Et al-Lakmî a dit : *"Lorsqu'il y eut divergence de vues sur les minerais d'or, d'argent, de fer, de cuivre, de plomb, découverts dans la propriété d'un homme, Mâlik a dit : C'est l'Imam qui en décide. Il l'accorde à qui il estime bon de l'accorder."* 65

La féodalité (al-iqtâ') en Islam

Il y a, dans la terminologie de la Charî'ah islamique concernant les terres et les minerais, le terme *"iqtâ'".*

Ainsi, nous pouvons remarquer fréquemment dans le vocabulaire des faqîh cette expression : " L'Imam doit accorder (concéder)66 en fief cette terre ou ce minerai ", malgré leurs divergences sur les limites de la concession en fief que l'Imam peut accorder.

Le terme *"iqtâ'"* (féodal) est inséparablement lié, dans l'histoire du Moyen Âge, notamment dans l'histoire de l'Europe, à des conceptions et des régimes déterminés, au point qu'il évoque dans l'esprit des gens, lorsqu'on l'entend prononcer, tous ces régimes et conceptions qui déterminaient les rapports du cultivateur et du propriétaire, et régissaient leurs droits aux époques où le régime féodal dominait en Europe et dans différentes régions du monde.

En réalité, cette évocation et ce réflexe conditionné étant le produit linguistique de civilisations et de doctrines sociales que l'Islam n'a ni vécues ni connues, peu importe si certains Musulmans les ont connues ou non dans certaines parties de la Nation islamique, lorsqu'ils ont perdu leur spécificité et leurs règles en fusionnant dans les courants du monde athée, et il n'est pas logique de charger le vocabulaire islamique de ce produit qui lui est étranger.

Certes, nous ne voulons pas (et cela ne nous importe pas) parler ici des sédiments historiques du terme, et l'héritage qu'il porte de certaines époques de l'histoire islamique, car il ne s'agit pas ici de comparer entre deux significations de ce mot.

Mieux, nous ne voyons absolument aucune justification à une telle comparaison entre le concept de féodalité en Islam et le concept européen qui est reflété par les régimes féodaux, étant donné l'absence de lien aussi bien théorique qu'historique entre les deux.

Ce que nous cherchons, à travers cette étude, c'est à expliquer ce mot du point de vue de la Jurisprudence islamique, afin de déterminer l'image intégrale des statuts de la Charî'ah relatifs à la distribution, qui se cristallisent à travers l'opération de découverte à laquelle nous procédons dans le

présent ouvrage.

Ainsi, la féodalité, comme la définissent al-Chaykh al-Tûsî dans "*Al-Mabsût*", Ibn Qudâmah dans "*Al-Mughnî*", al-Mâwerdî dans son "*Ahkâm",* et al-'Allâmah al-Hillî, est en réalité *"l'octroi par l'Imam à une personne du droit d'exercer un travail dans une source de richesse naturelle dans laquelle le travail constitue une cause d'appropriation ou d'acquisition d'un droit."*[67]

Pour comprendre cette définition, nous devons savoir que, pour toutes les sources de la richesse naturelle brute[68], il n'est pas permis, en Islam, à l'individu d'effectuer un travail et une mise en valeur, sans l'autorisation particulière ou générale de l'Imam ou de l'État, comme nous le verrons dans un prochain chapitre lorsque nous étudierons le principe de l'intervention de l'État, en vertu duquel principe celui-ci a le droit de contrôler la production et de veiller à la répartition saine du travail et des occasions de travail.

Donc, partant de ce principe, il est naturel que l'Imam exploite ces sources soit directement, soit par la création de projets collectifs, soit en donnant aux individus l'occasion de les exploiter, selon les conditions objectives et les possibilités de production de la société d'une part, et selon les exigences de la justice sociale du point de vue islamique d'autre part.

Ainsi, en ce qui concerne le minerai brut, comme l'or par exemple, l'Imam pourrait estimer qu'il est préférable que l'État se charge de son extraction et de la mise à la disposition des gens de ce qui aurait été extrait. De même, l'Imam pourrait considérer que cette solution n'est pas possible sur le plan pratique, en raison de l'absence initiale des moyens matériels de production nécessaires à l'extraction de grandes quantités par l'État, et choisir en conséquence l'autre mode de production, en autorisant des individus ou des groupes à mettre en valeur une mine d'or et à en extraire la richesse, et ce en raison des faibles quantités d'or qu'on peut en tirer.

Ainsi, l'Imam décide du mode d'exploitation des ressources naturelles brutes et de la politique générale de la production à la lumière de la réalité objective et des idéaux islamiques de Justice. Nous pouvons ainsi comprendre, à la lumière de ce qui précède, le rôle de la *"féodalité"* (la concession) et son sens jurisprudentiel : c'est l'un des modes d'exploitation des matières premières, que l'Imam adopte lorsqu'il estime que l'autorisation donnée à des individus d'exploiter ces richesses est le meilleur moyen d'en profiter dans des circonstances déterminées.

La concession d'une mine, donnée par l'Imam à une personne, signifie l'autorisation de la mettre en valeur et d'en extraire le minerai.

C'est pourquoi il n'est pas permis à l'Imam de donner à un individu une concession qui dépasserait ses capacités et qu'il ne pourrait pas exploiter, comme l'affirme al-'Allâmah al-Hillî dans le texte *"d'al-Tahrîr"* et *"d'Al-Tath-kirah"*[69], ainsi que certains *faqîh* châfi'îtes et hanbalites[70] ; car la *"concession"* islamique est l'autorisation donnée à un individu d'exploiter la richesse concédée et d'y travailler. Si le concessionnaire s'avère incapable d'effectuer ce travail, la concession aura été illégale.

Cette restriction à la concession reflète clairement sa nature, laquelle se veut un des modes de division du travail et d'exploitation de la nature. L'Islam ne considère pas la concession comme une cause de l'appropriation par le concessionnaire de la source de richesses naturelles que l'Imam lui accorde, car autrement ce serait un détournement de sa fonction de mode d'exploitation et de division des forces de travail.

Il a donné au concessionnaire un droit d'exploitation de la source de richesses naturelles, lequel droit signifie que c'est à lui de travailler dans cette source et que nul autre n'a le droit de la lui prendre et d'y travailler à sa place, comme l'ont affirmé al–'Allâmah al–Hillî dans ‘‘Al–Qawâ'id’’ : *“ La concession produit l'exclusivité”*[71]*, et al–Chaykh al–Tûsî dans "Al–Mabsût" : “ Si le sultan concède une parcelle de mawât à l'un de ses sujets, celui–ci y aura sans conteste la priorité sur autrui du fait de la concession par le sultan. ”*[72]

Parlant de la concession du minerai, faite par l'Imam, et soulignant que c'est celui–ci qui en a le contrôle et qui décide quelle est la meilleure façon de le gérer –exploitation par l'État ou concession– al–Hattâb écrit, dans *“Mawâhib al–Jalîl”* : *“ Lorsqu'il le concède, il le fait en vue de son utilisation et non pas de sa possession, car celui qui en a la concession n'a pas le*
droit de le vendre ; et on ne peut pas l'hériter de celui qui en avait la concession, car ce qui n'est pas appropriable n'est pas transmissible par héritage, bien qu'il existe un avis selon lequel le filon peut être transmis par héritage. ” [73]

Par conséquent, la concession n'est pas une opération d'appropriation, mais un droit que l'Imam octroie à un individu sur une source de richesses naturelles à l'état brut, droit en vertu duquel cet individu aura priorité sur quiconque pour exploiter la parcelle de terre concédée, ou le minerai, suivant ses capacités et possibilités.

Il est évident que l'octroi de ce droit est nécessaire tant que la concession, comme nous l'avons vu, est un des modes de répartition des énergies et forces de travail sur les sources de richesses naturelles en vue de les exploiter, car la concession ne peut jouer ce rôle et répartir les forces de travail sur les ressources naturelles, selon un plan général, que si tout individu a le droit d'exploiter ce qui lui a été concédé de ces ressources, droit en vertu duquel il aura priorité sur autrui pour le mettre en valeur et y travailler.

La raison de ce droit est de garantir la maîtrise de la répartition et de faire réussir la concession en tant que mode d'exploitation des ressources naturelles et de leur répartition entre les forces de travail sur la base de la compétence. Ainsi, nous remarquons que depuis que l'individu a obtenu de l'Imam la concession d'une terre ou d'un gisement de minerai jusqu'à ce qu'il exerce le travail.

C'est–à–dire pendant la période des préparatifs et de la mise en oeuvre des conditions préalables, qui va de la date de l'octroi de la concession à celle du commencement effectif du travail d'exploitation, il n'a d'autre droit que celui de travailler sur cette parcelle limitée de terre ou cette partie déterminée de la

mine, droit qui lui permet la mise en valeur et l'exploitation et qui interdit à quiconque de l'y concurrencer, afin que le mode d'exploitation des ressources naturelles et de répartition des forces de travail selon les compétences ne soit pas perturbé.

Cette période, qui va de l'octroi de la concession jusqu'au commencement du travail ne doit pas se prolonger de manière excessive, car concession ne signifie pas appropriation de la terre ou du minerai par l'individu, mais répartition de l'intégralité du travail aux ressources naturelles sur la base de la compétence.

Aussi le concessionnaire n'a-t-il pas le droit d'ajourner sans raison valable le début du travail, car négliger de commencer le travail compromettrait le succès de la concession, en tant qu'exploitation des ressources sur la base de la répartition du travail, au même titre que la concurrence d'un tiers, au détriment du concessionnaire dans son travail après qu'il a été désigné par l'État pour exploiter cette parcelle déterminée qui lui a été concédée, aurait empêché elle aussi la concession de remplir son rôle islamique.

C'est pour cela que le Chaykh al-Tûsî écrit, dans *"Al-Mabsût"*, à propos du concessionnaire : S'il retarde la mise en valeur, le sultan lui dira : *"Ou bien tu la mets en valeur* [la concession]*, ou bien tu la laisses à un autre pour qu'il assure cette mise en valeur"*. Si le concessionnaire invoque une raison valable et demande un délai, le sultan ajourne l'échéance, et s'il n'avait pas de raison valable et que le sultan le somme de choisir entre les deux termes de l'alternative, et s'il ne s'y soumet pas, alors le sultan lui retire la concession.

De même, il est écrit dans "*Miftâh al-Karâmah"* : *" S'il* [*le concessionnaire*] *invoque le prétexte de difficultés financières et demande un délai jusqu'à ce qu'il dispose d'une aisance dans ce domaine, sa demande sera rejetée car, les délais n'ayant pas été déterminés, le retard risquerait de se prolonger de manière excessive et de conduire à l'inexploitation. "*[74]

L'Imam al-Châfi'î a dit : *" Lorsqu'une personne bénéficie d'une concession sur une terre, ou qu'elle la clôture, sans la mettre en valeur, je pense que le sultan doit la sommer d'effectuer cette mise en valeur sous peine de la remplacer par une autre personne qui procédera à la mise en valeur. Si le concessionnaire défaillant demande un délai, j'estime qu'on doit le lui accorder. "*[75]

Selon un récit rapporté par al-Harath ibn Bilâl ibn al-Harath, le Prophète (Ç) avait concédé à Bilâl ibn al-Harath al-'Aqîq[76]. Lorsque 'Omar ibn al-Khattâb accéda au califat, il dit à Bilâl ibn al-Harath : *"Il ne t'a pas accordé cette concession pour que tu te l'appropries à l'exclusion des gens."*[77]

Tels sont tout le rôle, et tout l'effet, de la concession pendant la période allant de son octroi au commencement du travail, période pendant laquelle la concession produit son effet sur le plan juridique, et cet effet ne va pas, comme nous l'avons vu, au-delà d'un droit de travail qui fait de la concession un moyen auquel l'État recourt dans certaines circonstances pour exploiter les ressources naturelles et répartir les forces de travail entre ces ressources en fonction des compétences.

Mais après que l'individu a commencé d'entreprendre le travail sur la terre ou le minerai, la concession cesse d'avoir des effets sur le plan juridique où elle est remplacée par le travail : à partir de ce moment, en effet, les droits de l'individu sur la terre ou le minerai sont déterminés par la nature du travail, selon les modalités de détail que nous avons déjà étudiées. Cette nature véritable de la concession, montrant qu'il s'agit d'un mode islamique de division du travail, est prouvée – outre ce qui précède– par les restrictions que la Charî'ah a mises à la concession.

En effet, la Charî'ah l'a limitée aux ressources naturelles sur lesquelles le travail est censé octroyer au travailleur un droit ou une sorte d'exclusivité, à savoir les mawât, dans la norme jurisprudentielle. Ainsi, il n'est pas permis de concéder les sites naturels sur lesquels aucun droit ni exclusivité ne découle du travail (comme l'a noté al–Chaykh al–Tûsî dans *"Al–Mabsût"*) et qui sont représentés par de larges emplacements sur les routes.

L'interdiction de donner en concession cette sorte de sites, et la limitation de la concession aux seuls mawât, montrent clairement la vérité que nous avons soulignée et prouvent que la fonction de la concession, sur le plan juridique, n'est autre que l'octroi d'un droit d'exercer un travail sur une source de richesses naturelles déterminée pour une raison précise, la concession étant considérée comme un des modes de répartition du travail sur les ressources naturelles qui ont besoin de mise en valeur et de travail. Quant aux droits de l'individu sur la source de richesses naturelles elle–même, ils sont fondés sur le travail et non sur la concession.

Si la source de richesses naturelles fait partie des sites qui n'ont pas besoin de mise en valeur et de travail, et sur lesquels le travail n'engendre aucun droit particulier pour celui qui l'effectue, la concession n'est pas autorisée, car elle perd sa signification islamique lorsqu'il s'agit de ce genre de sites qui n'ont pas besoin de travail et sur lesquels il n'y a pas trace de travail pour qu'on y accorde à un individu un droit de travail.

L'octroi de concessions sur de tels sites constituerait une forme d'accaparement et de monopole de la nature, ce qui ne s'accorde pas avec la conception islamique de la concession et sa fonction authentique. C'est pour cela que la Charî'ah l'a interdite et a limité la concession légale aux sources de richesses naturelles ayant besoin d'un travail.

La concession (iqtâ') sur la terre kharâjite

Il y a autre chose qu'on pourrait appeler "*concession*" (*iqtâ'*) dans la norme juridique, et qui ne l'est pas en vérité puisqu'il s'agit de payer la rétribution d'un service.

Le domaine de cette concession est la terre *kharâjite*, considérée comme propriété de la Ummah. En effet, il arrive que le Gouvernant accorde à un individu une terre kharâjite et l'autorise à en percevoir le *kharâj*.

Une telle initiative de la part du Gouvernant, bien qu'elle exprime parfois, dans sa signification historique

– et à tort– un cas flagrant d'appropriation de la raqabah de la terre, n'a rien de tout cela dans son acception jurisprudentielle et ses limites légales. Elle est, en effet, considérée comme un moyen de payer les salaires et rétributions que l'État s'est engagé à verser aux individus en contrepartie de travaux effectués ou de services généraux rendus.

Pour comprendre cela, il faut se rappeler que le kharâj –qui est le bien prélevé par l'État chez les cultivateurs– est considéré comme une propriété de la Ummah, accessoire de sa propriété de la terre elle–même. C'est pourquoi l'État doit dépenser les biens provenant du kharâj pour les besoins généraux de la Ummah, comme le soulignent les *faqîh* en désignant ces besoins généraux comme étant les provisions de bouche des gouverneurs et des juges, les dépenses de construction de Mosquées et de ponts, etc.

Et puisque les gouverneurs et les juges rendent des services à la Ummah, celle–ci doit se charger de leur entretien. Il en va de même des Mosquées et des ponts, qui font partie des besoins généraux de la société dans la vie quotidienne des gens, et qu'il est donc permis de construire avec les biens de la Ummah et les droits prélevés sur le *kharâj*.

Il est évident que l'État peut s'acquitter de la provision de bouche du gouverneur et du juge, ou de la rétribution de tout individu ayant rendu un service général à la Ummah, soit directement par prélèvement sur les biens du Trésor public, soit en autorisant son créancier à percevoir lui–même directement la rente de certaines propriétés d'État. En principe, l'État recourt à cette dernière formule lorsqu'il ne dispose pas d'une administration centrale solide.

En effet, dans la société islamique, les salaires et les rétributions (indemnités) des individus qui ont rendu des services généraux à la Ummah peuvent être réglés en espèces, mais il arrive également –selon les circonstances de l'administration dans l'État islamique– que ces salaires et indemnités soient payés au moyen de l'octroi par l'État, à un individu, du droit de prélever pour lui–même le kharâj d'une terre déterminée parmi les terres de la Ummah, et de le toucher directement du cultivateur, et ce à titre de rétribution pour le service rendu à la Ummah.

On appelle ce procédé *“concession”*, bien qu'il ne s'agisse pas vraiment d'une concession, mais plutôt d'une charge donnée à l'intéressé, par laquelle il perçoit sa rétribution du kharâj prélevé sur une surface déterminée de terre, en l'obtenant directement du cultivateur.
Ainsi, le concessionnaire possède–t–il le kharâj en tant que salaire contre un service général qu'il rend à la Ummah. Mais il ne possède pas la terre, et il n'a aucun droit originel dans sa raqabah ni dans ses utilités.

De même, cette terre ne perd pas de ce fait son titre de propriété des Musulmans, ni sa qualité de terre kharâjite, et ce conformément à l'avis du faqîh et muhaqqiq, Seyyed Muhammad Bahr al–'Ulûm, lequel, définissant cette sorte de concession –c'est–à–dire la concession de la terre *kharâjite* – écrivait dans *“Bulghat al–faqîh”* : *“ Cette sorte de concession ne fait pas perdre à la terre sa qualité de terre kharâjite,*

car elle signifie que le kharâj de cette terre appartient au concessionnaire, et non pas son exclusion de la "kharâjité."[78]

"Al-hemâ" (la terre de protection) en Islam

"*Al-hemâ*" est un concept ancien chez les Arabes. Il désigne les étendues de terres de mawât que les individus les plus puissants accaparaient, interdisant à autrui de les utiliser, et les considérant, avec tout ce qu'elles renfermaient d'énergies et de richesses, comme leur propriété privée et ce parce qu'ils s'en étaient emparés et en raison de leur capacité d'empêcher quiconque de les utiliser.

Al-Muhaqqiq al-Najafî écrit, dans son livre *"Al-Jawâhir"* : *" Il était dans les habitudes de ces gens-là, à l'époque anté-islamique, lorsqu'ils se rendaient sur une terre fertile, de faire aboyer un chien sur une montagne ou dans une plaine, et de proclamer par suite leur appropriation de l'ensemble de la superficie sur laquelle l'aboiement du chien était entendu, de tous les côtés, et leur protection de cette terre contre quiconque. C'est pourquoi on l'appelle "al-hemâ"* [*la terre protégée, ou réservée*]. *"*

Al-Châfi'î écrit dans son livre, après avoir rapporté le hadith du Prophète (Ç) cité par al-Ça'b, *"Il n'y a pas de hemâ, si ce n'est pour Allah et Son Messager"* : " Lorsqu'un homme puissant parmi les Arabes se rendait sur un territoire fertile, il faisait monter un chien sur une montagne -si montagne il y avait- ou sur un relief -s'il n'y avait pas de montagne- et il le faisait aboyer, après avoir posté quelqu'un qui était chargé de localiser le point extrême auquel parvenaient les aboiements.

Le territoire compris entre les divers points extrêmes de la portée des aboiements, dans toutes les directions, constituait désormais son protectorat. Il faisait pâturer son bétail avec les autres en dehors de ce protectorat, qu'il interdisait à ceux-ci et qu'il réservait aux bêtes faibles de son bétail et d'autres bêtes qu'il voulait laisser avec elles. Donc, lorsque le Prophète (Ç) a dit : "Il n'y a pas de hemâ en Islam, si ce n'est pour Allah et pour Son Prophète", il entendait le hemâ dans cette acception particulière.

Et lorsqu'il dit : *"Tout hemâ et autre appartiennent à Allah et à Son Prophète", c'était parce qu'il faisait le hemâ* (*protection ou réservation*) *pour l'intérêt de l'ensemble des Musulmans, et non pas comme le faisait* (*la protection ou le hemâ*) *tout autre individu, pour son besoin ou intérêt personnel. "*[79]

Il est naturel que l'Islam rejette le *hemâ*, car le droit personnel y est fondé sur la domination et non pas sur le travail. C'est pourquoi il ne l'autorise à aucun Musulman. Le texte : *" Il n'y a pas de protectorat, si ce n'est celui d'Allah et de Son Messager "* confirme la condamnation de cette méthode d'appropriation et de monopolisation des ressources naturelles.

Et selon certains : " Quelqu'un a demandé à l'Imam al-Çâdiq (S) : *"Si un Musulman possède un terrain contenant une montagne à vendre, et qu'un autre Musulman, qui a besoin de faire pâturer ses moutons, lui demande l'accès de sa montagne, le premier peut-il légalement vendre la montagne au second, comme il vend d'autres choses, ou bien lui en refuser l'accès s'il ne veut pas payer ? Quel est le statut dans un tel cas, et quel est le droit du premier ?" L'Imam al-Çâdiq a répondu : "Non, il n'a pas le droit de*

vendre la montagne à son frère musulman." 80

Ainsi, la simple domination sur une source de richesses naturelles, exercée par un individu, n'est pas considérée en Islam comme une raison d'accorder à cet individu un droit sur ladite source. La seule protection (domination, *hemâ*) que l'Islam ait autorisée est celle du Prophète (Ç). En effet, le Prophète (Ç) a *"protégé"* (réservé), pour des motifs d'intérêt général, certains endroits des terres de mawât, tel al–Baqî' qu'il a destiné aux chameaux de l'aumône, au bétail du tribut et aux chevaux des *mujahîd* (combattants musulmans).

Les eaux naturelles

Les eaux naturelles sont de deux sortes, l'une constituée des *"sources"* découvertes qu'Allah a placées à la surface de la terre pour l'homme, comme c'est le cas des mers, des fleuves et des sources naturelles, l'autre regroupant les sources enfouies dans les profondeurs du sol et dont l'utilisation par l'homme nécessite travail et efforts, l'exemple en étant les eaux de puits creusés par l'homme pour y accéder.

La première catégorie est considérée comme faisant partie des biens communs publics appartenant à tout le monde. Les biens communs publics sont les richesses naturelles que l'Islam n'autorise aucun individu en particulier à s'approprier, tout en permettant à tous de les utiliser, le bien originel et sa raqabah conservant leur qualité de biens communs et publics. Ainsi, la mer ou le fleuve ne peuvent être la propriété privée de personne.

Tout le monde est autorisé à les utiliser. C'est sur cette base que nous savons que les sources naturelles découvertes d'eau sont soumises au principe de la propriété publique81. Si quelqu'un en acquiert une certaine quantité, en n'importe quelle circonstance, il est propriétaire de cette quantité. Qu'il puise l'eau dans le fleuve avec un récipient, un instrument, ou en creusant de manière licite un fossé qu'il relie au fleuve, cette eau puisée grâce au récipient, à l'instrument ou au fossé devient propriété par acquisition.

Sans acquisition et travail, on ne peut rien posséder de l'eau. C'est ce qu'a affirmé le Chaykh al–Tûsî dans *"Al–Mabsût"* : "L'eau mubâh [permise] est l'eau de mer et l'eau d'un grand fleuve, comme le Tigre ou l'Euphrate, et l'eau des sources jaillissant dans la plaine et la montagne des mawât.

Tout cela est mubâh (permis), et toute personne peut en utiliser incontestablement la quantité qu'elle veut, de la façon qu'elle veut, et ce conformément à un hadith du Prophète cité par Ibn 'Abbâs : "Les gens sont associés dans trois choses : l'eau, le feu et l'herbe. *"Même si cette eau déborde et entre dans les propriétés des gens et s'y accumule, ceux–ci n'en deviennent pas propriétaires."*

Le travail est donc la base de l'appropriation de toute quantité d'eau que l'individu prend à ces sources. Même dans le cas où l'eau provenant de ces sources découvertes entre sous la domination de

quelqu'un, en pénétrant dans son domaine, sans que cette personne ait accompli aucun travail pour la faire venir, cela ne justifie pas son appropriation, et l'eau conservera son caractère de bien commun public tant que l'intéressé n'aura effectué aucun travail pour l'acquérir.

La seconde catégorie de sources naturelles de l'eau est l'eau enfouie et cachée à l'intérieur du sol. Cette catégorie d'eau n'appartient en propre à quiconque qu'à partir du moment où il aura accompli un travail pour y parvenir, et creusé pour la découvrir. Si, à la suite de travail et de creusement, quelqu'un découvre une source d'eau enfouie, il aura un droit sur cette source qu'il a découverte, lui permettant de l'utiliser et d'empêcher les autres d'y rivaliser avec lui.

Étant donné que c'est lui qui, par son travail, a créé l'occasion d'utiliser cette source, il a le droit de bénéficier de cette occasion, et quiconque n'aurait pas partagé son effort pour la création de cette occasion, ne doit pas venir en concurrence avec lui dans son utilisation. C'est pourquoi il acquiert la priorité sur tout autre dans cette source, et il possède l'eau qui se renouvelle de celle-ci, car il s'agit d'une forme d'acquisition, mais il ne possède pas la source elle-même, qui se trouvait dans les profondeurs de la terre avant son travail.

Pour cette raison, il doit offrir le surplus de l'eau aux autres, lorsqu'il aura satisfait son besoin, et il n'a pas le droit de leur demander de payer l'eau qu'ils ont bue ou fait boire à leurs animaux, car la matière reste parmi les biens communs publics. Le découvreur y obtient, par son travail, un droit de priorité.

Une fois ses besoins satisfaits, les autres peuvent l'utiliser. En effet, Ibn Baçîr raconte que l'Imam al-Çâdiq (S) a rapporté que le Prophète (Ç) a interdit *"al-Nitâf"* et "al-Arbi'â'", et qu'il a dit : *" Ne la vends pas, mais prête-la à ton voisin ou à ton Frère. Al-Arbi'â' signifie qu'on construit une digue, qu'on y rassemble l'eau qu'on y puise pour arroser sa terre, et qu'on laisse l'eau restant à autrui. Al-Nitâf, c'est l'eau potable dont on consomme la quantité suffisante pour soi, et on doit laisser le reste à autrui. "*

Selon un autre hadith, attribué à l'Imam al-Çâdiq (S) *: " Al-Nitâf, c'est boire l'eau. Si tu n'en as plus besoin, tu n'as pas le droit de la vendre à ton voisin, mais tu dois la lui laisser. Al-Arbi'â', c'est l'eau d'arrosage (ruisseau), commune à tout le monde ; celui qui y puise ce dont il a besoin doit la laisser à son voisin ; il ne doit pas la lui vendre. "*[82]

Al-Chaykh al-Tûsî affirme lui aussi, dans "*Al-Mabsût"*, ce que nous venons de mentionner, et il explique que le rapport de l'individu avec la source de l'eau est un rapport de droit, et non pas de propriété, bien qu'il ait son mot à dire en ce qui concerne le puits, c'est-à-dire l'excavation qu'il a creusée et grâce à laquelle il est parvenu à l'eau.

Il dit notamment à ce propos : *" Dans tout endroit où un individu possède un puits, il a la priorité dans la quantité de son eau dont il a besoin pour boire lui-même, pour faire boire son troupeau et irriguer ses cultures. S'il en reste un surplus, il doit l'offrir, sans contrepartie, à quiconque en a besoin pour boire lui-même ou pour faire boire son troupeau. Quant à l'eau qu'il a acquise et rassemblée dans sa cruche, sa jarre, son cruchon, son étang, son puits -c'est-à-dire un trou sans contenu-, son atelier, etc. il n'a pas,*

incontestablement, à en offrir quoi que ce soit, même si cette eau dépasse ses besoins, car elle est sans source. ”

Par conséquent, l'individu ne peut pas interdire aux autres l'utilisation –dans des limites compatibles avec ses droits– de la source considérée comme une ressource naturelle. Car, selon cet avis, il ne possède pas la source, mais il a seulement un droit de priorité sur elle par suite de sa création de l'occasion qui lui a permis de l'utiliser. En conséquence, il doit laisser aux autres ce qui, dans la source, ne s'oppose pas à son droit de l'utiliser.

Les autres richesses naturelles

Quant aux autres richesses naturelles, elles sont considérées comme biens permis généraux (mubâhât). Les biens permis généraux sont les richesses que les individus ne sont pas autorisés à utiliser ni à en posséder la raqabah. L'autorisation relative aux biens permis généraux est donc une autorisation d'appropriation et non pas une simple autorisation d'utilisation.

L'Islam a fondé la propriété privée des biens permis généraux sur toute forme de travail effectué en vue de leur acquisition. Ainsi, le travail en vue de l'acquisition de l'oiseau est la chasse ; le travail en vue de l'acquisition du bois est son ramassage ; le travail en vue de l'acquisition des perles et du corail est la plongée au fond de la mer ; le travail en vue de l'acquisition de l'énergie électrique latente dans la puissance des chutes d'eau est la transformation de cette puissance en courant électrique, etc.

Ainsi, les richesses sont appropriées par l'accomplissement du travail nécessaire à leur acquisition. Ces richesses ne peuvent pas être possédées en propriété privée sans travail.
Il ne suffit pas qu'elles entrent dans les limites des biens contrôlés par quelqu'un pour devenir sa propriété, sans qu'il ait effectué un travail actif en vue de leur acquisition. Al–'Allâmah al–Hillî a écrit dans “al–Tath–kirah” le texte suivant :

“ Si l'eau permise déborde [*augmente*] *et qu'une partie entre dans la propriété de quelqu'un* [*le Chaykh dit que*] *ce dernier ne la possède pas comme lorsque la pluie ou la neige tombent et demeurent dans la propriété d'un homme, ou comme lorsque le poussin d'un oiseau tombe dans sa ferme, ou comme lorsque le lézard s'embourbe dans sa terre, ou comme lorsqu'un poisson saute dans son bateau. Il ne possède pas l'eau de cette façon. Il la possède seulement par la prise et l'acquisition. ”* 83

Al–'Allâmah al–Hillî écrit dans *“Al–Qawâ'id”* à propos des statuts de la chasse : *“ L'animal n'est pas approprié tout simplement parce qu'il s'embourbe dans la terre de quelqu'un, ou qu'il nidifie dans sa maison, ou que le poisson saute dans son bateau. ”*

Ceci est, entre les deux avis, celui qui fait le plus autorité chez les faqîh châfi'îtes, comme le rapporte d'eux al–'Allâmah al–Hillî dans *“Al–Tath–kirah”* 84

1. Plusieurs expressions vont être utilisées fréquemment. Aussi convient–il d'en préciser préalablement le sens. Ce sont :

2. Iqtiçâdonâ [Notre Économie], éd. Arabe, tome I, pp. 245–269.
3. La Nation musulmane.
4. La nue–propriété ou la propriété.
5. “Jawâhir al–Kalâm fî Charh Charâ'i' al–Islâm”, du Chaykh Muhammad Hassan al–Najafî, tome XXI, p. 175, éd. Moderne.
6. Al–Mâwerdî, “Al–Ahkâm al–Sultâniyyeh”, p. 132.
7. “Al–Istibçâr”, du Chaykh Muhammad ibn al–Hassan al–Tûsî, tome III, p. 109.
8. Récit rapporté des Saints de l'Islam.
9. “Al–Istibçâr”, op. cit., tome III, p. 109.
10. Tribut, prélèvement, impôt sur la terre ou les biens immobiliers.
11. Récit rapporté des Saints de l'Islam (cf. khabar).
12. “Tahdîd al–Ahkâm”, du Chaykh Muhammad ibn al–Hassan al–Tûsî, tome IV, p. 119.
13. Fixe : l'obligation de payer le Khoms sur ce bien est établie.
14. Avec “al–Chaq” et “al–Nat'ah”
15. Voir Annexe 1, dans l'édition arabe.
16. Ici, le territoire islamique.
17. Cf. “Al–Mahalli”, d'ibn Hazm, tome VIII, p. 234.
18. “Al–Wasâ'il”, par le Chaykh al–Hor al–'Amilî Muhammad ibn al–Hassan, tome VI, p. 270
19. Voir édition arabe, annexe 2.
20. “Al–Om”, tome IV, p. 50.
21. Voir édition arabe, annexe 3.
22. “Al–Om”, d'al–Châfi'î, tome IV, p. 46.
23. “Al–Mabsût”, du Chaykh al–Tûsî, tome II, p. 29, nouvelle édition.
24. “Bolghat al–faqîh”, d'al–Sayyed Muhammad Bahr–al–'Ulûm, p. 98.
25. “Al–Wasâ'il”, d'al–Hor al–'Amilî, tome VI, p. 383.
26. “Tahdîd al–Ahkâm”, du Chaykh Muhammad ibn al–Hassan al–Tûsî, tome VII, p. 152 ; et “Al–Furû' min al–Kâfî”, d'al–Kulxaynî, tome V, p. 279.
27. Voir édition arabe, annexe 4.
28. Fatwâ : décret religieux.
29. “Takmilat Charh Fat–h al–Qadîr”, Tome VI, p. 137 ; et “Charh al–'Inâyah 'alâ al–Hidâyah” en marge de la même page.
30. En Arabe: akhbâr al–tahlîl.
31. Voir note précédente.
32. Voir édition arabe, annexe 6.
33. “Al–Ahkâm al–Sultâniyyah”, p. 133.
34. “Charh al–Mukhtaçar al–Jalîl”, d'al–Kharchî, tome II, p. 208
35. Un non–Musulman qui a conclu un accord avec l'État musulman.
36. Çahîh al–Kâbolî ... de la mettre en valeur.
37. Chaykh Zayn al–Dîn al–Jub'î al 'Âmilî.
38. Lorsqu'on compare ... le second avis d'al–Chahîd.
39. Les faqîh (Jurisconsultes) chi'ites.
40. Il n'y a pas de différence dans le fait que la déchéance de l'appartenance pour cause de ruine et de négligence soit le fait de celui–là même qui avait mis la terre en valeur, ou d'un autre individu auquel la terre avait été transmise par l'exploitant, pour rapporter la preuve comme nous venons de le voir. C'est du moins ce que les deux “mohaqqiq” (vérificateurs), l'auteur d'al–Kifayeh et l'auteur d'al–Mafâtih, avaient tendance à souligner.
41. “Al–Madûnah al–Kobrâ”, tome XV, p. 195.
42. “Al–Hidâyah”, d'al–Morghinânî, tome VIII, p. 137.
43. C'est–à–dire civilisation fondée sur une Loi divine.
44. Selon ces textes, on peut donc interpréter l'appropriation par l'Imam de toute la terre en tant que statut légal et propriété juridique “i`tibâriyyah”, dans la mesure où ces textes visent la situation naturelle de la terre et qu'ils ne sont donc pas en

contradiction avec l'appropriation d'une partie de la terre par quelqu'un d'autre que l'Imam pour des motifs légaux accidentels par rapport à la situation naturelle de la terre, comme sa mise en valeur par exemple. Il n'est donc pas nécessaire d'interpréter la propriété dans ces textes et de la considérer comme une question morale et non pas comme un statut légal, interprétation qui contredit pourtant clairement le contexte de ces textes. Ainsi, on a vu comment le Récit d'al-Kâbolî a commencé par établir que la terre tout entière est la propriété de l'Imam pour arriver à conclusion que l'Imam a le droit de prélever te tasq sur la terre à condition qu'on mette en valeur une partie de celle-ci. Ici, l'imposition du tasq – ou de salaire pour l'Imam comme conséquence de sa propriété – montre clairement que la propriété est prise ici dans son sens législatif dont découlent de telles conséquences, et non pas dans un autre sens purement moral.

45. Les Rapports de légalisation.

46. L'État qui appelle à l'Islam.

47. La preuve du Verset d'al-Anfâl : " Ils t'interrogent au sujet du butin. Dis : "Le butin appartient à Allah et à Son Prophète. Craignez Allah ! Maintenez la concorde entre vous. Obéissez à Allah et à Son Prophète... " (Sourate al-Anfâl, 8 : 1) (N.D.T.)

48. Un non-Musulman couvert par un traité de réconciliation.

49. À ne pas confondre avec "protection" (hemâ) au sens de s'emparer d'une terre pour en faire un territoire privé. Cf. Chapitre "Al-Hemâ) p. 260.

50. "Wasâ'il al-Chi'ah", d'al-Hor al-'Amilî, section 2 des sections "Ihyâ" al-mawât", tome II, p. 143, nouvelle édition.

51. "Tath-kirat al-Faqîh", al-'Allâmah al-Hillî (al-Hassan ibn Yusif), tome II.

52. "Qawâ'id al-Ahkam", d'al-'Allâmah al-Hillî, p. 222, al-Tab'ah al-Hajariyyah, Kitâb Ihyâ' al-Mawât, al-Matlab al-Thânî.

53. Voir à ce propos : "Miftâh al-Karâmah" d'al-Sayyed al-'Amilî, tome VII, p. 29.

54. Voir à ce propos : "Miftâh al-Karâmah" d'al-Sayyed al-'Amilî, tome VII, p. 29.

55. Ibid., p. 43.

56. "Tath-kirat al-faqîh", al-'Allâmah al-Hillî, tome II, Kitâb Ihyâ'al-Amwât, al-Matlab al-Thânî.

57. "Al-Om", tome II, p. 131.

58. "Al-Ahkâm al-Sultâniyyah", d'Abî al-Hassan 'Alî ibn Muhammad al-Mâwerdî, pp. 189-190.

59. "Tath-kirat al-Faqîh", al-'Allâmah al-Hillî, tome II, Kitâb Ihyâ' al-Amwât, al-Matlab al-Thânî.

60. "Al-Mughnî", d'Ibn Qudâmah, tome V, pp. 467-468.

61. "Al-Ahkâm al-Sultâniyyah", d'al-Mâwerdî, p. 190.

62. Voir "Al-Mughnî", d'Ibn Qudâmah, tome V, p. 468.

63. "Qawâ`id al-Ahkâm", d'al-`Allâmah al-Hillî, p. 222.

64. "Tath-kirat al-Faqîh", al-'Allâmah al-Hillî, tome II, Kitâb Ihyâ' al-Amwât, al-Matlab al-Thânî.

65. Tome V, p.348

66. Tome V, p. 468.

67. "Mawâhib al-Jalîl", d'al-Huttâb, tome II, p. 335.

68. En Arabe : aqta'a.

69. Al-Tûsî écrit, en effet : " Si le sultan concède à un homme parmi les sujets une parcelle de mawât, celui-ci aura sans conteste la priorité dans ce que le sultan lui aura concédé. De même, si quelqu'un clôture une terre de mawât, même si cette clôture n'atteint pas le degré de mise en valeur, par exemple s'il y dépose des amas de terre ou qu'il l'entoure d'un mur, ou y laisse toute autre trace de mise en valeur, il y aura plus de droits que tout autre, car la concession accordée par le sultan est équivalente à la clôture. " ("Al-Mabsût", tome III, p. 273).

Quant à Ibn Qudâmah, il écrit : " Celui à qui l'Imam concède une parcelle de mawât, il ne la possédera pas, mais y aura un droit de priorité. " ("Al-Mughnî", tome V, p. 473).

Al-Mâwerdî, pour sa part, écrit : " Celui à qui l'Imam a concédé quelque chose dans quoi il acquiert, grâce à la concession, un droit de priorité sur autrui, n'en devient pas définitivement le possesseur avant sa mise en valeur. " ("Al-Ahkâm al-Sultâniyyah", p. 184).

Et al-'Allâmah al-Hillî écrit : "L'utilité de la concession réside en ceci que le concessionnaire aura prioritairement le droit de la mise en valeur. "

70. C'est-à-dire les mawât qui ne sont pas encore exploités.

71. “Tath–kirat al–faqîh”, tome II, Kitâb “Ihyâ' al–mawât”, 5e condition de l'Ihyâ'.

72. Voir “Nihayât al–Muhtâj”, d'al–Ramlî, tome V, p. 337, et “Al–Mughnî”, d'Ibn Qudâmah, tome V, p. 474.

73. “Qawâ'id al–Ahkâm”, d'al–'Allâmah al–Hillî, imprim. de Pierre, p. 221.

74. “Al–Mabsût”, tome III, p. 273.

75. “Mawâhib al–Jalîl li Charh Mukhtaçar Abî al–Dhiyâ'”, tome II, p. 336.

76. “Al–Mabsût”, d'al–Chaykh al–Tûsî, tome III, p. 273.

77. “Miftâh al–Karâmah”, de Sayyed Jawâd al–'Amilî, tome VII, p.47.

78. “Al–Om”, tome VIII, p. 131.

79. Vallée fertile près de Médine.

80. “Al–Mughnî”, d'Ibn Qudâmah, tome V, p. 466.

81. “Bulghat al–Faqîh”, tome I, p. 249, 2e éd.

82. “Al–Om”, tome IV, p. 74.

83. “Al–Wasâ'il” , d'al–Cheikh al–Hor al–'Âmilî (Mohammad Ibn al–Hassan), Tome II, pp. 276–277.

84. Il existe un avis jurisprudentiel célèbre exceptant de ces sources ce qui jaillit dans une terre propre à un particulier. Voir, à cet égard, l'édition arabe, annexe 8.

Source URL:
https://www.al–islam.org/notre–%C3%A9conomie–sayyid–muhammad–baqir–al–sadr/1–les–statuts#comment–0