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



# Chapitre 6- Responsabilité de l'état dans l'économie islamique

## 1- La sécurité sociale

L'Islam a imposé à l'État de garantir d'une façon complète aux membres de la société islamique les moyens de vivre. L'État doit procéder à cette garantie en deux étapes : dans la première étape, il garantit à l'individu les moyens de travailler et la possibilité d'une participation honorable à l'activité économique fructueuse, afin qu'il vive selon son travail et son effort. Mais si l'individu est incapable de travailler et de gagner lui-même sa vie d'une façon complète, ou que l'État se trouve dans une conjoncture exceptionnelle qui l'empêche de lui assurer la possibilité de travailler, intervient alors la seconde étape, dans laquelle l'État procède à l'application du principe de la garantie en allouant les sommes nécessaires pour pourvoir aux besoins de l'individu et lui assurer un certain niveau de vie.

Ce principe de sécurité sociale repose, dans la doctrine économique islamique, sur deux bases, et il en tire ses justifications doctrinales :

1- L'entraide générale ;

2- Le droit de la société dans les ressources générales de l'État.

Chacune de ces deux bases a ses lois et ses exigences pour ce qui concerne la définition du type de besoins dont il garantit la satisfaction et la détermination du minimum de niveau de vie que le principe de la sécurité sociale doit assurer aux individus.

Ainsi, la première base de la garantie n'exige que la garantie de la satisfaction des besoins urgents de première nécessité de l'individu, alors que la seconde base étend cette garantie en imposant un plus grand nombre de besoins à satisfaire et un niveau de vie plus élevé.

L'État doit pratiquer la sécurité sociale dans les limites de ses possibilités, au niveau de chacune de ces deux bases. Pour déterminer l'idée de la garantie en Islam, il faut expliquer ces deux bases, leurs exigences et leurs preuves légales.

## Le premier fondement de la sécurité sociale

La première base de la sécurité sociale est l'entraide générale. Celle-ci est le principe sur lequel l'Islam impose aux Musulmans *"jusqu'à suffisance"*[1], de se garantir les uns les autres et fait de cette garantie une obligation pour le Musulman -dans les limites des circonstances et de ses possibilités-, obligation dont celui-ci doit s'acquitter en tout cas, comme il le fait pour l'ensemble de ses obligations.

La sécurité sociale que pratique l'État sur la base de ce principe d'entraide générale entre les Musulmans traduit en réalité le rôle de l'État qui doit obliger ses citoyens à observer ce qui leur est demandé légalement et superviser l'application, par les Musulmans, des statuts de l'Islam sur eux-mêmes.

En effet, en sa qualité de gardien de l'application des statuts de l'Islam, et d'autorité capable de commander le bien et d'interdire le mal, il est responsable de la tâche qui lui est confiée, et il détient le droit d'obliger tout individu à s'acquitter de ses devoirs légaux et à observer les obligations qu'Allah lui a prescrites.

Ainsi, de même qu'il a le droit d'obliger les Musulmans à s'engager dans le *Jihâd* lorsque celui-ci devient obligatoire pour eux, de même il a le droit de les contraindre à s'acquitter de leurs devoirs d'assurer les personnes impuissantes à subvenir à leurs propres besoins, s'ils refusent de le faire.

C'est par ce droit qu'il se donne les moyens de garantir les besoins des faibles, au nom des Musulmans, et d'imposer à ceux-ci, dans les limites de ses pouvoirs, de traduire cette garantie par l'offre d'une somme d'argent suffisante pour traduire leur acquittement de leur obligation et leur observance de l'ordre d'Allah.

Pour connaître les limites de la garantie sociale que l'État pratique selon le principe de l'entraide, et le type de besoins dont il garantit la satisfaction, il faut passer en revue certains textes législatifs qui ont abordé le principe de la garantie, afin de déterminer à leur lumière le degré de garantie, obligatoire aux Musulmans, et par conséquent les limites de la garantie que l'État pratique sur cette base.

Selon un *hadith* sain (*çahîh*) rapporté par Somâ'ah :

*" J'ai demandé à l'Imam Ja'far ibn Mohammad al-Çâdiq (S) s'il est permis à un groupe de gens qui ont un surplus -alors que leurs Frères sont dans un besoin urgent- mais qui n'ont pas de Zakât à payer, de se rassasier et de laisser leurs Frères dans la faim.* [...] *L'Imam a répondu :*

*"Le Musulman est le Frère du Musulman. Il ne doit pas être injuste envers lui, ni le laisser sans secours,*

*ni le priver. Les Musulmans doivent donc faire un effort dans ce sens, se contacter et coopérer pour consoler les nécessiteux.”* 2

Selon un autre hadith, l'Imam Ja'far (S) a dit :

*“ Tout Croyant qui prive un autre Croyant de quelque chose dont il* [*ce dernier*] *a besoin, alors qu'il peut l'aider lui-même ou le faire aider par autrui, Allah le ressuscitera le Jour du Jugement avec un visage noirci, des yeux bleuis, les mains attachées au cou, et on dira de lui alors : “C'est le traître qui a trahi Allah et Son Messager !” avant qu'il ne soit conduit à l'Enfer. ”* 3

Il est clair que la formule "conduit à l'Enfer" indique que le Croyant doit satisfaire le besoin de son Frère Musulman dans les limites de sa capacité, car une personne n'entre pas dans l'Enfer pour avoir omis de faire ce qui n'est pas une obligation pour lui.

Et bien que le "besoin" soit mentionné dans ce hadith en termes absolus, il vise en réalité le besoin urgent dont il était question dans le premier *hadith*, car les Musulmans n'ont pas l'obligation de garantir tous les besoins non urgents et d'en assurer la satisfaction.

Il en résulte donc que la garantie est dans les limites des besoins urgents, que si les Musulmans ont un surplus de vivres, ils n'ont pas le droit –selon les termes du texte du premier hadith précité– de laisser leur Frère dans un besoin urgent, et qu'ils doivent satisfaire ce besoin et y pourvoir.

L'Islam a lié cette garantie au principe de la fraternité générale entre les Musulmans, afin de montrer qu'elle n'est pas un simple impôt sur les revenus élevés, mais aussi l'expression pratique de la fraternité générale, conformément à sa méthode de conférer aux statuts un cadre moral qui concorde avec ses concepts et ses valeurs. Ainsi, le droit pour un homme d'être garanti par un autre homme découle, selon le concept de l'Islam, de leur fraternité et de leur appartenance commune à la bonne famille humaine.

L'État exerce dans les limites de ses pouvoirs la protection et la garantie de ce droit. Quant aux besoins dont la satisfaction est garantie par ce droit, ce sont les besoins urgents, et l'urgence d'un besoin signifie qu'il est de première nécessité et que sans lui la vie devient difficile.

Ainsi, nous savons maintenant que la sécurité sociale qui repose sur la garantie mutuelle se définit par les limites des besoins vitaux des individus, besoins sans la satisfaction desquels ces derniers ne pourraient pas vivre.

## Le second fondement de la sécurité sociale

Mais l'État ne fonde pas les justifications de la sécurité sociale qu'il pratique seulement sur le principe de la garantie mutuelle générale. Il peut sortir une autre base à la sécurité sociale, comme nous l'avons appris précédemment, à savoir le droit de la communauté aux sources de la richesse. En vertu de ce droit, l'État est directement responsable de la garantie des moyens d'existence des nécessiteux et des

invalides, abstraction faite de la garantie obligatoire pour les individus musulmans eux-mêmes.

Nous allons tout d'abord parler de cette responsabilité directe de la garantie, ainsi que de ses limites, et ce conformément aux textes législatifs la concernant, et ensuite nous parlerons de la base théorique sur laquelle repose l'idée de cette garantie, à savoir le droit de la communauté sur les richesses de la nature.

Quant à la responsabilité directe de la garantie, ses limites diffèrent de celles de la garantie que l'État pratique sur la base du principe de la garantie mutuelle générale. En effet, cette responsabilité n'impose pas à l'État seulement de garantir l'individu dans les limites de ses besoins vitaux, mais lui (à l'État) impose aussi de garantir à l'individu le niveau de vie suffisant dans lequel vivent les membres de l'État islamique, car la garantie de l'État est ici, une garantie de prise en charge, et la prise en charge d'un individu, c'est le faire vivre dans la suffisance.

La suffisance est un concept souple dont le contenu s'étend à mesure que l'aisance et le bien-être augmentent dans la société islamique. Partant de là, l'État islamique doit satisfaire les besoins essentiels en nourriture, logement et vêtements, et la satisfaction de ces besoins doit être sur les plans qualitatif et quantitatif au niveau de la suffisance telle qu'elle est comprise selon les conditions de vie de la société islamique.

De même, l'État doit satisfaire les besoins non essentiels, comprenant l'ensemble des besoins qui entrent dans le concept que la société islamique donne à la suffisance selon le niveau de vie qui y prévaut. Les textes législatifs qui indiquent la responsabilité directe de l'État dans la sécurité sociale sont tout à fait clairs quant à leur affirmation de cette responsabilité et du fait que la garantie est ici une garantie de prise en charge, c'est-à-dire la garantie d'un niveau de vie suffisant.

Ainsi, selon l'Imam Ja'far al-Çâdiq (S) :

*" Le Prophète (Ç) disait dans ses prônes :*

*"Quiconque perd son travail, je me charge de son travail, et quiconque laisse derrière lui une dette, je me charge de sa dette, et celui qui perd son bien, je me charge de ses vivres." "*

Selon l'Imam Mûsâ ibn Ja'far al-Kâdhim (S) (définissant les devoirs et les droits de l'Imam) :

*" Il est l'héritier de celui qui n'a pas d'héritier et il prend en charge celui qui est sans ressources. "*

Selon Mûsâ ibn Bakr, l'Imam Mûsâ al-Kâdhim (S) lui a dit :

*" Celui qui cherche à gagner les moyens de subsistance pour lui et sa famille par un travail licite, il est comme un combattant sur le Chemin d'Allah, mais s'il n'arrive pas à travailler, qu'il emprunte au Nom d'Allah et de Son Prophète ce avec quoi il peut vivre lui et sa famille. S'il meurt sans avoir acquitté sa dette, l'Imam doit le faire à sa place, et s'il ne le fait pas, il en assumera la responsabilité, car Allah -IL*

*est Puissant et Glorifié– a dit : **"Les aumônes sont destinées aux pauvres et aux nécessiteux, à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir..."*** [4] *et il s'agit là d'un pauvre nécessiteux endetté. "* [5]

Dans sa lettre à son Gouverneur d'Égypte, l'Imam 'Alî (S) écrit :

*" Et puis, par Allah, prends soin de la classe inférieure qui comprend des gens sans ressources, des pauvres, des nécessiteux, des malheureux et des personnes souffrant de maladies chroniques ; car il y a dans cette classe des gens qui se contentent du trop peu qu'ils ont, et d'autres qui sont des miséreux. Préserve à Allah Son Droit qu'IL t'a confié en le leur offrant, et réserve–leur une part du Trésor public et une part des terres tombées dans la propriété de la communauté musulmane dans chaque région.*

*Le plus éloigné d'entre eux a les mêmes droits que le plus proche, et tu es chargé de veiller à ce qui est dû à chacun d'eux. Ne te détourne pas d'eux par orgueil, car même si tu règles bien beaucoup de problèmes importants, il ne te sera pas pardonné d'avoir négligé les questions les plus infimes. Qu'ils ne soient pas au–dessous de tes préoccupations, ne détourne pas d'eux ton visage, intéresse–toi à ceux d'entre eux qui ne peuvent parvenir jusqu'à toi, que les autres hommes méprisent et regardent avec dédain.*

*Affecte à leurs affaires un homme scrupuleux et honnête en qui tu auras confiance ; que celui–ci te soumette leurs problèmes ; agis ensuite envers eux de telle façon qu'Allah te pardonne le Jour où tu Le rencontreras. En effet, ces sujets–là ont plus besoin de justice que les autres. Veille à être excusable auprès du Seigneur en respectant les droits de chacun. Prends soin des orphelins et des vieillards qui n'ont pas de ressources mais qui ne s'abaissent pas à mendier. "*

Ces textes indiquent clairement le principe de la sécurité sociale et expliquent la responsabilité directe de l'État dans la prise en charge de l'individu et la garantie du niveau de suffisance pour lui. Tel est le principe de la sécurité sociale dont l'application et la pratique dans la société islamique sont de la responsabilité directe de l'État.

Quant à la base théorique sur laquelle repose l'idée de la garantie dans ce principe, elle peut être la croyance de l'Islam au droit de l'ensemble de la Communauté aux sources de la richesse, car ces sources naturelles ont été créées pour toute la Communauté, et non pas pour une catégorie à l'exclusion des autres [*" C'est Lui Qui a créé pour vous tous ce qui est sur la terre... "* [6]] ; et ce droit signifie que chaque individu de la Communauté a le droit d'utiliser les richesses naturelles et d'en vivre dignement.

Ainsi, les membres de la Communauté qui sont capables de travailler dans un secteur public ou privé, l'État a pour tâche de leur trouver une possibilité de travail dans les limites de ses pouvoirs, et ceux qui ne trouvent pas la possibilité de travailler, ou qui sont incapables de le faire, l'État doit leur garantir leur droit de bénéficier des richesses naturelles en leur assurant le niveau de vie suffisant.

La responsabilité directe de l'État dans la garantie repose donc sur le droit général de la Communauté

d'utiliser les richesses naturelles et sur l'application de ce droit à ceux des membres de la Communauté qui sont incapables de travailler.

Pour ce qui concerne la méthode que la doctrine a adoptée en vue de permettre à l'État de préserver ce droit et de le garantir à toute la Communauté, y compris les invalides, elle consiste à trouver dans l'Économie islamique quelques secteurs publics formés des ressources de la propriété publique et de la propriété de l'État, afin que lesdits secteurs constituent –à côté de l'obligation de la Zakât– une garantie pour le droit des faibles parmi la Communauté, un obstacle à l'accaparement par les forts, de toute la richesse et un crédit pour l'État lui fournissant les ressources nécessaires pour pratiquer la sécurité sociale et accorder à chaque individu son droit de vivre dignement des richesses de la nature.

À la lumière de ce qui précède, la base est le droit de toute la Communauté de bénéficier des richesses naturelles. Et l'idée qui repose sur cette base est la responsabilité directe de l'État dans la garantie d'un niveau de vie digne et suffisant à tous les individus invalides et nécessiteux. La méthode doctrinale adoptée pour l'exécution de cette idée, c'est le secteur public que l'Économie islamique a fondé pour assurer la réalisation de ladite idée et d'autres buts.

Sans doute, le meilleur texte législatif reflétant le contenu doctrinal de la base, de l'idée et de la méthode à la fois, est le passage coranique –dans la Sourate al–Hachr– qui détermine la fonction du *“ fay'”* (butin) et son rôle en tant que secteur public dans la société islamique. En voici le texte :

*“ 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 ! Ce qu'Allah a octroyé à Son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Allah et à Son Prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches... ”* 7

Dans ce texte coranique, peut–être trouverions–nous une mise en évidence de la base sur laquelle repose l'idée de la garantie, à savoir le droit de toute la Communauté dans la richesse (*“ Afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches... ”*), une explication de la législation du secteur public par le *“ fay'”* en tant qu'un moyen de garantir ce droit, l'interdiction de l'accaparement de la richesse de la Communauté par quelques individus, l'affirmation de la nécessité d'utiliser le secteur public au bénéfice des orphelins, des pauvres, et du voyageur à court d'argent, afin que tous les membres de la Communauté acquièrent leur droit de profiter de la nature qu'Allah a créée pour servir l'homme.8

Ainsi la base, l'idée et la méthode sont toutes claires à la lumière du texte coranique.

Selon l'avis de certains faqîh, tels qu'al–Chaykh al–Hor al–'Âmilî, la garantie de l'État ne se limite pas seulement au Musulman. Le "protégé" (*thimmî*) qui vit au sein de l'État islamique, ses dépenses sont assurées par le Trésor lorsqu'il vieillit et devient incapable de travailler. Pour étayer son avis, al–Chaykh al–Hor rapporte le hadith suivant de l'Imam 'Alî (S) :

*“ Un vieillard aveugle était venu demander qu'on l'aide. Amîr al-Mo'minîn [l'Imam 'Alî] a demandé qui c'était. On lui a répondu :*

*O Commandeur des Croyants ! C'est un Chrétien !*

L'Imam 'Alî a dit alors :

*Vous l'avez utilisé jusqu'à ce qu'il ait vieilli et soit devenu incapable de travailler, et maintenant vous le privez... Dépensez donc pour lui sur le Trésor ! ”*

1. L'obligation de suffisance, ou jusqu'à suffisance, est une obligation qui s'impose à tout le monde jusqu'à ce qu'elle soit acquittée par un ou plusieurs individus.
2. “Al-Wasâ'il”, d'al-Hor al-'Amilî, tome XI, p. 597.
3. “Al-Wasâ'il”, tome XI, p. 599.
4. Sourate al-Tawbah, 9 : 60
5. En se référant ... la sécurité sociale.
6. Sourate al-Hachr, 59 : 6-7
7. Il y a des riwâyah ... le noble Verset.
8. “Al-Wasâ'il”, d'al-Hor al-'Amilî, tome VI, p. 140.

# 2- L'équilibre social

## La conception islamique de l'équilibre social

Lorsque l'Islam a traité de la question de l'équilibre social pour en faire un principe de la politique économique de l'État, il s'est fondé sur deux vérités, l'une cosmique, l'autre doctrinale. En ce qui concerne la vérité cosmique, elle consiste en la différence entre les individus du genre humain dans les diverses caractéristiques et qualités : psychologiques, intellectuelles et physiques. Ainsi, ils diffèrent les uns des autres quant à la patience, au courage, à la force de la détermination et de l'espoir.

Ils diffèrent ensuite quant au degré de l'intelligence et de la promptitude, à la capacité à la création et à l'invention. Et ils diffèrent aussi quant à la force des muscles, à la solidité des nerfs et à bien d'autres composantes de la personnalité humaine, attribuées à des degrés différents aux individus. Ces contradictions ne résultent pas, de l'avis de l'Islam, des événements accidentels dans l'histoire de l'humanité, comme le prétendent les tenants du facteur économique qui s'efforcent d'y trouver l'explication finale de tous les phénomènes de l'histoire humaine.

Car, en effet, il est erroné de tenter d'expliquer ces contradictions et différences entre les individus sur la base d'une circonstance sociale donnée ou d'un facteur économique particulier, car si l'on peut expliquer à la lumière de ce facteur ou de cette circonstance la situation sociale dans son ensemble.

En affirmant que la structure de classe féodale ou le système esclavagiste étaient le produit de ce facteur économique, comme le font les partisans de l'interprétation matérialiste de l'Histoire, le facteur économique ou toute situation sociale ne saurait être en aucun cas suffisant pour expliquer l'apparition de ces différences et de ces contradictions particulières entre les individus.

Autrement, pourquoi tel individu a–t–il pris le rôle de l'esclave et tel autre le rôle du maître propriétaire ? Et pourquoi tel individu est–il devenu intelligent et capable de créativité, et un autre, indolent et incapable d'exceller ? Et pourquoi enfin ces deux individus n'échangent–ils pas leurs rôles dans le cadre du système général ?

Il n'y a pas de réponse à cette interrogation sans supposer que les individus sont différents dans leurs possibilités et leurs dons particuliers (avant toute différence sociale entre eux dans la structure de classe de la société) et ce afin que la différence des individus dans la structure de classe et la spécialisation de chaque individu dans son rôle particulier dans cette structure soit expliquée par la différence de leurs dons et de leurs possibilités.

Ainsi, il est erroné de dire que tel individu est devenu intelligent parce qu'il a occupé le rôle de maître dans la structure de classe, et tel autre est devenu indolent parce qu'il a eu le rôle d'esclave dans cette structure ; car pour que celui–ci occupe le rôle d'esclave et celui–là obtienne le rôle de maître, il faut qu'il y ait une différence entre eux, qui ait permis au maître de convaincre l'esclave de cette forme de distribution des rôles.

De cette façon, nous aboutissons inévitablement par notre raisonnement aux facteurs naturels psychologiques dont découlent les différences personnelles dans les diverses caractéristiques et qualités. La différence entre les individus est donc une vérité absolue, et non pas le résultat d'un cadre social donné, différence que ni une vue réaliste ne saurait ignorer, ni un système social ne saurait abolir dans une législation ou dans une opération de changement de type des relations sociales. Telle est donc la première vérité.

Quant à la seconde vérité que retient la logique islamique pour traiter de la question de l'équilibre social, elle consiste en la règle doctrinale de la distribution, selon laquelle le travail est la base de la propriété et de tout ce qu'elle comporte de droits, comme nous l'avons vu lorsque nous avons abordé cette règle et étudié son contenu doctrinal d'une façon très détaillée dans nos recherches sur la distribution.

Regroupons à présent ces deux vérités pour savoir comment l'Islam en a fait le point de départ de son traitement de la question de l'équilibre. Le résultat de la croyance à ces deux vérités est l'autorisation de l'apparition de différences entre les individus quant à la richesse.

Ainsi, si nous supposons qu'un groupe d'individus se soient établis sur une terre, qu'ils l'aient mise en valeur, qu'ils y aient fondé une société, qu'ils aient fondé leurs relations sur le principe de *“le travail est la source de la propriété”*, et que chacun d'eux se soit abstenu de toute exploitation de l'autre, nous constaterions qu'après un certain temps ces gens seraient différents les uns des autres quant à la

richesse qu'ils auraient acquise, et ce suivant leurs différences dans leurs caractéristiques intellectuelles, spirituelles et corporelles.

Or l'Islam admet cette différence, car elle est le produit des deux vérités auxquelles il croit. Partant de là, l'Islam décide que l'équilibre social doit être compris dans les limites de la reconnaissance de ces deux vérités. L'Islam en conclut que l'équilibre social est un équilibre entre les membres de la société dans le niveau de vie et non pas dans le niveau du revenu.

Et l'équilibre social dans le niveau de vie signifie que l'argent soit disponible chez les membres de la société et qu'il circule entre eux de manière que chaque individu puisse vivre dans le niveau de vie général, c'est-à-dire que tous les individus vivent dans un même niveau de vie tout en conservant des degrés -à l'intérieur de ce niveau standard et unique- selon lesquels diffère la vie, mais il s'agit d'une différence de degré et non pas d'une contradiction totale dans le niveau, telles les contradictions flagrantes entre les niveaux de vie qui prévalent dans la société capitaliste.

Mais cela ne signifie pas que l'Islam impose qu'on établisse cet état d'équilibre en un moment et d'un seul coup, mais que l'équilibre social dans le niveau de vie est un but que l'État se doit, dans les limites de ses pouvoirs, de tenter de poursuivre et d'atteindre par les différents moyens légitimes qui entrent dans le cadre de ses pouvoirs.

L'Islam, quant à lui, a oeuvré en vue de réaliser ce but par la pression sur le niveau de vie faite en amont, en interdisant la prodigalité, et en aval en demandant que l'on augmente le niveau de vie des individus vivant dans un niveau de vie bas. De cette façon, les niveaux de vie se rapprochent jusqu'à ce qu'ils finissent par s'égaler dans un seul et même niveau qui pourrait comporter des degrés, mais non pas les grandes contradictions capitalistes criardes dans les niveaux de vie.

Cette compréhension du principe de l'équilibre social en Islam repose sur la recherche minutieuse dans les textes islamiques, laquelle nous montre que ceux-ci croient à l'équilibre social comme un but, qu'ils confèrent à ce but le même contenu que nous avons expliqué, et qu'ils affirment que l'État doit s'orienter vers l'élévation du niveau de vie des personnes ayant un niveau de vie bas, dans le but de rapprocher les niveaux de vie les uns des autres jusqu'à ce qu'ils aboutissent à l'état d'équilibre social général dans le niveau de vie.

En effet, selon le *hadith*, l'Imam Mûsâ ibn Ja'far (S) a dit, à propos de la définition de la responsabilité du gouvernant légal dans les fonds de la Zakât :

*" Le gouvernant légal prend les fonds et les destine aux destinataires qu'Allah a désignés, en les divisant en huit parts qui vont aux pauvres et aux miséreux. Il leur en donne suffisamment pour qu'ils puissent en vivre pendant un an sans difficulté ni crainte. Si un excédent s'en dégage, il doit être restitué au gouvernant. Et si les fonds s'avèrent insuffisants, le gouvernant doit leur en fournir de son Trésor jusqu'à ce qu'ils satisfassent leurs besoins. "*

Ce texte précise clairement que le but final que l'Islam tente de réaliser en en confiant la responsabilité au Tuteur, est la satisfaction de tout individu dans la société islamique.

C'est ce qu'on trouve dans la parole d'al-Chibânî, citée par Chams al-Dîn al-Sarkhacî dans *"Al-Mabsût"* :

*" L'Imam doit craindre Allah lorsqu'il dépense les biens sur leurs destinataires. Il ne doit pas laisser un pauvre sans lui avoir donné son droit des aumônes, et ce jusqu'à ce qu'il soit satisfait ainsi que sa famille. Si quelques Musulmans se trouvaient dans le besoin et que le Trésor public ne contienne pas de fonds d'aumônes, l'Imam doit leur fournir ce dont ils ont besoin du Trésor du Kharâj, sans que cela soit compté comme une dette sur le Trésor de l'aumône, car comme nous l'avons expliqué, le Kharâj doit être dépensé pour satisfaire les besoins des Musulmans. "*

La généralisation de la richesse est donc le but que les textes fixent au Tuteur. Et pour définir la conception islamique de la richesse, il faut le faire à la lumière des textes également. Or, en nous référant à ceux-ci, nous constatons qu'ils ont fait de la richesse la limite finale de la perception de la Zakât. Ils ont permis qu'on offre la Zakât au pauvre jusqu'à ce qu'il devienne riche (sans besoins), et ils ont interdit de lui en donner plus. Selon un hadith attribué à l'Imam Ja'far al-Çâdiq (S) :

*" Il faut lui donner la Zakât jusqu'à ce qu'il devienne riche* [*satisfait*]*. "*

La richesse que l'Islam vise à assurer à tout le monde est ce degré de richesse qu'il (l'Islam) a fixé comme ligne de démarcation entre le don et l'interdiction de la Zakât (à l'ayant droit).

Une fois encore, nous devons nous référer aux textes et y chercher la nature de cette ligne de démarcation qui sépare le don de la Zakât et son interdiction pour connaître la conception islamique de la richesse. À ce stade de déduction, nous pouvons découvrir la nature de cette ligne de démarcation à la lumière du hadith d'Abî Baçîr, selon lequel :

*" Lorsqu'on a demandé à l'Imam Ja'far al-Çâdiq* (*S*) *si un homme possédant huit cents dirhams, étant cordonnier de profession, et ayant une grande famille, avait le droit de percevoir la Zakât, l'Imam a répondu :*

*"O Abû Mohammad ! Est-ce qu'il gagne avec ses dirhams de quoi faire vivre sa famille et un peu plus ?"*

Abû Bâçîr a répondu par l'affirmative, et l'Imam a dit alors :

*"Si le surplus est égal à la moitié de ses besoins pour vivre, il n'a pas droit à la Zakât, et s'il est inférieur à la moitié, il y a droit. Et la somme qu'il perçoit au titre de la Zakât doit faire parvenir sa famille au niveau des autres." "*

Nous apprenons, à la lumière de ce texte, que la richesse en Islam est la possibilité pour l'individu de dépenser sur lui-même et sur sa famille jusqu'à ce qu'il atteigne le niveau de vie des autres et que son

train de vie devienne au niveau courant dans lequel il n'y a ni difficulté ni crainte.

Ainsi, nous sortons de l'enchaînement des conceptions pour aboutir à la conception islamique de l'équilibre social, et nous apprenons que lorsque l'Islam a adopté le principe de l'équilibre social et a rendu le Tuteur responsable de sa réalisation par les méthodes légales, il a expliqué son idée de l'équilibre et indiqué que celui-ci peut se réaliser en amenant tous les individus à la richesse.

La Charî'ah a utilisé cette conception de la richesse en en faisant une ligne de démarcation entre l'autorisation et l'interdiction de percevoir la Zakât, et elle a expliqué cette ligne de démarcation, dans d'autres textes, par *"une vie assez aisée de l'individu pour que son niveau de vie soit au niveau de tout le monde."*

Ce faisant, lesdits textes nous ont indiqué la conception de l'Islam de la richesse, conception qui vise, comme nous l'a expliqué le principe de l'équilibre, à accorder cette richesse à tout le monde, et qui considère sa généralisation (de la richesse) comme une condition de la réalisation de l'équilibre social. Ainsi se complète dans notre esprit l'image islamique précise du principe de l'équilibre social, et nous apprenons en même temps que le but fixé au Tuteur est d'oeuvrer en vue de rehausser le niveau de vie des personnes défavorisées vers un niveau plus élevé, de telle sorte qu'un niveau de vie aisé général se réalise.

## Les moyens de préserver l'équilibre social

De même que l'Islam a posé le principe de l'équilibre social et en a précisé le concept, de même il s'est chargé de mettre à la disposition de l'État les moyens nécessaires pour qu'il entreprenne l'application de ce principe dans les limites desdits moyens.

Ces moyens peuvent être résumés dans les points suivants :

a) Prélever des impôts fixes, et perçus continuellement, afin qu'ils soient dépensés en vue d'assurer l'équilibre social.

b) Fonder des secteurs constituant des propriétés de l'État, et orienter l'État vers l'exploitation desdits secteurs au profit de l'équilibre.

c) La nature de la législation islamique, laquelle tend à ordonner la vie économique dans tous les domaines.

## Le prélèvement d'impôts fixes

Il s'agit des impôts de Zakât et de Khoms, puisque ces deux obligations financières n'ont pas été promulguées seulement pour satisfaire les besoins essentiels, mais aussi pour remédier à la pauvreté et élever le niveau du pauvre au niveau des riches, et ce afin de réaliser l'équilibre social dans son

acception islamique.

La preuve jurisprudentielle de la relation entre ces impôts et la question de l'équilibre, et de la possibilité d'utiliser les impôts dans ce dessein, se trouve dans les textes suivants :

1– Selon Ishâq ibn 'Ammâr :

*“ J'ai demandé à l'Imam Ja'far ibn Mohammad (S) :*

*Puis–je offrir cent* [*dirham*] *du fonds de la Zakât à un homme ?*

*Oui, dit–il.*

*Et deux cents ?*

*Oui, dit–il encore.*

*Et trois cents ?*

*Oui.*

*Et quatre cents ?*

*Oui.*

*Et cinq cents ?*

*Oui, jusqu'à ce qu'il s'enrichisse* [*qu'il en ait suffisamment*]*, a–t–il tranché. ”* 1

2– Selon 'Abdul–Rahmân ibn Hajjâj :

*“ J'ai demandé à Mûsâ ibn Ja'far (S) :*

*Un homme qui reçoit de son père, de son oncle paternel ou de son frère, de quoi assurer ses provisions de bouche, a–t–il le droit de percevoir aussi la Zakât pour satisfaire ses autres besoins, si les personnes précitées ne subviennent pas à tous ses besoins ?*

*Pourquoi pas, a répondu l'Imam. ”* 2

3– Selon Somâ'ah :

*“ Lorsque j'ai demandé à Ja'far ibn Mohammad (S) si la Zakât peut être offerte aussi bien au propriétaire d'une maison qu'à un serviteur, il a répondu par l'affirmative.”* 3

4– Selon Abû Baçîr :

*“ Parlant de celui qui a droit à la Zakât et qui n'est pas aisé, l'Imam Ja'far al-Çâdiq (S) a dit :*

*Il dépense la Zakât perçue pour la nourriture et les vêtements de sa famille. S'il en reste quelque chose, il l'offre à d'autres. Il peut prendre de la Zakât assez pour élever le niveau de dépenses de sa famille jusqu'à celui de tout le monde. ”*[4]

5- Selon Ishâq ibn 'Ammâr :

*“ J'ai demandé à al-Çâdiq (S) si je peux donner quatre-vingts dirhams de l'argent de la Zakât. Il m'a répondu :*

*Oui, et même plus.*

J'ai dit :

*Puis-je lui en donner cent ?*
*Oui, satisfais-le, et enrichis-le si tu peux, a conclu l'Imam.”*[5], [6]

6- Selon Mo'âwiyah ibn Wahab :

*“ J'ai demandé à al-Çâdiq (S) :*

*Est-il vrai que selon le Prophète (Ç) l'aumône n'est autorisée ni au riche, ni à quelqu'un de “fort et valide”* ? [7]

Il m'a répondu :

*Non, elle n'est pas autorisée au riche. ”* [8]
7- Selon Abû Baçîr :

*“J'ai raconté à l'Imam Ja'far al-Çâdiq (S) qu'un vieil homme parmi nos amis, nommé 'Omar, avait demandé un jour où il était dans le besoin, à 'Isâ ibn A'yan, de lui donner quelque chose, et que ce dernier lui avait répondu :*

*J'ai de l'argent de Zakât, mais je ne peux pas t'en donner, car je t'ai vu acheter de la viande et des dattes.*

'Omar lui a alors expliqué :

*“J'avais gagné un dirham. J'ai acheté de la viande pour deux dâniq*[9]*, et des dattes pour deux autres, et j'ai gardé les deux dâniq restant pour subvenir à un autre besoin.”*

(Selon la riwâyah, lorsque l'Imam (S) a entendu l'histoire de 'Omar et de 'Isâ ibn A'yan, il a posé sa main sur son front, pendant une heure, puis, relevant la tête, il a dit :

*“Allah –IL est très Haut– a regardé l'argent des riches, puis IL a regardé les pauvres. IL a accordé aux pauvres un droit dans l'argent des riches, jusqu'à ce qu'ils soient satisfaits. Si ce qu'ils en perçoivent s'avère insuffisant, IL leur en accorde davantage. Mieux, IL leur accorde ce avec quoi ils peuvent manger, boire, s'habiller, se marier, faire l'aumône et accomplir le Hajj.)”* 10,11

8– Selon Hammâd ibn 'Isâ :

*“ Parlant de la part des orphelins, des pauvres, et des voyageurs à court d'argent, dans le Khoms, l'Imam Mûsâ ibn Ja'far (S) a expliqué :*

*“Le Tuteur répartit entre eux, selon les stipulations du Livre et de la Sunnah, la Zakât de telle sorte qu'ils obtiennent ce qui leur suffit pour un an. S'il en reste quelque chose, il revient au Tuteur. Et si au contraire la Zakât qu'ils perçoivent ne suffit pas à satisfaire leurs besoins, le Tuteur doit leur donner de sa caisse jusqu'à ce qu'ils en aient suffisamment.”* 12

9– Ibn Qudâmah a écrit :

*“Al–Maymunî a dit :*

*Je me suis concerté avec Abâ 'Abdullâh (l'Imam al–Çâdiq) (S), et je lui ai demandé :*

*“Si un homme possède des chameaux et des moutons requérant la Zakât, mais qu'il se trouve dans le besoin, ou s'il a quarante brebis et une propriété foncière qui ne suffisent pas à satisfaire à ses besoins, a–t–il droit à l'aumône ?”*

*Il m'a répondu par l'affirmative, et il a rappelé la parole de 'Omar :*

*Donnez–leur, même s'ils possèdent tel ou tel nombre de chameaux.*

*Et il a dit [selon la version de Mohammad ibn al–Hakam] :*

*S'il a une propriété foncière qu'il occupe ou un terrain qui vaut dix milles ou moins ou plus, mais qui ne couvre pas ses besoins, il a droit à la Zakât. Et c'est ce que dit al–Châfi'î.”* 13

Ibn Qudâmah a expliqué cet avis comme suit :

*“ Car le besoin est la pauvreté, et son contraire est la richesse. Ainsi, celui qui a besoin est pauvre, et la généralité du texte s'applique donc à lui, alors que celui qui n'a pas besoin, à lui s'applique la généralité des textes d'interdiction. ”* 14

Ainsi, ces textes ordonnent qu'on octroie la Zakât et ses semblables à un individu jusqu'à ce qu'il atteigne le niveau de tout le monde ou jusqu'à ce qu'il ne se trouve plus dans le besoin, ou qu'il satisfasse ses premiers et seconds besoins : nourriture, boisson, vêtements, mariage, aumône, Hajj, et abstraction faite de la différence dans les termes qu'ils utilisent, ils visent tous un même objectif, à savoir

généraliser la richesse dans son acception islamique, et trouver l'équilibre social dans le niveau de vie.

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons préciser le concept de richesse et de pauvreté en Islam en général. Le pauvre est celui qui n'a pas un niveau de vie qui lui permette de satisfaire ses besoins de première nécessité et de seconde nécessité, jusqu'aux limites qu'autorise l'état de la fortune dans le pays, ou en d'autres termes, celui qui vit dans un niveau séparé par un profond fossé du niveau de vie des fortunés de la société islamique.

Le riche ne souffre pas d'un tel fossé dans son niveau de vie, et il n'est pas difficile pour lui de satisfaire ses besoins de première et de secondes nécessités dans les limites qu'autorisent l'état de la fortune du pays et le degré de son élévation matérielle, et ce abstraction faite de ce qu'il possède ou non une grande fortune.

De là, nous comprenons que l'Islam ne donne pas à la pauvreté un concept absolu ni un contenu fixe dans toutes les circonstances et conditions. Il ne dit pas, par exemple, que la pauvreté est l'impossibilité de la simple satisfaction des besoins fondamentaux.

Il a conçu la pauvreté comme le fait d'être au-dessous du niveau de vie de tout le monde, comme nous l'avons vu dans le texte. Et autant le niveau de vie s'élève, autant la signification réelle de la pauvreté s'élargit, car même le fait de ne pas suivre cette élévation du niveau de vie devient dans ce cas pauvreté.

Ainsi, si les gens prennent l'habitude de vivre, par exemple, dans une maison indépendante pour chaque famille, à la suite de l'extension de la construction dans le pays, le fait de ne pas avoir une maison indépendante devient pour une famille une sorte de pauvreté, alors qu'il ne l'était pas lorsque le pays n'avait pas encore atteint ce niveau d'aisance et de bien-être.

Cette souplesse dans le concept de pauvreté est liée à l'idée d'équilibre social car si l'Islam, au lieu de cela, avait donné à la pauvreté un concept fixe, à savoir l'impossibilité de la simple satisfaction des besoins fondamentaux, et s'il avait confié à la Zakât et ses semblables la charge de remédier à la pauvreté prise dans ce concept fixe.

Il n'aurait pas été possible d'oeuvrer en vue de trouver l'équilibre social dans le niveau de vie au moyen de la Zakât, et le fossé aurait été creusé entre le niveau de vie des familles vivant de la Zakât et ses semblables et le niveau de vie général des riches, lequel grimpe et s'élève continuellement et suivant le développement citadin et l'augmentation de la richesse totale du pays.

Donc, c'est le fait de donner des concepts souples à la pauvreté et à la richesse, et de fonder le système de la Zakât et ses semblables sur la base de ces concepts souples, qui garantit la possibilité d'utiliser la Zakât et ses semblables au bénéfice de l'équilibre social général.

Il n'est pas étrange de donner un concept souple à une signification à laquelle est attaché un jugement

légal, telle la pauvreté à laquelle est liée la Zakât, et cette souplesse ne signifie pas le changement du juge- ment légal, lequel est un jugement inchangeable concernant un concept particulier, car le changement se trouve dans la réalité de ce concept, suivant les circonstances.

Il en va de même pour le concept de médecine, par exemple. En effet, la législation a jugé que l'apprentissage de la médecine est une "obligation jusqu'à suffisance" (*wâjib kifâ'î*) pour les Musulmans. Or cette obligation est un jugement immuable lié à un concept spécial, la *"médecine"*. Mais quel est le concept de médecine ?

Et que signifie la médecine ? L'apprentissage de la médecine est l'étude des informations particulières disponibles dans une conjoncture donnée, concernant les maladies et la méthode de leur traitement. Ces informations spécifiques se développent à la longue, suivant l'évolution de la science et le perfectionnement de l'expérience.

Or les informations particulières à hier ne sont pas des informations particulières à aujourd'hui ; et il ne suffit pas, pour le médecin contemporain, de bien assimiler les connaissances des médecins compétents de l'époque du Prophète (Ç), pour qu'il soit considéré comme ayant observé l'ordre d'Allah d'apprendre la médecine. La souplesse dans le concept est donc autre chose que le changement dans le jugement légal.

Et si le médecin d'aujourd'hui est différent du médecin de l'époque du Prophète, il est rationnel que le pauvre d'aujourd'hui également soit, dans le concept islamique, différent du pauvre de l'époque du Prophète.

## Fonder des secteurs publics

L'Islam ne s'est pas contenté de créer des impôts fixes en vue d'assurer l'équilibre social, mais il a également assigné à l'État la charge des dépenses dans le secteur public dans le même but. En effet, selon un hadith de l'Imam Mûsâ ibn Ja'far (S), *" le Tuteur, en cas d'insuffisance de la Zakât, doit approvisionner de sa caisse les pauvres, jusqu'à ce qu'ils soient satisfaits."*

Les mots *"de sa caisse"* indiquent que les ressources autres que la Zakât peuvent être utilisées en vue de parvenir à l'équilibre, en satisfaisant les pauvres et en relevant leur niveau de vie.

Le Coran a expliqué le rôle que le *"fay'"* -lequel constitue une des ressources du Trésor- doit jouer pour trouver l'équilibre social, lorsqu'il annonce :

***"Ce qu'Allah a octroyé à Son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Allah et à Son Prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches."***
**(Sourate al-Hachr, 59 : 7)**[15]

Nous avons déjà vu que ce noble Verset parle de la dépense du *"fay'"* et met les orphelins, les pauvres, le voyageur, aux côtés d'Allah, du Messager (Ç) et de ses proches (S). Cela signifie que le *"fay'"* est destiné à être dépensé en partie pour les pauvres, tout comme il est destiné à être dépensé en partie pour les intérêts liés à Allah et au Prophète (Ç).

Le Verset indique clairement que le fait que le *"fay'"* soit partiellement destiné à être dépensé pour les pauvres vise à faire circuler l'argent et à le rendre disponible pour tous les membres de la société, afin qu'il assure l'équilibre social général et qu'il ne soit pas attribué aux riches en particulier.

Le *"fay'"* est, à l'origine, constitué des biens des polythéistes sur lesquels les Musulmans mettent la main sans combat, et il est la propriété de l'État, c'est-à-dire qu'il appartient au Prophète (Ç) et à l'Imam en tant qu'occupant ce poste. C'est pourquoi le *"fay'"* est considéré comme une sorte de butin (*anfâl*), lequel terme désigne les biens dont Allah a fait une propriété du poste qu'occupaient le Prophète et l'Imam, et qui consistent en terres inexploitées, minerais, etc.

Dans la terminologie législative, le *"fay'"* désigne les Anfâl en général. La preuve en est ce hadith de l'Imam al-Bâqir (S) rapporté par Mohammad ibn Muslim :

*" Le "fay'" et les "anfâl" sont les terres obtenues sans effusion de sang, et un groupe de gens avec lesquels on s'est réconcilié et qui ont offert de leurs mains les terres en friches ou les revenus du sous-sol des vallées ; tout cela est le "fay'",etc. "* [16]

Dans ce texte, il est clairement indiqué que le mot *"fay'"* désigne autre chose que les différentes sortes *"d'anfâl"* sur lesquelles les Musulmans mettent la main. Et conformément à cette terminologie législative, le *"fay'"* n'est plus le propre du butin obtenu sans combat, mais devient l'expression de tout le secteur que possède le poste de Prophète ou d'Imam.[17]

De là, nous pouvons déduire que le Verset précité a déterminé le statut des *"fay'"* en général sous l'appellation de *"fay'"*, ce qui nous amène à savoir que les *"anfâl"* sont utilisés, dans la *Charî'ah*, en vue de préserver l'équilibre et d'assurer la circulation des biens entre tout le monde, comme ils sont utilisés pour les intérêts généraux.

## La nature de la législation islamique

L'équilibre général, dans la société islamique, est redevable, après cela, à l'ensemble des législations islamiques dans les différents domaines, car elles contribuent à la protection de l'équilibre, lorsqu'elles sont appliquées par l'État.

Nous ne pouvons pas traiter ici de l'ensemble des législations ayant trait au principe de l'équilibre pour découvrir les facettes du lien se trouvant entre ce principe et ces législations. Nous nous contentons de souligner ici le combat de l'Islam contre la thésaurisation de l'argent, son abolition de l'intérêt, sa promulgation des statuts de l'héritage, le fait d'accorder à l'État des pouvoirs dans les limites de la zone

de vide laissée à celui-ci par la législation islamique, l'abolition de l'exploitation capitaliste des richesses naturelles brutes, et bien d'autres statuts.

L'interdiction de thésauriser l'argent et l'abolition de l'intérêt mettent fin au rôle des banques capitalistes dans la création des contradictions et du déséquilibre social, et leur ôtent leur capacité de chasser la grande partie de la richesse du pays, pratique à laquelle recourent ces banques dans les pays capitalistes en encourageant les gens à épargner et en les alléchant par la perspective des intérêts.

Cette attitude islamique conduit naturellement souvent à l'incapacité du capital individuel à l'expansion dans les domaines de la production et du commerce, jusqu'à un degré préjudiciable à l'équilibre, car l'expansion des individus dans des projets de production et de commerce dépend, dans une société de type capitaliste, des banques capitalistes qui fournissent à ces projets des fonds contre un intérêt déterminé.

Or, une fois la thésaurisation interdite et l'intérêt prohibé, les banques ne peuvent plus entasser dans leurs caisses l'argent liquide d'une façon colossale, ni consentir des prêts aux projets individuels. Il en résulte que les activités privées se cantonnent, sur le plan économique, dans des limites raisonnables qui suivent l'équilibre social, et que les grands projets de production s'orientent naturellement vers les propriétés publiques.

Quant à la législation des statuts de l'héritage, en vertu de laquelle l'héritage est souvent réparti entre un nombre de proches parents héritiers, elle constitue une autre garantie de l'équilibre, car elle morcelle continuellement les fortunes et empêche leur accumulation en les répartissant entre les proches, conformément aux stipulations des statuts de l'héritage.

Ainsi, à la fin de chaque génération, les fortunes des individus riches auront été souvent réparties entre un groupe plus nombreux, et il arrive que le nombre des nouveaux propriétaires de la fortune laissée à l'héritage soit plusieurs fois double par rapport au nombre des précédents propriétaires. En ce qui concerne les pouvoirs accordés à l'État pour remplir la zone de vide, ils jouent un rôle important dans la protection de l'équilibre, comme nous le verrons dans le chapitre prochain.

Il en va de même pour l'abolition de l'exploitation capitaliste des richesses naturelles brutes, laquelle abolition traduit un point de départ pour les activités économiques, conduisant de par sa nature, à l'équilibre, car l'utilisation de la richesse naturelle est le principal point de départ dans l'activité économique.

Ainsi, si le travail effectif devient une condition essentielle de l'appropriation des richesses brutes de la nature, comme l'affirment certains faqîh, et si l'on interdit de faire appel aux services d'un autre pour accéder à cette appropriation, la distribution de ces richesses se trouve définie de telle sorte qu'elle aboutisse à la réalisation de l'équilibre, et il n'est plus autorisé qu'un petit nombre d'individus s'en empare en faisant appel aux services des autres pour y parvenir, ce qui conduit à détruire l'équilibre et à semer le germe de la contradiction et du déséquilibre dès le début.

1. “Al-Wasâ'il”, d'al-Hor al-'Amilî, tome VI, p. 140.
2. Ibid. tome VI, p. 163.
3. Ibid. tome VI, p. 161.
4. Ibid. tome VI, p. 156.
5. Il est à noter … aujourd'hui dirham.
6. “Al-Wasâ'il”, d'al-Hor al-'Amilî, tome VI, p. 179.
7. “Thî mirratin saw” : quelqu'un de robuste et qui a le corps sain et valide. (voir ce mot dans ‘Majma' al-Bahrayn’, de Fakr al-Dîn al-Tirayhî, tome III, éd. Mu'assassat al-Wafâ', Beyrouth, 1983).
8. Ibid. tome VI, p. 159.
9. Unité monétaire, égale au sixième d'un dirham de l'époque en question.
10. Ibid. tome VI, p. 201.
11. Pour bien comprendre … la pauvreté
12. “Uçûl al-Kâfî”, de Mohammad ibn Ya'qûb al-Kulaynî, tome I, p.5
13. “Al-Mughnî”, d'Ibn Qudâmah, tome II, p. 554.
14. “Al-Mughnî”, d'Ibn Qudâmah, tome II, p. 554.
15. Sourate al-Hachr, 59: 7
16. “Al-Wasâ'il”, d'al-Hor al-'Amilî, tome VI, p. 368.
17. Il est indispensable … sans combat.

# 3- Le principe de l’intervention de l’état

L'intervention de l'État dans la vie économique est considérée comme l'un des principes importants dans l'Économie islamique, principes qui confèrent à celle-ci la force et la capacité d'assimilation et d'intégration.

L'intervention de l'État ne se limite pas à une simple application des statuts fixes de la Charî'ah, mais elle s'étend vers le remplissage de la zone de vide de la législation. En effet, d'une part elle tient à appliquer les éléments fixes de la législation, d'autre part elle adapte les éléments changeants aux circonstances.

Dans le domaine de l'intervention, l'État intervient dans la vie économique pour assurer l'application des statuts islamiques qui ont trait à la vie économique des individus. Il empêche par exemple les gens de pratiquer l'intérêt usuraire, ou de contrôler une terre sans mise en valeur, tout comme il entreprend lui-même l'application des statuts qui ont directement trait à lui-même, en réalisant par exemple la sécurité sociale et l'équilibre général dans la vie économique, selon le mode que l'Islam a autorisé à suivre, pour la réalisation de ces principes.

Dans le domaine législatif, l'État remplit la zone de vide que la législation islamique a laissée à l'État afin qu'il la remplisse à la lumière des circonstances évolutives, de façon à garantir les buts généraux de l'Économie islamique et à réaliser l'image islamique de la justice sociale.

Nous avons abordé la zone de vide au début de ces recherches, et nous avons appris qu'il est

nécessaire de l'étudier au cours de l'opération de la découverte, car la position active de l'État vis-à-vis de cette zone entre dans le cadre de l'image que nous essayons de découvrir, en sa qualité d'élément mobile de l'image qui confère à l'État la capacité d'accomplir son message et de poursuivre sa vie sur les plans théoriques et de la réalité dans les différentes époques.

## Pourquoi a-t-on institué une "zone de vide" ?

L'idée essentielle de cette zone de vide repose sur le fait que l'Islam ne présente pas ses principes législatifs de la vie économique, en tant qu'un remède provisoire ou une organisation circonstancielle que l'Histoire rend désuets après un certain temps au profit d'une autre forme d'organisation, mais il les présente en tant qu'image théorique valable pour toutes les époques.

Pour conférer à l'image cette généralité et cette globalité, il était donc nécessaire qu'elle reflète l'évolution des époques dans le cadre d'un élément mobile qui pompe dans l'image la capacité d'adaptation aux différentes circonstances. Pour comprendre les détails de cette idée, il nous faut déterminer le côté évolutif de la vie économique de l'homme et savoir combien cet aspect affecte l'image législative qui ordonne cette vie.

Il y a dans la vie économique, les rapports de l'homme avec la nature ou avec la richesse que représentent ses modes de production de celle-ci et son contrôle sur elle, ainsi que les relations de l'homme avec son frère, l'homme, rapports que traduisent les droits et les privilèges qu'obtient celui-ci ou celui-là.

La différence entre ces deux sortes de rapports est la suivante : l'homme entretient la première sorte de rapports, et ce qu'il vive au sein d'une communauté ou à l'écart d'elle. Donc, il se lie dans tous les cas avec la nature par des rapports donnés que déterminent son expérience et sa connaissance. Ainsi, il chasse les oiseaux, cultive la terre, extrait le charbon, file la laine, par les méthodes qu'il maîtrise.

De par leur nature, les rapports de cette sorte ne dépendent pas, pour être établis entre l'homme et la nature, de sa présence au sein d'un groupe. Si le groupe affecte ces rapports, c'est dans la mesure où il est de nature à rassembler des expériences et des connaissances nombreuses, à développer le crédit humain en vue de connaître la nature et élargir par voie de conséquence les besoins et les désirs de l'homme.

Quant aux rapports de l'homme avec l'homme, que déterminent les droits, les concessions et les devoirs, ils dépendent de par leur nature de la présence de l'homme au sein d'une communauté. Car si l'homme n'était pas ainsi, il n'accepterait pas d'avoir des droits et des devoirs. Ainsi, le droit de l'homme sur la terre qu'il a mise en valeur, l'interdiction pour lui de gagner de l'argent sans travail, en pratiquant l'intérêt usuraire, l'obligation qui lui est faite de satisfaire les besoins des autres en eau provenant de la source qu'il a découverte, si l'eau de cette source dépasse son besoin, tout ceci constitue des rapports qui n'ont de sens qu'au sein d'un groupe.

L'Islam, tel que nous le concevons, fait la distinction entre ces deux sortes de rapports. Ainsi, il considère que les rapports de l'homme avec la nature ou la richesse évoluent avec le temps suivant les problèmes nouveaux que l'homme rencontre continuellement pendant qu'il exploite la nature, et les diverses solutions qu'il trouve à ces problèmes. Et plus se développent les rapports de l'homme avec la nature, plus celui–ci la maîtrise mieux et renforce ses moyens et ses méthodes.

Quant aux rapports de l'homme avec son semblable, ils ne sont pas évolutifs de nature, car ils traitent de problèmes fixes de par leur essence, quelles que soient les différences dans leur forme et leur apparence.
En effet, tout groupe qui met la main sur une richesse à travers ses rapports avec la nature, rencontre le problème de sa distribution et de la détermination des droits des individus et du groupe sur elle, et ce que la production soit chez le groupe au niveau de la vapeur et de l'électricité, ou à celui du moulin à main. C'est pourquoi l'Islam considère que l'image législative par laquelle il organise ces rapports conformément à ses conceptions de la justice, est durable et immuable sur le plan théorique, car elle traite de problèmes immuables.

Ainsi, le principe législatif qui énonce par exemple que *"le droit individuel sur les sources naturelles est fondé sur le travail"* traite un problème général qui peut prévaloir aussi bien à l'ère de la charrue élémentaire qu'à l'ère de l'instrument complexe, car le mode de distribution des ressources naturelles entre les individus est une question qui se pose pendant les deux ères.

L'Islam s'oppose en cela au marxisme, lequel croit que les rapports de l'homme avec son frère l'homme évoluent suivant l'évolution de ses rapports avec la nature, lie la forme de la distribution au mode de production, et récuse la possibilité de traiter du problème du groupe en dehors du cadre de ses rapports avec la nature, comme nous avons pu le constater et le critiquer dans les chapitres du premier livre de *"Notre Économie"*.[1]

Dès lors, il est naturel que l'Islam présente ses principes théoriques et législatifs comme étant à même d'organiser les rapports de l'homme avec l'homme dans des époques différentes.

Mais cela ne signifie pas qu'il autorise qu'on néglige l'aspect évolutif, à savoir les rapports de l'homme avec la nature, et qu'on exclue du compte l'influence de cet aspect, car l'évolution de la capacité de l'homme à exploiter la nature et le développement de sa maîtrise sur les richesses de cette nature, font évoluer et développent continuellement le danger de l'homme sur le groupe et mettent sans cesse à sa disposition de nouvelles possibilités d'expansion et de menace contre l'image adoptée de la justice sociale.

Par exemple, le principe législatif énonçant que "celui qui travaille une terre et y dépense des efforts jusqu'à ce qu'il la mette en valeur y a un droit prioritairement aux autres", est considéré comme juste aux yeux de l'Islam, car il serait injuste qu'on traite sur un pied d'égalité un travailleur qui a dépensé ses efforts sur la terre et un tiers qui n'y a rien fait. Mais ce principe peut être exploitable avec l'évolution et le

développement de la capacité de l'homme à exploiter la nature.

Ainsi, à l'époque où la mise en valeur de la terre était fondée sur des méthodes anciennes, l'individu n'avait la possibilité de pratiquer la mise en valeur d'une terre que dans de petites étendues, mais une fois que la capacité de l'homme se fut développée et qu'il obtint les moyens de maîtriser la terre, un petit nombre d'individus a pu saisir l'occasion qui s'offrait à eux pour mettre en valeur des superficies de terre très étendues, en utilisant de grandes machines, ce qui ne manqua pas d'ébranler la justice sociale et les intérêts de la communauté.

C'est pourquoi il était indispensable pour l'image législative de laisser une zone de vide qu'on peut remplir selon les circonstances en autorisant la mise en valeur générale dans la première époque, et en interdisant aux individus –interdiction stricte– dans la seconde époque une mise en valeur au–delà des limites qui concordent avec les buts de l'Économie islamique et ses conceptions de la justice.

Donc c'est pour cette raison que l'Islam a placé une zone de vide dans l'image législative par laquelle il organise la vie économique, afin qu'elle reflète l'élément mobile, suive l'évolution des rapports entre l'homme et la nature, et écarte les dangers qui pourraient résulter de cette évolution croissante à travers les époques.

## La "zone de vide" n'est pas une lacune

La zone de vide n'est pas une lacune dans la structure législative, ni une négligence de la Charî'ah de certains événements et faits. Au contraire, elle traduit l'intégralité de l'image et la capacité de la Charî'ah à suivre les différentes époques, car la Charî'ah n'a pas laissé la zone de vide comme l'expression d'une lacune ou d'une négligence, mais elle a déterminé pour cette zone des statuts en assignant à chaque événement son caractère législatif originel, tout en donnant au Tuteur le pouvoir de lui conférer un caractère législatif secondaire, selon les circonstances.

Ainsi, la mise en valeur de la terre par un individu, par exemple, est une opération autorisée législativement de par sa nature, mais le Tuteur a le droit de l'interdire si les circonstances l'exigent.

## La preuve législative

La preuve que le Tuteur jouit de tels pouvoirs pour remplir la zone de vide est le texte coranique suivant :

***" O vous qui croyez ! Obéissez à Allah ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. "*** **(Sourate al–Nisâ', 4 : 59)**[2]

Les limites de la zone de vide sur lesquelles peut s'étendre le Tuteur comprennent, selon ce texte, tout acte autorisé de par sa nature. Ainsi, le Tuteur est autorisé à accorder à toute activité ou action dont aucun texte législatif ne prononce ni l'interdiction ni l'obligation, un caractère secondaire, en l'interdisant

ou en l'ordonnant.

Donc, si l'Imam a interdit de faire un acte autorisé de par sa nature, cet acte devient prohibé ; et s'il ordonne de le faire, il devient obligation. Quant aux actes dont l'interdiction générale est législativement établie, tels que l'intérêt usuraire, par exemple, le Tuteur n'a pas le droit d'ordonner de les faire.

De même, l'acte rendu obligatoire par la Charî'ah, tel que les dépenses que le mari doit faire pour son épouse, ne peut pas être interdit par le Tuteur, car l'obéissance au Tuteur est obligatoire uniquement dans les limites où elle ne s'oppose pas à l'obéissance à Allah et à Ses statuts généraux. Ce sont donc les diverses activités naturellement autorisées dans la vie économique, qui forment la zone du vide.

## Des exemples

Il y a dans les textes des Traditions de nombreux exemples de l'usage fait par le Tuteur de ses pouvoirs dans les limites de la zone de vide. Ces exemples éclairent la nature de la zone et l'importance de son rôle positif dans l'organisation de la vie économique. C'est pourquoi nous passons en revue quelques-uns de ces exemples en les corroborant par les textes.

a) Selon certains textes, le Prophète (Ç) a interdit que l'on refuse de donner le surplus de l'eau et des herbes qu'on contrôle. En effet, selon l'Imam al-Çâdiq (S) :

*" Le Messager d'Allah a décrété à l'intention des Médinois et à propos des plantations de dattiers qu'il ne soit pas interdit le surplus de l'eau et des herbes. "*

Cette interdiction est une interdiction de prohibition, comme l'exige selon la norme le terme d'interdiction. Et si nous y ajoutons l'opinion de la majorité des faqîh, selon laquelle l'interdiction faite par un homme aux autres d'utiliser le surplus de l'eau et des herbes qu'il possède n'est pas un des interdits originels dans la Charî'ah, comme la privation de l'épouse de ses pensions, la consommation de l'alcool, etc. nous pouvons conclure que l'interdiction faite par le Prophète (Ç) est faite par lui en sa qualité de Tuteur.

Il s'agit donc là de l'exercice de ses pouvoirs en vue de remplir la zone de vide selon les exigences des circonstances, car la société médinoise avait un besoin urgent de développer sa richesse agricole et animale, ce qui a conduit l'État à obliger les sujets à offrir aux autres les excédents de leur eau et de leurs herbes, dans le but de promouvoir les richesses agricoles et animales.

Ainsi, nous remarquons que le don de l'excédent d'eau et d'herbe, qui est un acte naturellement autorisé, l'État l'a rendu obligatoire pour réaliser un intérêt nécessaire.

b) On rapporte du Prophète (Ç) qu'il a interdit la vente des fruits avant leur maturité. En effet, lorsqu'on a demandé à l'Imam al-Çâdiq (S) s'il est permis à un homme d'acheter des fruits d'une terre et qu'il s'ensuit que tous les fruits de cette terre périssent, l'Imam a dit :

*“ On avait fait appel à l'arbitrage du Prophète (Ç) à ce propos, à plusieurs reprises. Lorsque le Messager a remarqué qu'on ne cessait de se disputer à ce sujet, il a interdit que l'on vende les fruits avant leur maturité. En fait, il ne l'avait pas prohibé, mais s'il l'a interdit, c'est pour mettre fin à leurs disputes. ”*

Selon un autre hadith, le Messager d'Allah (Ç) l'avait autorisé, mais les gens sont tombés en désaccord entre eux. C'est alors que le Prophète a ordonné *“qu'on ne vende pas les fruits avant qu'ils ne deviennent mûrs.”*

Donc, la vente d'un fruit avant sa maturation est un acte naturellement autorisé, et la Charî'ah l'a autorisé d'une façon générale, mais le Prophète (Ç) a interdit cette vente, en sa qualité de Tuteur, afin d'écarter les mauvaises conséquences et les contradictions qui s'ensuivaient.

c) Selon Râfi' ibn Khâdij, cité par al-Tirmithî :

*“ Le Messager d'Allah (Ç) nous a interdit une chose qui nous était utile, à savoir la vente d'une terre contre une partie de ses produits ou de l'argent liquide (dirham). Il nous a dit :*

*“Si l'un de vous possède une terre, qu'il en fasse don à son Frère, ou qu'il la cultive.”*

Lorsque nous faisons l'addition de l'histoire de cette prohibition et de l'accord des faqîh sur la non-interdiction de la location d'une terre, dans la Charî'ah d'une façon générale, en y ajoutant de nombreux textes rapportés des Compagnons et indiquant l'autorisation de la location de la terre, nous aboutissons à une explication déterminée du texte du hadith rapporté par Râfi' ibn Khâdij, à savoir que l'interdiction a été faite par le Prophète (Ç) en tant que Tuteur, et ne constitue pas un statut légal général.

Ainsi, le Prophète peut, en sa qualité de Tuteur, interdire la location d'une terre, acte qui est considéré comme naturellement autorisé, conformément aux exigences de la situation.

d) Dans la lettre de l'Imam 'Alî (S) à Mâlik al-Achtar, il y a des ordres formels de détermination des prix conformément aux exigences de la justice. Dans cette lettre, l'Imam 'Alî (S), après avoir parlé des commerçants et les avoir recommandés à son Gouverneur, lui dit :

*“ Sache cependant que beaucoup d'entre eux sont d'une mesquinerie excessive, et d'une avarice sordide, qu'ils accaparent les profits et sont impitoyables en affaires, ce qui peut nuire au petit peuple et discrédite les gouvernants. Interdis donc l'accaparement, car le Messager d'Allah (Ç) l'a interdit. Que les ventes se fassent équitablement, avec des poids justes, et à des prix qui ne lèsent aucune des deux parties, le vendeur et l'acquéreur. ”*

Il est clair, du point de vue jurisprudentiel, que le vendeur est autorisé à vendre au prix qu'il veut, et que la Charî'ah n'interdit pas d'une façon générale au propriétaire d'une marchandise de vendre celle-ci à un prix exorbitant. Et là, l'Imam a donné l'ordre de fixer les prix et d'interdire aux commerçants de vendre à des prix supérieurs aux prix fixés, et ce en sa qualité de Tuteur. Ce qu'il a fait, c'est usage de ses pouvoirs de remplir la zone de vide selon les exigences de la justice sociale que l'Islam a adoptées.

1. Dans l'édition arabe.
2. Sourate al-Nisâ', 4 : 59

---

**Source URL:**
https://www.al-islam.org/notre-%C3%A9conomie-sayyid-muhammad-baqir-al-sadr/chapitre-6-responsabilit%C3%A9-de-l%C3%A9tat-dans-l%C3%A9conomie#comment-0