Finance Islamique

Fondements Techniques Pratiques

Version révisée du cours « finance participative » enseigné aux Etudiants de 2ème année de Master MFCA à la FSJES

Université Sidi Mohamed ben Abdellah Fès

Auteur : Ali YOUALA

Ex-Professeur d'économie à la FSJES

Université Sidi Mohamed ben Abdellah Fès

Edition : 2025

Sommaire

Sommaire 2
Introduction 12
1- Optique didactique 12
2- Optique finance non usuraire 13
3- Optique finance participative 13
4- Optique finance éthique 14
5- Optique finance islamique 15
Chap. I – Fondements de la charia 17
Sect. I – Les sources de la charia 17
§ 1. Les sources révélées 17
A- Le Coran 17
§ 2. Les sources adossées 27
A - L'Ijmaâ 28
B - L'Ijtihad 29
§ 3. Les sources déduites 30
A- Le qiyas 31
B – Al-Istihsan 32
C – Al-Maslaha al-morsala 33
D - Al Ôrf 33
E – Al-Istishab 34
F - Sharôo man qablana 35
G - Madhhabo as-Sahabi 36
Sect. II – Les sciences de la charia 37
§ 1. Contexte historique 38
A- La période de la cohésion 38
B – La période des dissensions 40
§2. Foisonnement des doctrines 40
A. Le chiisme 41
B. Le kharijisme 42
C. Le mutazilisme 43
D. Le sunnisme 45
§ 3. Production des sciences de la charia 47

A - Sciences du Coran....47
B - Sciences du hadith....49
C – Sciences d'Usul al-Fiqh....51
D – Le Fiqh....55
Sect. III –Thématiques de la charia....58
§ 1. La thématique foi....58
§ 2. La thématique dévotion....59
§ 3. La thématique des actes de la vie civile....60
Conclusion :....60
Chap. II - Fondamentaux de la finance islamique....62
Sect. I – Interdiction du riba....62
§. 1 - Concept riba dans les sources de la charia....62
A – Définition....62
B – Ar-riba dans le Coran....63
C- Les version du riba al-jahiliya....65
D- Ar-riba dans la Sunna....66
Conclusion....71
§.2 - Rapprochement pratique entre riba et intérêt....71
A - Tendance pro-statu quo....72
B - Tendance anti-statu quo....72
C –Tendance intermédiaire....73
§.3 - Rapprochement juridique entre riba et intérêt....74
A- Rapprochement nul....74
B - Rapprochement intermédiaire....75
C - Rapprochement parfait....79
D- Avis des académies du fiqh islamique....83
Conclusion de la section :....86
Sect. II – Autres interdictions....86
§.1 – Gharar ou vente aléatoire....87
A – Définition....87
B – Statut du gharar dans les sources....87
C - Effet prohibitif du gharar....88
D - Gharar des activités modernes....89

§.2- Le maysir 89
A – définition 90
B – Statut du maysir dans les sources 90
C - Interprétation 91
D – Maysir en versions modernes 92
§.3 – Al-haram 92
A - Définition 93
B- Al-haram dans les textes 94
C - Impact du haram sur l'activité économique 96
D – Filières économiques modernes illicites 97
§.4 – Autres prohibitions 97
A - Vente de ce qu'on n'a pas 97
B – Autres pratiques proscrites 99
Sect. III – Obligations 100
§.1 - Egalité devant le risque 100
A- Les limites des trois P 100
B- Pertinence de l'égalité devant le risque 101
§.2 - Principe de richesse réelle 102
A – Limites du principe d'adossement à un actif tangible 102
B – Pertinence du principe de richesse réelle 104
§.3 - Le principe d'équité 105
A- Notion d'équité en générale 105
B- Notion d'équité au sens de la charia 106
C – Substrats éthiques de la finance islamique 109
Chap. III – Produits financiers 112
Sect. I –Mode des produits d'endettement 112
§.1 – Murabaha 112
A- Définition 112
B- Adaptation technique 113
C- Adaptation juridique 116
§.2 – Ijara 118
A- Définition 118
B- Adaptation technique 119

C- Adaptation juridique 121
§.3 – Salam 124
A-Définition 124
B-Adaptation technique 125
C-Adaptation juridique 127
§.4 - Istisna' 129
A-Définition 129
B- Adaptation technique 129
C- Adaptation juridique 132
§.5 – Tawaruq 133
A- Définition 133
B- Adaptation technique 135
C- Adaptation juridique 137
Sect. II – Le mode d'investissement 139
§.1 – Mudharaba 139
A- Concept al-mudharaba 139
B- Adaptation technique 141
C- Adaptation juridique 143
§.2 – Musharaka 144
A- Définition 144
B- Adaptation technique 144
C- Adaptation juridique 145
§.3 – Muzara'a 146
A- Définition 146
B- Adaptation technique 147
C- Adaptation juridique 153
§.4- Musaqat 154
A- Définition 154
B- Adaptation technique 155
C- Adaptation juridique 157
§.5 – Mugharasa 159
A- Définition 159
B- Adaptation technique 160

C- Adaptation juridique 164
§.6 – Focus sur l'actualité du financement islamique des métiers agricoles..... 165
Sect. III - Autres produits 166
§.1- Produits de commission..... 166
A- La wakala 167
§.2- Modes de financement sans revenu..... 168
A- La kafala..... 169
B- La hawala..... 170
C- La zakat..... 171
D- Al qardh..... 172
E- Le don 174
Chap. IV – Préludes de la finance sans intérêt..... 178
Sect. I – Vers un nouveau paradigme 178
§.1 – Ecrits novateurs..... 178
§.2 - Rôle de la monnaie 179
A- Utilité de la monnaie..... 180
B- Valeur de la monnaie..... 180
C- Monnaie fiduciaire et monnaie scripturale..... 181
§.3 - Support institutionnel..... 181
A- Associations..... 181
B- Coopératives..... 182
D- Société « al-'inan »..... 183
E- L'Etat 183
§.4 - Envergure des aspirations au changement..... 184
A- Tendance forte..... 184
B- Tendance moyenne 184
C- Tendance faible..... 185
§.5 - Modalités opérationnelles..... 185
A- Logique non marchande..... 185
B- Logique marchande..... 186
Sect. II – Pistes d'application 186
§.1 - Versions des années 1940..... 186
A- Tentative égyptienne..... 187

B- Tentative indienne 187
§.2 - Versions des années 1960 188
A - Taboung Hajji de Malaisie 188
B - Expérience d'Ach-cheikh Irchad 189
C - Banques d'épargne locale d'Egypte 189
D – Association coopérative de prêt sans intérêt 191
§.3 - Versions des années 1970 192
A - Naser Social Bank 192
B – Projets sans lendemain 193
C- Naissance de la finance islamique 194
Sect. III – Etudes de faisabilité 195
§.1 – Études menées par l'initiative privée 195
A- Etude de Séddiqi 195
B- Etude égyptienne 195
C – Autres études 196
§.2 – Études parrainées par les autorités publiques 196
A- Etude d'Es-sadre 197
B- Etude koweitienne 197
C – Étude de l'OCI 198
Chap. V – L'intermédiation financière islamique 200
Sect. I – Formes d'intermédiation 200
§.1 – Intermédiation de bilan 200
§.2 - Intermédiation de marché 201
§.3 – Intermédiation des Banques islamiques 201
A- Intermédiation de bilan 202
B- Intermédiation de marché 202
Sect. II – Fonctionnement des banques commerciales 203
§.1 - Fonctions communes sans réserve 203
§.2 - Fonctions communes sous réserve 204
§.3 - Fonctions spécifiques aux banques islamiques 205
A- Le compte de la zakat 205
B- Le compte d'al qardh al-hassan 205
C- Le compte des dons 205

§.4 - Deux logiques d'intermédiation financière 206
A- Besoin d'intermédiation 206
B- Principe conventionnel d'intermédiation 206
C- Principe islamique d'intermédiation financière 207
Sect. III – Spécificités des banques islamiques 210
§.1 – Intermédiation sans monnaie scripturale 210
§.2 - Financement sans vente d'argent 210
§.3 - Services au prix coûtant 211
§.4 – Prééminence de la charia 211
Chap. VI - L'assurance takaful 214
Sect. I - Notion d'assurance 214
§ 1- Définition 214
§ 2 - Éléments de définition 214
Sect. II- L'assurance conventionnelle 215
§ 1- Couverture solidaire 215
§ 2- Couverture commerciale 216
§ 3- Le statut charia de l'assurances conventionnelle 216
A- Régime de couverture solidaire 216
B- Régime de couverture commercial 217
Sect. III- L'assurance takaful : Traits essentiels 218
§ 1- Concept d'assurance takaful 218
A- Définition 218
B- Structure organisationnelle 220
§ 2- Adaptation technique 221
A- Modèle wakala 221
B- Modèle mudharaba 222
C- Modèle mixte 223
§ 3- Adaptation juridique 225
A- Répartition de l'excédent 225
B- Le mécanisme juridique 226
§ 4- Les contrats de l'assurance takaful 229
A- Le contrat de don 229
B- Le contrat mudharaba 229
C- Le contrat wakala 230

D- Le contrat kafala 231
Chap. VII – Marchés financiers 232
Sect. I – Classification par objet de transaction 232
§.1 - Marchés des capitaux 232
A- Marchés de court terme 232
B- Marché de moyen et long terme 234
§.2 - Marché des devises 237
A- Définition 237
B- Conformité 238
§.3 - Marché des matières premières 238
A- Définition 238
B- Conformité 239
§.4- Marché des dérivés 239
A- Définition 240
B- Conformité 241
Sect. II – Classification par nature de transaction 242
§.1 –Marché primaire 242
A- Définition 242
B- Conformité 242
§.2 – Marché secondaire 243
A. Définition 243
B. Compatibilité 243
Sect. III – Typologie par mécanisme de régulation 248
§.1 – Le marché de gré à gré 249
§.2 – Le marché organisé 249
Chap. VIII – Finance islamique en mouvement 251
Sect. I - Démarrage controversé 251
§.1 – Un accueil mitigé 251
A- Enthousiasme des populations 251
B- Perplexité des gouvernants 252
C- Refus des laïcs 252
D- Méfiance des banques traditionnelles 252
§.2 – Finance pétrolière ?! 253
A- Hypothèse théorique 253

B- Réticences des pays pétroliers 254
C- destination préférée des pétrodollars 254
§.3 – Chemin parsemé d'embûches 255
Sect. II - Diversité des institutions d'infrastructure 256
§.1 - Institutions polyvalentes 256
§.3 - Institutions de standardisation 257
A- Institutions spécialisées 257
B- Institutions généralistes 258
§.4 - Institutions de régulation 258
A- L'adaptation des systèmes juridiques 259
B- Régulation alternative des liquidités 260
§.5 - Institutions de promotion 262
A- Conseil Général des Banques et Institutions Financières Islamiques (CIBAFI) 262
B- Banque Islamique de Développement BID 262
C- Instances de recherche et de formation 264
§.6 - Institutions d'évaluation 266
A- Offreurs des notations 266
B- Offreurs de certification 267
C- Autres offreurs 267
Sect. III – Croissance consolidée des unités opérationnelles 269
§.1- Evolution horizontale 269
A – Extension des IFI par pays 269
B – Extension des IFI par région et continent 272
C- Extension des filières de la FI 273
§.2 – Croissance verticale 275
A – Croissance effective des IFI 276
B- Croissance potentielle 289
§.3 - Concentration spatiale 290
A – Degré de pénétration 291
B - Taille des marchés financiers islamiques par pays 292
C - Taille des marchés par région 295
§.4 - Tendance à la spécialisation 299
A- Spécialisation par filière 300

B- Spécialisation par région 300
§.5 - Convoitises pour la première place 303
A- Les prétendants intra OCI 303
B- Les prétendants extra OCI 304
Sect. IV – Perspective ambigüe 304
§.1 - Succès opérationnel 304
§.2 - Danger du mimétisme 305
§.3 - Perte de l'originalité 306
Annexes : 307
Annexe 1 : Classification des sciences du hadith selon Sobhi As-salih : Classification annotée 307
Classe 1 : Narration et compréhension 307
Classe 2 : Terminologie du Hadith 308
Classe 3 : Biographie des générations des suiveurs 308
Annexe 2 : Thématique d'Usûl al-fiqh 309
A- Preuves [الأدلة] 309
B - Statuts juridiques [الأحكام الشرعية] 309
a. Les statuts juridiques injonctifs 309
b. Les statuts juridiques paramétriques [الأحكام الشرعية الوضعية] 311
C - Règles fondamentales linguistiques [القواعد الأصولية اللغوية] 312
D - Règles fondamentales législatives [القواعد الأصولية الشرعية] 312
a. Les finalités de la charia 312
b. Le droit de Dieu et le droit de l'assujetti 313
c. Le domaine de l'ijtihad 313
d. L'abrogation du statut juridique 313
f. Désaccords et pondération 314
Annexe-3 : Le credo usurpateur des puissances coloniales 315
A – La phase d'usurpation de la supériorité 315
B – La phase d'usurpation de l'autonomie 317
C – La phase d'usurpation de l'identité 318
D – La phase d'usurpation de l'autodétermination 321
Table des matières 326

Introduction

L'intérêt de cet ouvrage est de doter le lecteur d'un outil par lequel il accède au savoir des diverses facettes de la finance islamique. L'intérêt de cette introduction est de l'éclairer sur la vision qui préside au choix des optiques structurantes cet outil que voici :

1- Optique didactique

La version originale de cet écrit fut un support rédigé du cours enseigné aux étudiants de Master[1] sous le nom de finance participative. Il va de soi que dans ce genre de rédaction, on se doit de répondre aux exigences de permettre aux étudiants de s'initier à la connaissance d'un nouveau domaine. Il fallait donc organiser la matière enseignée selon une approche didactique : Plan structuré, éventail des connaissances élargi, notions théoriques expliquées, exemples empiriques exposés, nouveaux concepts définis, configurations des mécanismes illustrées, pluralité des avis systématisée, thèses antagoniques confrontées.

La version présente est un produit dans lequel ces mêmes directives sont bien préservés vu l'acquis pédagogique dont elles sont censées apporter aux lecteurs toutes catégories confondues. En plus, le texte initial a été remodelé dans le sens de l'améliorer autant du côté contenu que du côté forme. Du côté contenu, la qualité du discours fut la cible de ces modifications : développer, déplacer, supprimer des passages ou en ajouter d'autres. Du côté forme, il a fallu diviser, en cas de besoin, des paragraphes en sous paragraphes, réorganiser l'ordre des chapitres, étoffer le corps principal du texte par des encadrés où sont rapportés des éléments connexes à une notion donnée, ou par des annexes où sont exposés des analyses complémentaires à un thème donnés.

Quoi qu'il en soit le montage du discours portant sur une thématique aussi controversée que la nôtre, ce discours résulte inéluctablement d'un choix d'une approche pas comme les autres. La diversité des approches concurrentes se manifeste d'emblée dans le choix du titre qui lui est attribué par les tenants d'une perception du domaine ou d'une autre.

Ce choix se fait entre finance islamique, finance participative, finance non usuraire, ou finance éthique. Ce sont autant d'appellations utilisées pour désigner la venue au monde de cette finance tributaire de l'idéal religieux tant revendiqué par les musulmans. Cette discordance, en termes d'appellation, ne semble venir ni des considérations de l'embellissement linguistique ni des considérations de pertinence conceptuel.

Ces considérations, même si elles ne sont pas absentes des discours, des uns et des autres, trouvent leur véritable raison dans la distance que chaque courant s'emploie à entretenir entre le domaine

[1] - Etudiants de la deuxième année Master Finance Contrôle et Audit, MFCA, Département d'économie et gestion, FSIES, Université Sidi Mohamed ben Abdellah.

de la finance réputé épris par l'esprit hédoniste et le domaine de la religion réputé épris par l'esprit altruiste. Dans chacun des quatre concepts on a tendance à faire côtoyer des combinaisons nuancées des deux esprits.

2- Optique finance non usuraire

L'optique finance non usuraire suppose qu'il suffit d'avoir des transactions monétaires libérées du taux d'intérêt à donner ou à recevoir pour se conformer aux préceptes de la charia. Pour y parvenir, on se sert alors soit des techniques d'endettement (murabaha, ijara, istisna', salam), soit des techniques de commission (jou'ala, wakala), soit des techniques de gratuité (hawala, kafala).

Au regard de la pratique, la préférence des acteurs va aux techniques d'endettement par la murabaha et l'ijara alors que les autres techniques sont peu ou non commercialisées par les Institutions Financières Islamiques (IFI).

La marginalisation y est aussi de rigueur quant à la mise en pratique des techniques de financement basées sur la participation aux résultats comme la mudharaba ou la musharaka, la muzara'a, la musaqat ou la mughrasa.

Cette vision qui semble être favorisée dans la pratique tend à faire de la finance charia compilant un appendice de la finance conventionnelle, une finance d'endettement majoritairement circonscrite dans la sphère commerciale et non un outil de financement des investissements dans les différentes sphères de la production, une finance de renforcement de la dépendance des économies extraverties telles qu'elles ont été mises en place durant l'époque coloniale.

La marche d'un tel modèle s'inscrit forcément dans une trajectoire divergente des attentes de produire une finance de développement auto-entretenu.

3- Optique finance participative

L'optique finance participative assoit la conformité aux préceptes de la charia sur le principe des trois P : Participation aux Profit et Perte. L'évitement de l'intérêt passe alors par la soumission des financements aux contrats de mudharaba, musharaka, muzara'a, mussaqat et mugharassa.

Donc la prédestination de ces techniques est celle de la production des biens et services des différents secteurs économiques. Une prédestination dans laquelle le mérite d'un revenu ne peut provenir que de la combinaison des deux facteurs : capital et travail sous condition d'être à égalité devant le risque du résultat : profit ou perte. Le pari à gagner dans cette optique est d'avoir des financements de long terme que nécessitent les investissements dans les secteurs agricole, industriel, commercial, de santé, des NTIC...

Ces financements génèrent donc les effets positifs sur la dynamique économique : création de

richesses, création d'emplois, valorisation des ressources locales, augmentation des revenus, croissance de la demande, croissance de l'offre… Ce qui suppose que les autres techniques de financement (murabaha, ijara, salam) demeurent toujours à l'usage, mais elles doivent l'être au service de cette dynamique.

Néanmoins, le concept « finance participative » n'est pas l'apanage exclusif de la finance charia compilant. Au contraire, ce concept est d'usage courant dans d'autres optiques atypiques de la finance conventionnelle comme celle du crowdfunding ou celle des variantes du Système d'Echange Local (SEL).

Les techniques de financement par le crowdfunding reposent sur diverses modalités : prêts à intérêt, dons, prise de participation ou éventuels retours symboliques du capital avancé.

Les techniques de financement par le SEL procède de la constitution d'une communauté dont les membres consentent à s'échanger des services. La monnaie locale est une unité de compte qui leur permet d'inscrire les contributions et rétributions au débit et au crédit du compte de chaque membre et d'assurer ainsi la réciprocité des dons individuels à ladite communauté. Ladite unité de compte peut être exprimé en durée de travail ou en toute autre unité servant de standard unanimement accepté.

Ces pratiques enlèvent au concept « finance participative », enfin de compte, la caractéristique de désigner exclusivement les opérations financières charia compilant.

4- Optique finance éthique

Le concept de « finance éthique » fait ressortir les principes moraux devant présider à tout produit financier puisant sa raison d'être des préceptes de la charia. Il met en exergue deux principes saillants : Le principe d'équité dans les relations contractuelles entre financeur et financé et le principe de l'équité sociale en se mêlant à la gestion des mécanismes distributives des richesses à savoir la zakat, le waqf et le qardh hassan.

Ce concept de « finance éthique » s'emploie plus à faire ressortir des modalités de la nouvelle finance ce que leur reconnait la théorie comme valeurs humaines que s'adonner à l'analyse de ces modalités elles-mêmes. Ce concept se recoupe en cela avec l'approche des thématiques variables comme celle de l'entreprise socialement responsable ou celle du commerce équitable.

Ce recoupement affaiblit notre concept de deux manières. D'un côté, les valeurs éthiques dont se réclame une vision n'est pas nécessairement celles dont se réclame une autre. De l'autre, ce glissement vers la même démarche dans l'analyse des aspects éthiques et équitables sous-tend

qu'on octroie le même statut aux valeurs éthiques aussi bien dans la vision islamique que dans la vision conventionnelle.

En vérité le calcul rationnel prime dans l'optique conventionnelle comme celle de l'entreprise socialement responsable ; les mesures à caractère éthique sont à décider volontairement par les dirigeants qui y croient. S'ils n'y croient pas, rien ne les oblige à les adopter.

Alors que dans la vision islamique calcul rationnel et valeurs éthiques vont de pair, Ce calcul est aussi important que ces valeurs au point de dire que toute décision doit être motivée par une rationalité éthique ou une éthique rationnelle.

Procéder autrement fait peser le doute sur la crédibilité de l'application des préceptes de la charia. Ces précisions rendent impertinente l'appellation de la finance charia compilant par la finance éthique.

5- Optique finance islamique

Le concept « finance islamique » conçoit la chose financière en fonction des injonctions divines détaillées dans les sources de la charia. Il présume que l'âme et l'esprit des textes divins transcendent, de prime à bord, la conception, la réglementation et l'action des rouages de la finance.

De cette manière, non seulement il fait sienne toutes les dimensions privilégiées par chacune des optiques précédentes, mais il les articule selon le dosage qui restitue à chacune la place qui lui revient dans un ordre conceptuel cohérent.

Cette démarche intégrative des différents fondements de la finance se doit de prendre appui sur les fondements de la charia. C'est cette nécessité qui fait la différence entre les deux conceptions présentes aujourd'hui dans les discours et dans la pratique :

-L'une visionne la chose financière à travers des techniques (produits financiers) spécifiées par des principes (no riba, no gharar, no maysir, no haram, trois P) détachés des sources de la charia (Coran, Sunna, Ijmaâ, Ijtihad).

-L'autre conçoit la chose financière à partir de ces sources, construit ces principes dans leur périmètre d'origine et trace ainsi le cadre doctrinal où doivent évoluer les techniques financières que ce soit au niveau des idées, au niveau de la réglementation qu'au niveau des opérations.

C'est dire qu'une présentation concise de la finance islamique nécessite de l'aborder de façon à en saisir les aspects indispensables à la compréhension de ce qu'elle est et de ce qu'elle doit être. Le montage du plan pouvant y conduire peut s'articuler autour des axes suivants :

1- Les sources qui ont la primauté de déterminer les standards de la vie en société autant séculaire que spirituelle. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Fondements de la charia

2- Les principes que ces sources mettent en exergue pour assoir le cadre juridique des activités financières sur les standards de la charia. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Fondamentaux de la finance charia compilant.

3- Les modalités opérationnelles que génèrent ces fondamentaux afin d'interposer les bonnes pratiques financières entre financeurs et financés. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Produits de la finance islamique.

4- Les biais par lesquels s'est dessiné le cheminement historique de mise en pratique, plus ou moins réussi, de certaines de ces modalités avant d'arriver à la formule actuelle de cette finance. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Prélude de la finance sans intérêt.

5- La mise en perspective des standards et modalités précitées à même de répondre aux attentes des agents en besoins de financement et des agents à capacité de financement. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Intermédiation financière islamique.

6- Le déploiement de ces standards et modalités de manière à servir de supports de garanties contre les risques qu'encourent les acteurs de ce système. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Assurance takaful.

7- La mobilisation des mêmes standards et modalités pour régulariser les activités d'émission et d'échange des titres et d'autres valeurs mobilières. C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Marché financier islamique.

8- Le descriptif analytique des aspects caractéristiques de la formation de l'industrie des services financiers islamiques : diversification des secteurs, extension géographique, évolution des actifs… C'est ce que nous allons aborder sous le titre : Finance islamique en mouvement.

Chap. I – Fondements de la charia

La charia est « ce que Allah a prescrit pour ses serviteurs comme croyances et statuts juridiques (lois), la charia, c'est la voie, la charia c'est le chemin, la doctrine de droiture. »[2] Les racines de ces croyances et lois sont exprimées dans le Coran et dans d'autres sources **(**Sect. I). La connaissance exacte du contenu de ces sources passe par la maitrise des sciences dites sciences de la charia **(**Sect. II). Cette connaissance se décline en thématiques d'encadrement de la vie humaine (Sect. III).

Sect. I – Les sources de la charia

Source : eau sortant naturellement de la terre, lieu où il sort du sol, principe, cause, origine de quelque chose. On emploie les sources de la charia pour désigner les références fondamentales de l'Islam. C'est pourquoi, elles s'appellent aussi fondements de religion ou arguments de jugement. De par leurs origines et le degré de leur importance, elles peuvent faire l'objet d'un classement en trois types : les sources révélées (§ 1), les sources adossées (§ 2) et les sources déduites (§ 3).

§ 1. Les sources révélées

Les sources révélées se composent du Coran et de la Sunna.

A- Le Coran

Le Coran est la source des sources de la charia, le message qui clore les messages célestes, l'appel de l'humanité vers la voie du droit chemin, le guide suprême sur la voie de Dieu. Pour saisir certains aspects de cette importance, il faut aborder successivement la définition du Coran (1), ses noms (2) et ses caractéristiques (3).

a. Définition

Les définitions, dont le Coran a fait l'objet, sont nombreuses et divergentes. Leur diversité est de mise, qu'elles soient produites en arabe ou en d'autres langues. Notre regard sera porté sur des échantillons rédigés en arabe et en français.

1. En arabe

Au sens littéral le Coran provient du verbe lire (اقرأ), il signifie donc lecture (القراءة). Au sens conceptuel, il est défini comme étant :

1. « Le livre d'Allah descendu (كتاب الله المنزل) au Prophète de Dieu, inimitable même par une sourate (المعجز ولو بسورة), sa récitation est adoration (المتعبد بتلاوته), commence par la

[2] - Ibrahim Anis et autres, « Al-moâjam al-wasit », Académie de la langue arabe, Le Caire, 2ème édition, 1972.

sourate Al-Fatiha (المبدوء بسورة الفاتحة) et se termine par la sourate An-Nas (والمختوم بسورة الناس) »[3]

2. « La parole de Dieu descendue (كلام الله المنزل) à Mohamed (s) par l'intermédiaire de Djibril et existant entre les couvertures [du livre] (الموجود بين الدفتين). »[4]

3. « La parole de Dieu descendue à Mohamed (s), sa récitation est adoration, sa transmission est par voie sure (المنقول بالتواتر), commence par la sourate Al-Fatiha et se termine par la sourate An-Nas »[5]

4. « La parole de Dieu inimitable (كلام الله المعجز), sa récitation est adoration, transmis par révélation, transmis aux musulmans de l'époque du Prophète (s) à nos jours par voie sure (التواتر), commence en ordre du moshaf par la sourate Al-Fatiha et se termine par la sourate An-Nas »[6]

5. « La parole de Dieu descendue au Prophète Mohamed (s), écrit dans les moshafs, transmis par voie sure, sa récitation est adoration, inimitable même par une seule sourate. »[7] D'autres définitions se recoupent avec celles-ci mais elles leur ajoutent certains détails[8].

Chaque séquence de ces définitions précise une spécificité coranique :

-{Le livre de Dieu/la parole de Dieu} écarte tous les livres/paroles des humains ;

-{descendu/révélé/transmis par révélation au Prophète Mohamed (s)} écarte ceux destinés aux autres Prophètes (s) ;

-{sa récitation est adoration} écarte les hadiths qudsis et les hadiths nabawi ;

-{transmis par voie sure/ transmis de l'époque du Prophète (s) à nos jour par voie sure} écarte toute possibilité de falsification ;

---

[3] - Ibrahim Mohamed al-jarmi, » Dictionnaire des sciences du Coran : sciences du Coran, l'exégèse, la psalmodie, les lectures », Dar Al-qalam, 1ère édition, Damas, 1422 h/2001 g, P. : 214.

[4] - Mohamed Hicham At-tahiri Al Afghani, « Le noble Coran et sa place entre les prédécesseurs et leurs opposants », volume : 1, Dar At-Tawhid, Riad, 1ère édition, 1426 h/2005 g, P. 35.

[5] - Ahmed Omar Abou Charafah, « Le miracle coranique, des vérités scientifiques tranchantes », Maison nationale des livres, Libye, 2003, P. : 193, cité par Mohamed Abou Khalif in « Définition du noble Coran, URL : mawdoo3.com/تعريف-القرآن-الكريم

[6] - Mohamed Al As-Sabouni, « exégèse des versets-décrets du Coran », Maison des livres scientifiques, volume 1, Beyrouth, sans date, P. : 3. Cité par Tariq Mohamed, in « Définition du Coran », URL : mawdo3.com/تعريف-القرآن

[7] -Noue-Eddine 'itre, « Les sciences du Coran », Imprimerie As-Abl, Damas, 1ère édition, 1414 h/1993 g, P. : 10.

[8] - Citons pour exemple les deux définitions suivantes : 1 – « Le Coran est la parole d'Allah révélé à notre maître Mohamed, prière et salue sur lui, dont la récitation est adoration, le Coran nous est parvenu par voie sûr de génération à génération, il débute par la sourate al fatiha et s'achève par la sourate al n-nas, contient trente parties, le nombre des versets (ayat) du saint Coran est 6236 versets. La plus longue sourate dans le Coran est la sourate la vache (albaqara), alkawthar est considérée comme la sourate la plus courte du saint Coran, le plus longue verset du saint Coran est le verset traitant du crédit qui est le verset 282 de la sourate la vache.» Site Mawdoo3, URL : mawdoo3.com/تعريف-القرآن الكريم

2- Le Coran, au sens conceptuel, est la parole d'Allah révélé à son prophète Mohamed, miracle par ses termes, moyen d'adoration par sa récitation, transmis par voie sûr de génération à génération, écrit dans les massahif du début de la sourate al-fatiha jusqu'à la fin de sourate an-nas. » Site de l'université Om alqora, URL : aqu.edu.sa/page/ar/146950

-{inimitable/inimitable par une seule sourate} affirme son statut de miracle,
-{existant entre les couvertures/écrit dans les moshafs} indique que sa transcription complète en un seul volume est identique à celle que recevaient les compagnons directement de la bouche du Prophète (s) ;
-{commence par la sourate Al-Fatiha et se termine par la sourate An-Nans/ commence en ordre du moshaf par la sourate Al-Fatiha et se termine par la sourate An-Nans} affirme la différence entre cet ordre du moshaf et l'ordre de la révélation qui commence par le verset : ﴿ Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé (اقرأ باسم بك الذي خلق)﴾ et se termine par le verset : ﴿ Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'Islam comme religion pour vous. (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا).﴾ (Al-maida : 3)
Cependant, trois autres critères de distinction ont été omis dans ces définitions : 1. Le critère d'être révélé en langue arabe qui est une spécificité décidée par Dieu en le qualifiant de Coran arabe, c'est-à-dire révélé et écrit en langue arabe. Ce qui prive ses traductions en d'autres langues des attributs du Coran. 2. Le critère d'être le message destiné à l'humanité toute entière, à la différence des révélations antérieures destinés à des nations spécifiques. 3. Le critère d'être le dernier dans la série des messages célestes, ce qui discrédite toute prétention d'une révélation qui lui est postérieure.

2. En français

Dans les langues étrangères la vision que se font les auteurs du Coran n'est pas toujours la même. Parfois, elle recèle des avis tendancieux, parfois elle se montre d'un haut niveau d'impartialité. L'exemple de la langue française est édifiant à cet égard :

Dans le Robert micro[9] et dans le nouveau petit Robert[10] : « Coran : Livre sacré des musulmans contenant la doctrine islamique ». On lit dans Hachette Le Dictionnaire Essentiel, Dictionnaire Encyclopédique Illustré[11] : « Coran n. m. (Avec une majuscule) Livres des musulmans », puis sous la rubrique [exem. Encycl.]. On trouve plus d'indications : « Le Coran, pour les musulmans est la parole incréée de Dieu, révélée à Mahomet par l'archange Gabriel et non un message inspiré... »

L'académie de la langue française définit dans ses éditions de 1835 et 1932, le Coran

[9] - Alain Rey (sous la direction de), Le robert miro, dictionnaire de la langue française, Librairie nationale, édition de 1998, Paris, 1998.
[10] - Josette Rey, Debove et Alain Rey, « Le nouveau petit robert, Dictionnaire de la langue française », édition de 1995, Paris, 1995.
[11] - Hachette Le Dictionnaire Essentiel, Dictionnaire Encyclopédique Illustré, Hachette, Paris, 1993.

comme étant le « livre qui contient la loi de Mahomet. »[12] Cette définition fait école jusqu'à présent. Puisque on la retrouve dans d'autres écrits, par exemple, dans le dictionnaire de la langue française, il est écrit : « Définition du mot Coran : livre qui contient la loi religieuse de Mahomet. »[13]

Dans toutes ces définitions, l'accent est mis sur l'appartenance du Coran aux seuls musulmans. Ce qui laisse planer sur les esprits, au moins, deux idées déroutantes : La première est que le Coran serait vide de toute interpellation des communautés humaines autres que la communauté musulmane. La deuxième est que l'émanation divine du Coran, elle est attribuée, au mieux, à la croyance des musulmans, et au pire, elle est niée ou ignorée.

Dans les autres dictionnaires il y a eu certaine évolution : Dans le petit Larousse en couleur[14] : « coranique : adj. Relatif au Coran ; qui est dans l'esprit du Coran. » Le mot Coran lui-même n'y est pas défini. Par contre, l'Encyclopédie Larousse définit le Coran comme étant « le livre sacré de l'Islam composé des révélations transmises par Dieu (en arabe Allah) au prophète Mahomet par l'intermédiaire de l'archange Gabriel (en arabe Djibril). Le Coran est divisé en 114 chapitres appelés Sourates (de l'arabe sourate) subdivisés en versets (ayat) et classé selon un ordre de longueur décroissante. »[15]

Dans le même ordre, la même académie de la langue française se reprend ultérieurement et produit une définition des plus pertinentes dans son édition de 1986 que voici : « Le Coran est le livre sacré des musulmans, paroles d'Allah révélé à Mahomet. L'arabe classique est la langue du Coran. Il est formé de 114 chapitres ou Sourate (…). Le Coran est le fondement de la société musulmane. »[16]

Il est clair que, dans la langue française, la définition du Coran a dû subir la pression idéologique de l'intellect français en deux temps. Dans un premier temps, la pression portait les couleurs du rejet de ce livre destructeur de la suprématie de la chrétienté. L'approche qui s'imposait alors est celle de le présenter au public selon des versions aussi

[12] - Site de l'Académie française, URL : www.ladefinition.fr/définition/coran
[13] - URL : www.dico-definitions.com/dictionnaire/definition/120073/corn.php
[14] - « Petit Larousse en couleur », Librairie Larousse, Paris VI^{ème}, 1972.
[15] - Larousse Encyclopédie. On peut y lire deux autres définitions : 1 – « Le Coran est le livre sacré des musulmans. » 2– « Le Coran est la parole de Dieu, le Coran est à la fois l'acte constitutif de la religion islamique et sa référence absolue. Son texte a fourni à côté des traditions liées à la vie du prophète (la Sunna) la base de l'édifice islamique : la théologie et le droit musulman, la langue et la littérature arabe, enfin le culte musulman, qui réserve une place centrale à la récitation de ses versets. », Site Larousse Encyclopédie, URL : www.larousse.fr/encyclopedie/oeuvre/coran114624
[16] - Académie de la lanque française, Site de l'Académie française, URL : www.ladefinition.fr/définition/coran

fallacieuses que celles soulignées dans les définitions précédentes. Par contre, dans un second temps, la pression venait de la guerre froide qui opposait le bloc occidental au bloc soviétique ouvertement anti-religieux. L'approche qui s'imposait alors était de construire une alliance chrétienté-islam face à l'athéisme communiste. Dès lors, le Coran est présenté au public dans des définitions comparables en crédibilité à celles développées en langue arabe par les savants musulmans.

b. Noms du Coran

Si le livre d'Allah est plus connu sous le générique « le Coran », les versets coraniques font aussi usage d'autres noms comme : Le livre (الكتاب) comme dans le verset (Al-Baqara : 2) le Discernement (الفرقان) comme dans (Al-Furqan : 1), Le Rappel (الذكر) comme dans (al-Hijr : 9), la lumière (النور) comme dans (Al-a'raf : 157), la révélation (الوحي) comme dans (Al-Anbiya' : 45), l'esprit (الروح) comme dans (Ach-Choura : 52)…

At-Tabari limite les noms du Coran à quatre, Ar-razi porte ce nombre à 32, d'autres auteurs allongent cette liste de plusieurs dizaines. On rapporte qu'Al-fayrouz Abadi réalise le meilleur score avec 93 noms[17].

Cependant nombre de critiques mettent l'accent sur l'erreur d'une telle exagération à savoir, la confusion entre le nom et le nom associé à un qualificatif. Ce qui fait que le produit de cette association soit comptabilisé comme un nouveau nom. Comme un seul nom du Coran peut être accompagné de plusieurs qualificatifs, il va de soi qu'on aboutit à allonger la liste de ces noms à plusieurs dizaines. Néanmoins un véritable nom doit être constitué d'un seul vocable et doit signifier l'équivalent du Coran. Peu importe le nombre de qualificatifs qui peuvent lui être associés, il ne peut être comptabilisé qu'une seule fois. Car tout qualificatif ne fait que ressortir une de ses caractéristiques sans plus. Par exemple dans le couple [le noble Coran] (القرآن الكريم), le qualificatif noble, une fois séparé du Coran, ne désigne pas nécessairement le Coran.

c. Caractéristiques du Coran

Les caractéristiques qualitatives du Coran sont ses qualités exprimées dans des versets coraniques eux-mêmes. Les énumérer ne peut se faire sans parcourir le texte sacré en entier, chose qui dépasse la portée de ce cours. C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent ne seront abordées que ses caractéristiques quantitatives.

Les chiffres caractérisant le Coran nous renseignent que son contenu se décompose en 30

[17] - Bikr Al-Baghdadi, « Les noms du Coran assemblés par l'Erudit Fakhr Eddine Er-Razi », Site Al-Alukah, URL : www.alukah.net/share/0178833

parties de deux hizbs (حزبين), soit un total de 60 hizbs. Les 60 hizbs contiennent 6236 versets (آيات)[18] répartis entre 114 chapitres (سورة).

Les mandataires à écrire la dictée du Coran, révélation après révélation, étaient 13 compagnons. Pour Ibno Katheer ils étaient 23, y compris les quatre califes bien guidés.

La révélation se faisait en fonction des besoins nés des circonstances liées à des faits précis. Elle avait durée 13 ans à la Mecque avant l'Hégire et 10 ans à Médine après l'hégire, soit une durée totale de 23 années.

En termes de dimensions, nous apprenons que les sourates longues du Coran peuvent contenir plusieurs hizbs. Les sourates qui ont chacune la taille d'un hizb, ni plus ni moins, sont au nombre de trois[19]. Les sourates courtes, en nombre plus ou moins élevé, forment ensemble un seul hizb.

Nous apprenons aussi que la plus longue sourate du Coran est la sourate Al-Baqara (البقرة) avec 286 versets, la plus courte est la sourate Al-Kawthar (الكوثر) avec 3 versets. Le plus long verset du Coran est le verset 282 de la sourate Al-Baqara et est composé de 129 mots et connu sous le nom de verset de crédit (آية الدَين). Le plus petit est le verset 63 de la sourate Ar-Rahman (الرحمان) composé d'un seul mot : modhammatan (مدهامتان) ou le verset 1 des sept sourates hamim (حم) composé de 2 lettres.[20]

La première sourate révélée au complet en une seule fois est la sourate Al-Modathir (المدثر).

La première sourate révélée à Médine, après l'hégire est la sourate Al-Baqara.

Le Coran lui-même dévoile des caractéristiques qualitatives qui le distingue de tous les autres livres. Certaines sont à lire dans l'encadré de la page suivante.

B - La Sunna

La sunna est la deuxième source révélée de la charia. La sunna désigne la conduite du Prophète (s) et celle des califes bien guidés. Pour y voir de plus près, elle sera abordée sous les titres suivant : définition (1), Hadith qudsi et Hadith nabawi (2), les parties d'un hadith (3) et le caractère divin de la sunna (4).

a. Définition

Au sens littéral, As-suna vient du verbe sanna : aménager un chemin, mettre en clair une chose… un tel a fait une sunna : il l'a initiée ; quiconque exerçant en premier lieu un acte devient de facto un initiateur de la sunna à la seule condition qu'une communauté de

[18] - ce chiffre est établi par le système de comptage Kouffi. Le système médinois et le système chami retiennet d'autres chiffres.

[19] - ces sourates sont : Taha, al-anbiya' et al-haj.

[20] - La citation de deux options se justifie par le fait que certains systèmes de comptage considèrent les lettres discontinues des débuts des Sourates comme (الم) des ayat alors que d'autres ne les considèrent pas ainsi.

<u>Encadré</u> 1 : Quelques caractéristiques qualitatives du Coran

Le Coran lui-même nous informe sur la singularité de ses caractéristiques qualitatives. Parmi les plus marquantes relevons celles du genre :

-**défi** comme dans le verset : ﴿Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins, (les idoles) que vous adorez en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques.﴾ (Al-Baqara : 23)

-**vérité** comme dans le verset : ﴿ Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens selon ce qu'Allah t'a appris. Et ne te fais pas l'avocat des traîtres. ﴾ (An-Nissa' :105),

-**livre bien gardé** comme dans les versets : ﴿Et c'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé que seuls les purifiés touchent ; C'est une révélation de la part du Seigneur de l'Univers. ﴾ (Al-Waqi'a : 77 – 80) et dans le verset : ﴿ En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien.﴾ (Al-Hijr : 10),

-**descente graduelle** comme dans le verset : ﴿ (Nous avons fait descendre) un Coran que Nous avons fragmenté, pour que tu le lises lentement aux gens. Et Nous l'avons fait descendre graduellement. ﴾ (Al-Isra': 106),

-**l'arabe langue du Coran** comme dans le verset : ﴿ C'est ainsi que nous l'avons fait descendre un Coran en [langue] arabe, et Nous y avons multiplié les menaces, afin qu'ils deviennent pieux ou qu'il les incite à s'exhorter ? ﴾ (Ta-ha : 113), le verset : ﴿ Un Coran [en langue] arabe, dénué de tortuosité, afin qu'ils soient pieux ! ﴾ (Az-Zoumar: 28), le verset : ﴿ Un Livre dont les versets sont détaillés (et clairement exposés), un Coran [lecture] arabe pour des gens qui savent ﴾ (Fussilat : 3), le verset : ﴿ Nous en avons fait un Coran arabe afin que vous raisonniez ﴾ (Az-zukhrof : 3), etc.

personnes en fasse sa propre coutume.[21] As-sunna : la manière, la conduite bonne ou mauvaise, la sunna de Dieu : la soumission des créatures à Ses Lois.[22]

Au sens de la terminologie, la Sunna s'entend au sens de hadith et au sens de la voie à suivre.

Au sens de la voie à suivre, elle désigne le dogme et les pratiques du messager et de ses compagnons. Selon Al-Hafidz Ibn Rajab, « la Sunna désigne la voie tracée, cela englobe donc le fait de se cramponner aux croyances, œuvres et paroles qui étaient celles du Prophète et de ses califes bien guidés, telle est la sunna complète. »[23]

Au sens de hadith, la voie tracée par le Prophète (s) « est constituée de tout ce qui nous est parvenu du messager de Dieu en dehors du Coran. Elle explique les lois du Coran ou les complète en les détaillant. Elle fournit également des exemples pratiques sur l'application des lois. On y trouve des révélations directes de Dieu[24] ou des décisions du Prophète[25] qui furent confirmées ou approuvées par la révélation. Par conséquent, la source de la Sunna est la révélation. »[26]

La Sunna est donc l'ensemble des hadiths du Prophète (s). Les hadiths couvrent tous les actes émanant du Prophète (s) : paroles, actions, approbation et caractères.[27] Ex. de paroles : Certes, les actions suivent l'intention, ex. de l'action : Priez comme vous m'avez vu faire la prière, ex. d'approbation : Cas où le prophète (s) prend connaissance directement ou indirectement d'une nouveauté sans la remettre en cause[28] et ex. de caractères : comme ses qualités d'être : généreux, juste, modeste, gentil, emphatique, pieux, souriant en permanence, facile d'accès, il n'est ni méchant, ni grotesque, ni grognant…

Cette définition opère une distinction entre trois types de Sunna : la Sunna parole (السنة القولية), la Sunna action (السنة العملية) et la Sunna approbation (السنة التقريرية).

---

[21] - Ibrahim Anis et autres, « Al-moâjam al-wasit », Op. Cit. P. 455.
[22] - Ibrahim Anis et autres, « Al-moâjam al-wasit », Op. Cit. P. 456.
[23] - Extrait tiré du livre « toute innovation dans la religion est égarement » d'Abderrahmane Al sheha, URL : francçais.islammessage.com/article.aspa ?-1602
[24] - ce type de hadith est connu sous le nom de hadith qudsi.
[25] - ce type de hadith est connu sous le nom de hadith du prophète.
[26] - Islam religion, URL : www.islamreligion.com/fr/ article/655/qu-est-ce-que-la-sunna-partie2-de-2/
[27] - Université Om Al qora, URL : uqu.edu.sa/page/ar/146950
[28] - Les compagnons en marche vers bani Qoyniqa' sur commande du Prophète : « Celui qui croit en Allah et en son Messager qu'il n'accomplisse sa prière d'al-'asr qu'à Bani Qoyniqa' ». En cours de route, le temps de prière allait être dépassé, les compagnons avaient interprété les propos du Messager différemment : les uns avaient compris la commande qu'il fallait faire vite et ont fait la prièrre à temps, les autres l'ont compris à la lettre et ont retardé l'accomplissement de la prière jusqu'à leur arrivée à la destination. Et lorsqu'on a rapporté les deux attitudes au Prophète, il n'a disqualifié aucune des deux.

b. Hadith qudsi et hadiths nabaw

Les spécialistes de la Sunna font la distinction entre deux types de hadith : le hadith sacré (الحديث القدسي) et le hadith nabawi (الحديث النبوي).

Un hadith est dit qudsi, c'est-à-dire sacré, lorsqu'il a pour contenu une prescription telle que le Prophète (s) l'a reçue de Dieu. Le but de cette appellation est de souligner sa singularité par rapport à l'hadith du Prophète (s) ou hadith nabawi. Le hadith qudsi émane directement de Dieu et sa chaîne de transmission (سلسلة السند) remonte à Dieu, alors que le hadith nabawi émane du Prophète (s) et sa chaine de transmission s'arrête au Prophète (s).

Cependant, cette émanation du hadih qudsi ne doit pas conduire à la confusion entre le Coran et le hadith qudsi. Le hadith qudsi ne possède aucune des caractéristiques singulières du Coran à savoir : être immitable, être pilier de la prière, sa lecture est adoration, Dieu se charge de sa protection, sa transmission est sans faille, être héritage, de génération à génération, par écrit et par mémorisation…

Le hadith qudsi est-il une révélation divine au double sens de signification et de texte ou sa révélation est-elle limitée à sa signification uniquement ? La réponse varie selon trois avis :

1. Le hadith qudsi est la révélation en parole et signification et le Prophète (s) en est le rapporteur.
2. Le hadith qudsi est la révélation en signification seulement et le Prophète (s) en assure la formulation en parole.
3. Le hadith qudsi est la parole qui nous est parvenue du Prophète (s) à titre de rapporteur selon des formules comme :

- «… un tel a rapporté que le Messager de Dieu (s) a dit : Dieu a dit : … »
(... عن فلان عن رسول الله (ص) أنه قال : قال الله تعالى: ...),
- «…un tel a rapporté que le Messager de Dieu (s), selon ce qu'il a rapporté de son Seigneur, a dit : Dieu a dit :… » (... عن فلان عن رسول الله (ص)عما يرويه عن ربه أنه قال : قال الله تعالى : ...)

En revanche, un hadith « nabawi » émane du Prophète (s) et est formulé par lui-même. Son entreprise procède soit de la compréhension du Coran, soit de son ijtihad incessamment corrigé par la révélation. Il se distingue par la chaine de rapporteurs qui le transmettent de génération à génération, d'aval en amont jusqu'au premier rapporteur qui est un compagnon témoin oculaire qui l'a rapporté directement du Prophète (s). A l'amont, cette chaine soit se termine par : « un tel a dit : le Prophète (s) a dit : … »
(... :(ص) قال رسول الله قال : فلانا أن فلان عن/أخبرنا حدثنا) dans le cas du haith élevé (الحديث المرفوع),

soit s'arrête à un compagnon dans le cas de hadith arrêté (الحديث الموقوف) soit s'arrête un suiveur dans le cas de hadih rompu (الحديث المقطوع).

c. Parties d'un hadith

Les ulémas du hadith ont établi qu'un hadith se compose de deux parties : La partie consistance, contenu (المتن) comportant paroles, pratiques et approbations du Prophète (s) et la partie chaine de rapporteurs (السند). La véracité des deux parties est une condition sine qua none pour qu'un hadith soit considéré comme authentique et acquière le droit d'être admis au corps de la charia. C'est-à-dire que cette admission n'est acquise pour un hadith :
1. que si et seulement si son contenu ne vienne contrarier le sens d'aucun verset du Coran, le sens d'aucun autre hadith authentique et le sens d'aucune règle globale de la charia,
2. que la soumission des rapporteurs constitutifs de la chaine de sa transmission aux normes de « la critique » (الجرح والتعديل) n'invalide aucun d'entre eux et que, en même temps, l'étude de cette chaine confirme la continuité de son référencement (السند المتصل). C'est-à-dire qu'il faut prouver, non seulement qu'il y a convivialité inter générationnelle des rapporteurs d'aval en amont jusqu'à la source, mais obtenir aussi la certitude de la rencontre physique entre chacun « des maillons » de la chaine.

d. Caractère sacré de la Sunna

La Sunna est la deuxième source de la charia après la Coran. Et ce, parce que tous deux émanent de la même origine, tous deux sont révélés par Allah à son Prophète (s). Les versets qui prouvent cette parenté sont au nombre d'une quarantaine. Citons par exemple :

- ﴿Votre compagnon [Prophète] ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur et il ne prononce rien sous l'effet de la passion **;** ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée. Que lui a enseigné [l'Ange Gabriel] à la force prodigieuse ﴾ [29] (L'étoile : 2-5)

- ﴿Dis : « Si vous aimez vraiment Allah, suivez-moi, Allah vous aimera alors et vous pardonnera vos péchés. Allah est Pardonneur et Miséricordieux. Dis : Obéissez à Allah et au Messager. Et si vous tournez le dos... alors Allah n'aime pas les infidèles !﴾ (La famille de Imran : 31,32)[30] [31]

---

[29] - Coran-francais.com est développé par Nicolas Delmouly et hébergé et protégé par la société Uxware, URL : https//www.coran-français.com/# (Traduction de Muhammad Hamidullah)

[30] - Le coran en Français PDF, URL : http://ec.ccm2.net/www.commentcamarche.net/download/files/coran-en-francais-Franais.pdf

[31] - Ce jumelage des deux sources de la charia trouve confirmation dans d'autres versets :
1. ﴿obéissez à Allah et au Messager afin qu'il vous soit fait miséricorde !﴾ [Al-Imran : 132]

Dans la Sunna, plusieurs hadiths véridiques mettent en exergue cette inséparabilité des deux sources sacrées. A titre d'exemple, citons :

-Le hadith rapporté par Abu Raf', par Abu Tha'laba et par Abu Horayra selon lequel le Prophète (s), après avoir mis en garde quiconque prétend ne se souscrire qu'aux seules prescriptions contenues dans le Coran, a dit « ... alors que certes j'ai eu le don du Coran et avec lui le don de son exemplaire, et certes il lui est l'égal ou il est plus important. »[32]

-Le hadith d'Abdellah ben Abbas selon lequel le Prophète (s) a dit : « ... et soyez vigilants O ! Les gens, et certes, j'ai laissé parmi vous deux choses, si vous vous y accrocher, vous ne vous égarerez jamais : le Livre d'Allah et la Sounna du Prophète (s). »[33]

Ceci étant dit, le Coran demeure la source des sources de la charia, la source dont la force argumentaire surclasse celle de toute autre source, y compris celle du hadith[34]. Car le Coran s'en distingue par la singularité d'être la parole d'Allah, d'être protégé par Allah, d'être le pilier de la prière, d'être transmis par voie infaillible en écrit comme en mémoire de génération à génération jusqu'à nous, d'être miracle éternel défiant les sceptiques de tous les âges de l'imiter, la récitation de l'une de ses lettres vaut adoration, le réciter requière purification mineure (الوضوء), toucher ou porter le mushaf requière purification majeure (الغسل من الجنابة والحيض والنفاس).

Alors qu'aucune de ces caractéristiques ne s'applique à la Sunna.

§ 2. Les sources adossées

Par sources adossées, il faut entendre les sources instituées par les deux révélations : le Coran et la Sunna. Il s'agit de deux sources :

---

2. ﴿ ô les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement.﴾ [An-nisa' : 59],
3. ﴿ Quiconque obéit au Messager obéit certainement à Allah. Et quiconque tourne le dos... Nous ne t'avons pas envoyé à eux comme gardien.﴾ [An-nisa' : 80],
﴿ô gens! Le Messager vous a apporté la vérité de la part de votre Seigneur.﴾ [An-nisa' : 170],
4. ﴿ Obéissez à Allah, obéissez au Messager, et prenez garde ! Si ensuite vous vous détournez... alors sachez qu'il n'incombe à Notre messager que de transmettre le message clairement.﴾ [An ma'ida : 92],
5. ﴿ ô vous qui croyez ! Obéissez à Allah et à Son messager et ne vous détournez pas de lui quand vous l'entendez (parler).﴾ [Al-Anfal : 20],
6. ﴿ ô vous qui croyez ! Répondez à Allah et au Messager lorsqu'il vous appelle à ce qui vous donne la (vraie) vie, et sachez qu'Allah s'interpose entre l'homme et son cœur, et que c'est vers Lui que vous serez rassemblés.﴾ [Al-Anfal : 24]. Etc.

[32] - in Sunan Abi Dawoud et Ibn Maja, dans Sahih Abi Dawoud et Fatawa d'Ibn Taymiya, références citées par : Sa'id ben Aji ben wahf al-qahtani, « الاعتصام بالكتاب والسنة أصل السعادة في الدنيا والآخرة ونجاة من مضلات الفتن», Imprimerie Safir, Riyadh, URL : https://www.islamspirit.com/islamspirit_ilmolma_002_00003.php

[33] - https://dorar.net/article/1716#_edn19, reproduit dans : L'Islam question et réponse, URL : https://islamqa.info/ar/answers/291006/

[34] - Quoique Al-Albani juge cette classification non fondée. Pour lui, le Coran et la Sunna ne sont pas deux sources distinctes mais ils forment un seul bloc :

- l'Ijmaâ et
- l'ijtihad.

A - L'Ijmaâ

Au sens littéral, ijmaâ : consensus, accord unanime, « l'ijamâ est l'accord de spécialistes ou du public sur une opinion parmi les autres, cela tient place d'argument de jugement en faveur de ceux qui le respectent contre ceux qui le bafouent. »[35] Le mot « spécialistes » s'entend au sens d'une communauté professionnelle (type de métier, type de commerce, etc.). Le mot public s'entend au sens d'une communauté de citoyens (localité, pays, etc.).

Au sens de la terminologie, « les savants de l'Islam limitent l'ijmaâ à l'accord des mujtahidines d'une époque sur une question de religion. Dans ce cas, l'Ijmaâ tient place d'une source de la charia. »[36]

Dans ce sens, l'ijmaâ est considéré comme la troisième force argumentaire fondant un statut juridique issu du Coran et/ou de la Sunna et ou d'un moujtahid. Cette fonction est la plus mobilisée dans les écrits du fiqh sous le chapitre de légitimité d'un statut donné. En cela, ce chapitre est le passage obligé de toutes les recherches et est organisé selon le même ordre des sources d'argumentation : Les versets coraniques d'abord, les hadiths du messager ensuite et les propos des ulémas d'une époque en troisième lieu.

Néanmoins, l'Ijmaâ s'entend aussi au sens de réunion de savants pour statuer sur une affaire pour laquelle, il n'y a de jugement ni dans le Coran ni dans la Sunna. Cette acception repose sur la réponse du Prophète (s) à cette question d'Ali ben Abi Talib : « Ô ! Messager d'Allah : l'affaire s'expose à nous à propos de laquelle rien n'a été dit dans le Coran et rien n'a été exprimé par vous dans la Sunna ? Le Messager dit : Déclenchez pour cette affaire une réunion entre savants des croyants, et faites-en objet de débat (الشورى) et ne tranchez pas sur la base d'une opinion individuelle. »[37]

Abdelwahhab Khallaf précise que le consensus n'a d'existence qu'après le décès du Prophète (s) ; car de son vivant, il ne pourrait y avoir de divergence d'opinion, puisque nulle opinion ne puisse se mesurer à son verdict qui vaut loi.

D'après cet auteur, le consensus se définit comme un accord de tous les mujtahidines d'une époque postérieure à celle du Prophète (s) à propos du statut juridique d'une affaire

[35] - Ibrahim Anis et autres, « al moâjam alwasit », Académie de la langue arabe, op. Cit.
[36] - Ibid.
[37] - Ahmed Lahbabi, « Ossoul al Fiqh : Rçgles et applications », Imprimerie al islah al jadida, Casablanca, 3ème édition, 1993, P. 12.

donnée.[38]

L'Imam Malik donne à l'Ijmaâ un sens limitatif. Il considère que le collège des voix qui forment le consensus concerne uniquement les savants de Médine de son époque. D'ailleurs, l'imam Malik introduit souvent ses avis juridiques par la formule : (L'opinion unanime de chez nous, « c'est : … »)[39] Et chez nous signifie Médine.

B - L'Ijtihad

Au sens littéral, l'Ijtihad vient de jahada : effet de travailler fort jusqu'à réalisation de son objectif : esquinté, lassé ; et du verbe ijtahada : débourser le maximum possible de ses capacités, de ses efforts, travailler durement, déployer à plein régime le potentiel de ses capacités.

Au sens de la terminologie, l'Ijtihad : c'est pour un faqih la mobilisation du tope de son savoir et de son intelligence pour extraire, des textes révélés, le statut juridique correspondant à une nouveauté.[40]

Il est à souligner cependant, que certains spécialistes citent comme quatrième source de la charia le raisonnement par analogie, c'est-à-dire le qiyas.[41] Alors que d'autres auteurs considèrent le qiyas comme l'un des instruments de l'Ijtihad[42] et fait partie, par conséquent, des sources déduites à aborder par la suite.

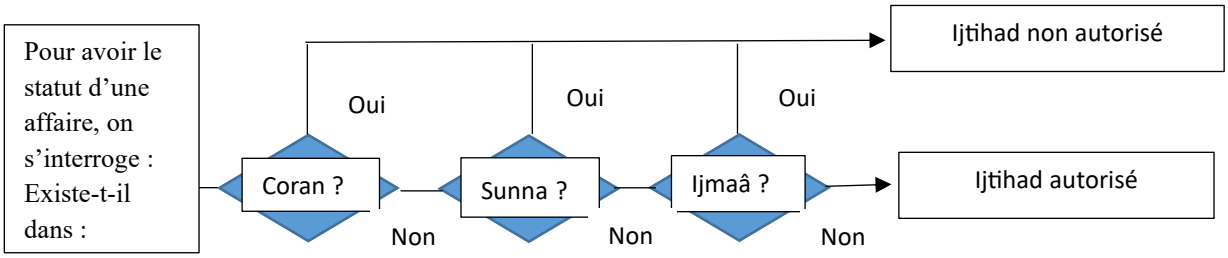
Le besoin de pratiquer l'Iijtihad est apparu comme quatrième source au temps du Prophète (s). L'institutionnalisation de cette pratique ressort de cette conversation entre le Prophète (s) et le compagnon Mo'adh ibn Jabal (r) : (Les amis de Mo'adh ibn Jabal ont rapporté que le Messager d'Allah s'adressa à Mo'adh, au moment où il s'apprêtait à l'envoyer au Yémen, en ces termes : « Comment tu vas juger si on te saisit pour statuer sur une affaire ? » Mo'adh répond : « A partir de ce qui est dans le livre d'Allah. » Il lui a dit : « Et si tu ne trouves rien dans le livre d'Allah ? » Mo'adh répond : « A partir de la Sunna du Messager d'Allah. » Il lui a dit : « Et si tu ne trouves rien ni dans la Sunna du Messager d'Allah ni dans le livre d'Allah ? » Mo'adh répond : Je **déploie mon opinion et je n'épargne aucun effort** ! (! أجتهد رأيي ولا آل) » Alors, Le Messager d'Allah a tapoté la poitrine de Mo'adh et dit : Louange à Allah qui a conduit le messager du Messager d'Allah

[38] - Abdelwahhab Khallaf, « Science d'Ousoul al fiqh », Dar al qalam, Koweït, 13ème édition, 1978, P. 45.
[39] - Site Le mamikisma, URL : http://fiertemusulmane.free.fr/albayan_malikisme6.html
[40] - Ibrahim Anis et autres, « al moâjam al-wasit », op. Cit.
[41] - Abdelwahhab Khallaf, « Science d'usul al fiqh », op.cit. P. 52 et suivantes.
[42] - Ahmed Lahbabi, « Ossoul al Fiqh : Règles et applications », op. Cit. P. 11.

vers **la solution qui plait au Messager d'Allah.** »[43]

L'intérêt de ce hadith est d'établir que l'Ijtihad est une source de la charia de quatrième rang. Sa raison d'être ne doit avoir lieu que lorsqu'on établit avec certitude que le cas d'espèce à traiter n'est couvert par aucun statut juridique par ordre de priorité ni dans le Coran, ni dans la Sunna, ni dans l'Ijmaâ. Auquel cas l'Ijtihad doit s'inscrire dans la logique de déduction de solutions les plus fidèles possibles à l'esprit de ces trois sources et des règles globales de la charia.

Figure 1 : Démarche de l'Ijtihad



Selon Abdelwahhab Khallaf, cette Chronologie se déduit aussi de ce verset : ﴿ Ô les croyants ! Obéissez à Allah (Le Coran), et obéissez au Messager (La Sunna) et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement (L'Ijamaâ). Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager (L'Ijtihad), si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleur interprétation (et aboutissement). ﴾ [An-Nissâ' : 59][44]

§ 3. Les sources déduites

Par sources déduites, il faut entendre, les arguments (fondements) établis par les savants

[43] - فلفظ الحديث هو : عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آل؟ فضرب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله.
فهذا الحديث ضعيف من حيث السند رغم شهرته عند أهل الحديث وعلى ألسنة الفقهاء والأصوليين، فقد رواه الإمام أحمد في المسند وأصحاب السنن وغيرهم بألفاظ مختلفة ومتقاربة، لكنه ضعفه كثير منهم.
قال عنه الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.
وقال البخاري: لا يُعرف الحارث إلاّ بهذا ولا يصحّ.
وقال عنه الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ، وجهالة الحارث بن عمرو.
وقال الشيخ حسين أسد: إسناده ضعيف لانقطاعه.
وقال الشيخ الألباني: ضعيف.
وصححه بعضهم كابن عبد البر وابن القيم.
والله أعلم.
راجع الموقع: http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=161759

[44] - « Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets », révisé et édité par La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, complexe du Roi Fahd destiné à l'impression du Saint Coran, Al Madinah Al-Munawwarah, sans date d'édition. Version en ligne sur le site : Islam Vérité Droiture, URL : http://www.veritedroiture.fr/telecharger-saint-coran-en-francais-doc-word-lecture/

des « usul al-fiqh » comme instruments de l'Ijtihad. Ce qualificatif « déduites » vient du fait que ces sources sont produites par l'esprit humain en se basant sur les trois premières sources : le Coran, la Sunna et l'ijmaâ. C'est pourquoi, il est coutume de les dénommer sources secondaires

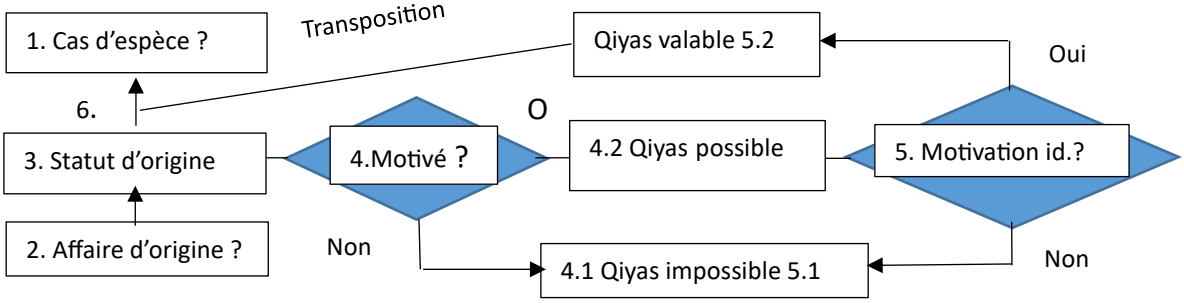
Les sources déduites, on les doit surtout aux Imams fondateurs des écoles sunnites. Et la force d'argumentation attribuée à chacune d'elle, n'est pas de même portée d'une école à l'autre.

Par ailleurs, les références ne s'accordent pas toujours ni sur leur énumération, ni sur l'ordre de leur importance. Celles citées fréquemment dans les livres usuels sont : le qiyas (القياس) ou le raisonnement par analogie, l'Istihsan (الاستحسان) ou le dépassement du qiyas, al Maslaha al morsala (المصلحة المرسلة) ou le primat de l'intérêt général, al Ôrf (العرف) ou la coutume, al Istishab (الاستصحاب) ou le principe de présomption, Sharôo man qablana (شرع من قبلنا) ou les législations célestes antérieures, Madh-habo as-Sahabi (مذهب الصحابي) ou la doctrine d'un compagnon.

A- Le qiyas

Le qiyas ou raisonnement par analogie est le mécanisme de l'ijtihad par lequel, le Mujtahid transpose, d'une source d'origine ou plus, le statut juridique propre à une affaire d'origine à un cas d'espèce nouveau pour lequel les trois premières sources sont tacites. L'application de ce mécanisme est subordonnée à certaines conditions dont les plus fondamentales sont : il faut que le statut juridique d'origine soit justifié (معلل), c'est-à-dire motivé par une raison d'être explicite et il faut que le cas d'espèce nouveau partage avec l'affaire d'origine cette même motivation (النازلة الجديدة تشترك مع الحكم الأصلي في نفس العلة).

Figure 2: Démarche du raisonnement par analogie



Ex. : l'eau de vie : cas d'espèce nouveau, quel statut juridique à lui appliquer ?

Pour savoir ce statut, il faut d'abord s'assurer que son cas n'est couvert par aucune des trois sources d'origine. S'il l'est, l'ijtihad n'est pas autorisé ; s'il ne l'est pas, on commence par

chercher dans les trois sources s'il existe une matière qui lui est similaire. On part de l'idée que l'eau de vie est un liquide buvable et on trouve que parmi les liquides buvables traités dans les trois sources figure le vin. Donc, le vin constitue bien une affaire d'origine. On trouve aussi que son statut juridique est l'interdiction. Cette interdiction est-t-elle motivée ? La réponse est oui. C'est quoi cette motivation ? C'est l'ivresse que le vin cause aux consommateurs.

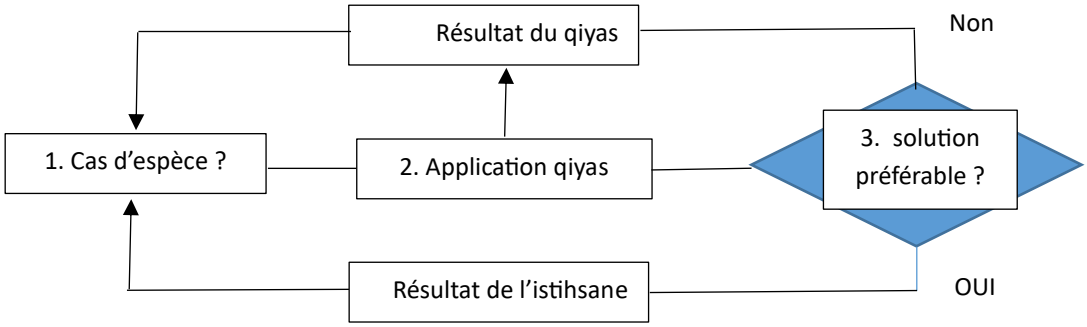
L'eau de vie cause-t-elle l'ivresse au même titre que le vin ? Oui, elle le fait de la même manière. Donc l'eau de vie recèle la même motivation d'interdiction du vin. Conséquence logique : le statut juridique devant s'appliquer à l'eau de vie est l'interdiction.

B – Al-Istihsan

L'Istihsan est une variante du qiyas et signifie mot à mot : avoir de la préférence pour une solution novice plutôt que pour celle à laquelle conduit le qiyas évident (القيس الظاهر أو الصريح). Al'Isthsane s'appelle aussi analogie secrète, non apparente ou non évidente (القياس الخفي). Donc, un mujtahid est en droit, en matière de déduction des statuts juridiques à donner aux nouveautés, de dépasser la solution induite par le qiyas apparent à celle induite par le qiyas secret.

Ce mécanisme est adopté par la majorité des Imam Sunnites. A leur différence, l'Imam Ach-chafi'i réfute cette source car, pour lui, fonder un statut sur l'Istihsane, c'est dépasser le rôle de déduire au rôle de légiférer. Et légiférer ne fait pas partie des compétences du Mujtahid.

Figure 3 : Démarche de l'Istihsane



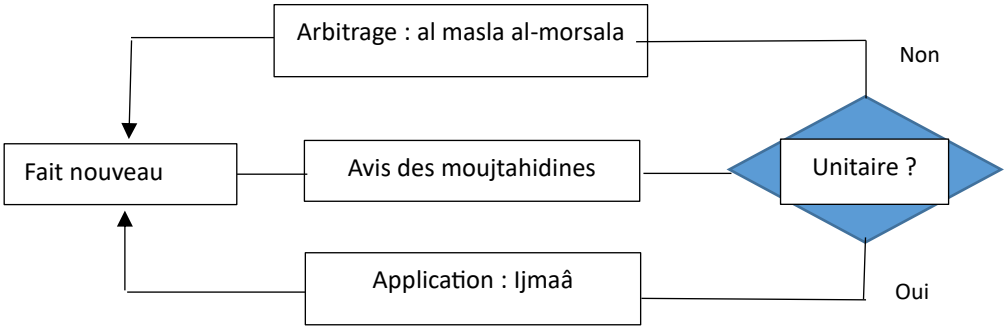
Le recours à al-Istihsane est motivé par la recherche des statuts juridiques les moins contraignants pour le public. Ex. Se baigner au hammam se fait contre un prix fixe pour tout le monde sans possibilité de savoir à priori la contrepartie à céder à chaque client, ni en termes de quantité d'eau à consommer ni en termes de durée à y passer. Le qiyas apparent conduit à assimiler cette transaction à un contrat de vente entaché de gharar

flagrant, c'est-à-dire un gharar qui justifie son interdiction. Le qiyas secret conduit à la considérer permise car ce gharar est inactif à partir du moment où il ne provoque pas de dispute et il est admis par coutume comme une pratique tolérable.

C – Al-Maslaha al-morsala

Al-Maslaha al-morsala (المصلحة المرسلة) vient du terme maslaha : intérêt et du terme morsala : libre, une parole libre : parole libérée de tout argument limitatif de son sens, ici intérêt libre s'entend au sens que la suite à donner à une nouveauté non couverte par un statut juridique d'origine peut aller dans plusieurs directions. La maslaha morsala devient alors le principe qui oriente la décision vers la sauvegarde de l'intérêt général.

Figure 4: Démarche de la maslaha morsala



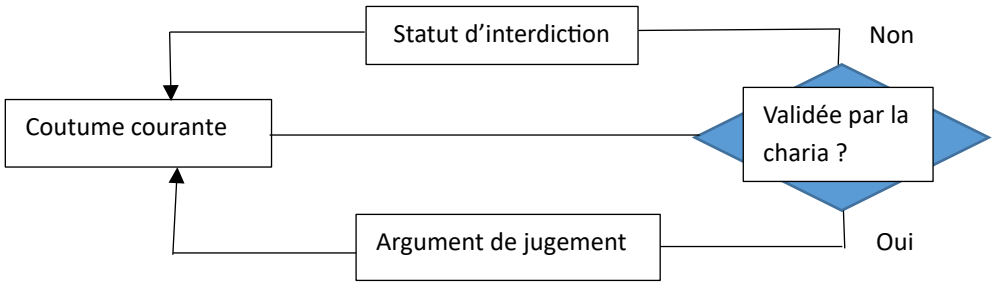
Ce mécanisme s'applique lorsqu'une question d'ordre public vient de naitre alors qu'aucune source d'origine ne préconise le statut juridique qui lui correspond. Par conséquent, parmi toutes les alternatives possibles qui se présentent, la maslaha morsala s'impose comme critère d'arbitrage décisif pour le choix du statut le plus bénéfique pour l'intérêt général.

Ex. : la guerre menée par le Calife Abu Bakr contre les tribus qui ont refusé d'acquitter la zakat, la suspension, par le calife Omar Ibn Al Khattab, de l'application de la peine du vol en période de crise connu sous le nom de l'année des cendres (عام الرمادة), etc.

D - Al Ôrf

Al Ôrf (العرف) ou la coutume, c'est ce que les gens ont l'habitude de dire ou de faire. La coutume, c'est ce que les différentes strates sociales, toutes catégories confondues élites comme gens simples, reconnaissent comme va de soi. Al ôrf n'est pas à confondre avec l'ijmaâ qui requière la reconnaissance unanime des seuls Mujtahidines. Ceci dit, seules les coutumes compatibles avec les prescriptions de la charia ont autorité d'argument de jugement, si non, elles perdent toute légitimité et deviennent objet d'interdiction.

Figure 5 : Démarche d'al-ôrf

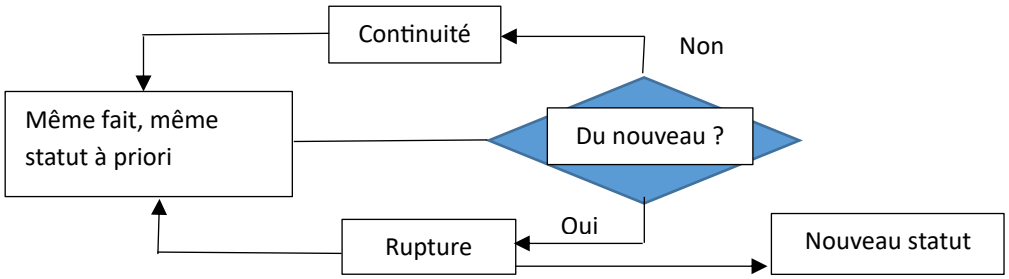


Exemple : A la venue de l'Islam, les arabes de l'époque avaient pour coutumes de pratiquer le riba, de boire le vin, d'enterrer leurs filles vivantes, d'adorer les idoles, etc. Ces coutumes, étant incompatibles avec la doctrine islamique, elles ont été frappées par l'interdiction. A l'opposé, les mêmes arabes avaient pour coutume de pratiquer la mudharaba, d'abriter le fugitif qui leur demande protection contre ses ennemis, d'être généreux envers les invités, d'être respectueux de leurs engagements sur simple parole, etc. Ces coutumes, étant compatibles avec la doctrine islamique, elles ont été reconduites dans la charia et ont été valorisées comme argument de jugement. En matière de règlement des différends ou litige entre acteurs d'un métier donné ou entre eux et leurs clients, on se base sur al-ôrf pour les départager. Sur ce plan, la coutume comme argument de jugement est mise en valeur par cette règle juridique générale : « Ce qui est admis par coutume est comme la condition consentie expressément » (المعروف عرفا كالمشروط شرطا)

E – Al-Istishab

Al Istishab (الاستصحاب) vient du mot : al mosahaba : camaraderie. Comme concept, Al-Istishab consiste à faire durer dans le temps simultanément une affaire et son statut juridique. Cela correspond au principe de présomption qui implique qu'on continue d'appliquer à une question présente le statut juridique qui était le sien dans le passé. Cela durera tant que de nouveaux faits, preuves à l'appui, n'en disent le contraire.

Figure 6 : Démarche d'al-Istishab



Al Istishab est à l'origine de plusieurs règles globales comme : La présomption des choses comestibles est d'être **permises**, la présomption des personnes est d'être **innocentes**, la présomption de ce qui est établi par certitude est de ne pas être transformé par le doute, la présomption de ce qui était est de le préserver comme il était jusqu'à l'avènement de ce qui prouve sa transformation.

Néanmoins, aux yeux de certains, il est un abus de langage de considérer l'istishab comme source à part entière, alors qu'on constate qu'il ne fait que confirmer d'anciens statuts et les maintient valables dans le temps.

Ex. : Zaid accuse Amr de commettre le crime d'assassinat de son voisin. Amr est présumé non coupable, au nom du principe de présomption d'innocence. Les soupçons qui pèsent sur sa personne ne le transforment jamais, à elle seules, en criminel. Et il demeurera innocent tant que des faits avérés et appuyés sur des preuves irréfutables ne prouvent le contraire. C'est à cette condition seulement qu'il devient coupable et devient passible de sanctions pénales.

F - Sharôo man qablana

Sharôo man qablana (شرع من قبلنا) ou les législations célestes antérieures, c'est-à-dire les prescriptions révélées aux Prophètes précédents. Les statuts juridiques de ces législations, nous devons les reprendre à notre compte à condition qu'ils soient reproduits[45] dans le Coran et/ou dans la Sunna, à titre de recommandation et non à titre d'abrogation.

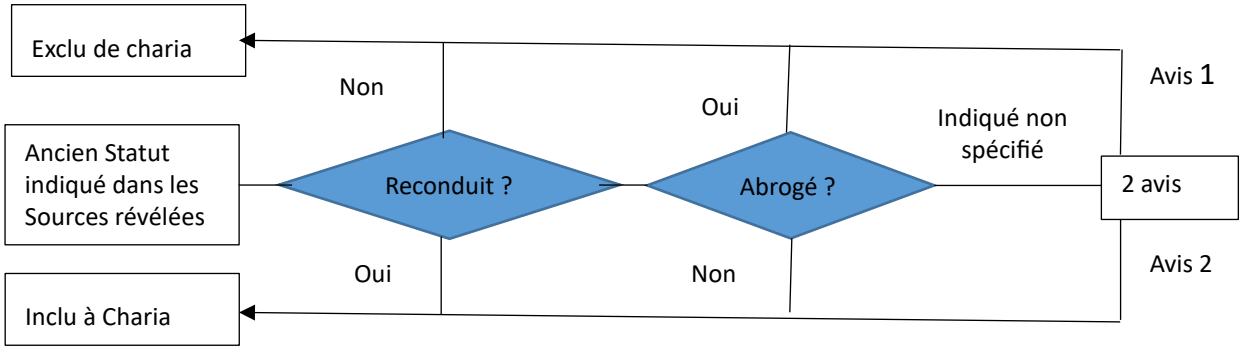
Mais s'ils y figurent sans autres précisions, les opinions divergent entre deux avis :
- L'avis de ceux qui prônent la nécessité de les adopter en considérant que ce qui est abrogé de ces législations par la nôtre l'est expressément et ne pourrait l'être tacitement.[46].
- Et l'avis de ceux qui prônent de les négliger en considérant que notre législation a abrogé les législations antérieures [47]

[45] - Il est bien entendu que les statuts juridiques qui ne sont repris ni dans le Coran, ni dans la Sunna, ne font pas partie de la charia. Cet avis est objet de consensus entre tous les moujtahidines.

[46]- Cet avis est soutenu par les malikites, les hanafites et hanbalites, Cf. : ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار ج1 / 62 ، دار الكتب العلمية، د ط، وابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي ج 2/ 437 ، دار– بيروت ، ط 1، 2013، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج/181 ، دار الكتب العربي، ط 1، 1999 ، والسيوطي، مصطفى الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى 382/ 2579 ، المكتب الإسلامي ط 1، 1996، نقلا عن: نجوى قرقيش، " تطبيقات شرع من قبلنا من خلال أحكام آيات سورة يوسف"، قسم الفقه وأصوله, كلية الشريعة, جامعة الزرقاء/الأردن، الموقع:
http://www.zu.edu.jo/MainFile/Profile_Dr_UploadFile/Researcher/Files/ActivityFile_2720_12_20.pdf

[47]- Cet avis est soutenu par les chafi'ites. Cf. ، الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ج 1 / 25 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1، 1413 هـ، نقلا عن المرجع السابق.

Figure 7: Démarche Sharôo man qablana



Exemples :

1) Parmi les statuts juridiques inhérents aux législations célestes antérieurs, il y a ceux relevant des obligations comme la prière, le jeûne et la zakat et ceux relevant des interdictions comme la pratique du riba, du vol ou d'homicide. Les deux catégories sont explicitement reconduites dans la charia.

2) Dans les législations antérieures, la sanction qu'encourt le voleur était de le condamner à être esclave du propriétaire du bien volé. La charia a abrogé cette sanction et l'a remplacé par l'amputation de la main du voleur. Chez les juifs, le 10 Muharram était un jour de jeune pour commémorer la victoire de Moise contre les soldats de Pharaon, la Sunna a établi, pour les musulmans, de jeuner ce même jour et de jeuner en plus un autre jour, soit le 9 soit le 11 de Muharram.

3) Le Coran rapporte que le Prophète Youssef s'est servi d'un subterfuge, pour retenir auprès de lui son frère germain, en introduisant l'instrument de mesure des grains dans les affaires de sa monture, sans préciser si cette astuce est aussi valable dans la charia ou non. Certains ulémas, comme Ibo Qudama, ne tolèrent pas le recours à cette technique. D'autres, comme Ibn Al-Qayim, n'excluent pas en tout état de cause, le recours à cette technique. Ce recours varie, selon les savants relevant des doctrines différentes, entre les statuts d'être obligatoire, louable, tolérable ou interdit.

G - Madhhabo as-Sahabi

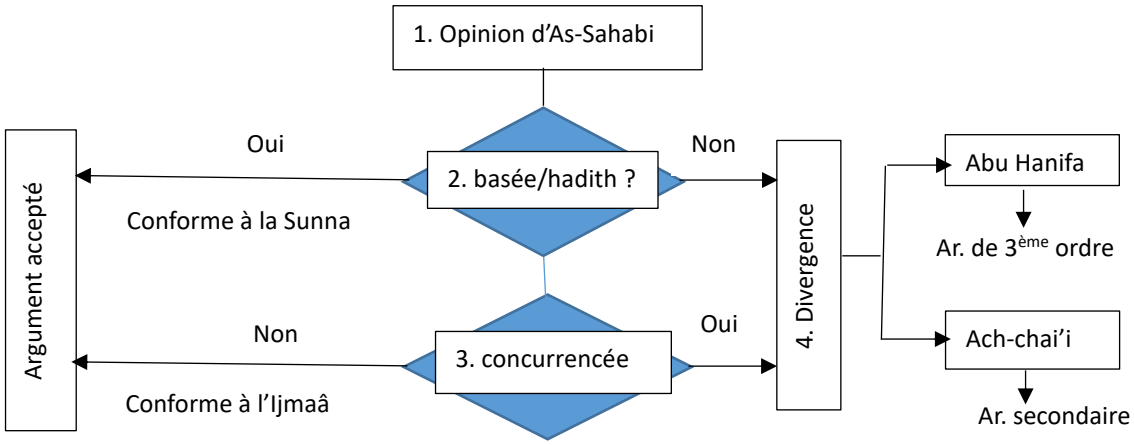
Madhhabo as-Sahabi (مذهب الصحابي) ou doctrine d'un compagnon s'entend au sens des fatwas qu'un compagnon aura émises après le décès du Prophète (s). Surtout que la catégorie des compagnons, les plus connus par leur côtoiement permanent du Messager, jouissent de la réputation d'avoir des talents scientifiques inégalés. De ce fait, la question qui se pose est de savoir si leurs avis juridiques ont-ils autorité d'une source de la charia ? La réponse à cette question n'est pas toujours la même :

- Si un compagnon a émis un avis appuyé sur ce qu'il a entendu du Prophète (s), son autorité argumentaire est admise parce qu'il s'agit de la Sunna.
- S'il a émis un avis personnel sans susciter de commentaires de la part d'autres compagnons qui en ont pris connaissance, son autorité argumentaire est admise, parce qu'il s'agit de l'Ijmaâ.
- Enfin s'il a émis un avis personnel par rapport auquel, d'autres compagnons ont réagi par d'autres points de vue, son autorité argumentaire n'est pas admise par tous les savants :

. L'imam Abu Hanifa, ne fait pas de distinction entre les avis des compagnons ; il place leur ordre d'importance derrière le Coran et la Sunna. Si besoin est, il procède au choix de l'avis de l'un ou de l'autre. Mais il ne tolère jamais de les quitter pour une autre source.

. L'imam Ach-chafi'i estime que les compagnons ne sont pas infaillibles, que leurs fatwas font suite à l'effort d'interprétation individuel et qu'il n'y a rien qui interdit leur dépassement à une autre source.

Figure 8 : Démarche de madh-habo As-Sahabi



Sect. II – Les sciences de la charia

Les sciences de la charia regroupent les disciplines construites par les adeptes du modèle léguée par le Prophète (s) à la nation ; leur raison d'être est de protéger la charia contre des conceptions erronées de tout bord ; leur vocation est de préserver et permettre la pérennité, la compréhension, l'applicabilité et l'adaptabilité des sources originales de la charia à travers le temps et l'espace (§3).

La venue au monde des sciences de la charia est postérieure à l'établissement de ces sources. Leur émergence historique a été impulsée par des évolutions socioculturelles. Notamment, des conflits politiques et le multiculturalisme ont été à l'origine d'un contexte (§1) fort favorable à l'éclosion des divergences profondes sur les façons de se représenter,

d'interpréter, de comprendre et de pratiquer les prescriptions divines. De là sont nées plusieurs doctrines (§2) dont certaines ont survécu jusqu'à nos jours.

§ 1. Contexte historique

Les faits historiques ont eu un rôle déterminant dans la formation des sciences de la charia. Au cours d'une première période, la construction de la société musulmane se faisait dans l'entente et l'unité en se basant directement sur les sources révélées et adossées de la charia. C'était la période de la cohésion (A).

Dans une deuxième période, des conflits politiques et des brassages sociaux ont fait basculer l'unité vers la discorde, notamment eu égard à l'interprétation des textes. De là est né le besoin de produire des disciplines vouées à la production d'instruments d'exégèse et d'authentification propre à chacune des sources de la charia. Le déclenchement du processus de cette production peut s'analyser ainsi comme un sous-produit de la période des dissensions (B).

A- La période de la cohésion

La période de cohésion est une période d'entente politique, de paix sociale et d'une forte tendance d'adhésion aux préceptes de la culture montante. Elle s'étale sur les 10 années de la révélation médinoise[48] et les 30 années du règne des quatre califes bien guidés[49], soit un total de 40 années. Si on prenait les années de la révélation mecquoise en considération, ce total monte à 53 années. Si elles ne sont pas prises en compte, c'est parce qu'elles couvraient une durée au cours de laquelle, la nation islamique n'a été qu'en phase de gestation. Ce n'est qu'à Médine, après l'Hégire, que sa naissance avait pu prendre la forme d'une société unifiée sous l'encadrement des institutions d'Etat.

Autant sous le règne du Prophète (s) que sous le règne des califes, la communauté

---

[48] - Le temps de révélation a duré, selon certaines sources, 20 ans dont 10 à la Mecque et 10 à Médine. Selon d'autres sources, il a duré 23 ans dont 13 à la Mecque et 10 à Médine. Selon les savants du hadith, la version des 23 ans est celle retenue comme plus fondée que l'autre. Cf. : (موقع الإسلام سؤال وجواب), URL : https://islamqa.info/ar/185849

[49] - Le temps des califes bien guidés couvrait 30 années de : 11 à 41 H. L'encyclopédie arabe, précise les dates de début et de la fin du règne de chaque calife comme suit :

الخلفاء الراشدون هم الاربع خلفاء الذين قاموا بإمارة المسلمين بعد وفاة النبي محمد صلي الله عليه وسلم بالتعاقب واستمرت الخلافة لمدة 30 عاما من 11 هـ إلى 41 هـ ، ومدة الخلافة تمثل الحقبة الأولى من حقب التاريخ الإسلامي ، وهم بالترتيب:

اسم الخليفة	مدة الخلافة	الحياة
أبو بكر الصديق	11 هـ – 13 هـ	50 ق هـ – 13 هـ
عمر بن الخطاب	13 هـ – 23 هـ	40 ق هـ – 23 هـ
عثمان بن عفان	23 هـ – 35 هـ	47 ق هـ – 35 هـ
علي بن أبي طالب	35 هـ – 40 هـ	23 ق هـ – 40 هـ

موقع: الموسوعة العربية الشاملة

URL : https://www.mosoah.com/people-and-society/religion-and-spirituality/سيرة-الخلفاء-الراشدون/

musulmane se caractérisait par des structures socioculturelles non antagoniques. Bien que sous le règne du Prophète (s) des tentatives de conspirations des hypocrites faisaient surface, de temps en temps, ou des actes de sabotage des ressortissants des tribus juives mettaient en péril le pacte régulateur des rapports entre les communautés de Médine. Ce pacte appelé « Charte de Médine » (صحيفة المدينة) est le document instituant les droits et devoirs des citoyens en interne et le code des relations avec l'extérieur et est considéré, par des auteurs, comme la première constitution écrite en langue arabe.

Du vivant du Prophète (s), les origines de ces agissements ont été éliminées. A son décès l'Islam s'étendait à l'ensemble des tribus d'Arabie.[50] Les califes bien guidés, ont hérité un ordre social soudé et stable. Au centre, la population était composée pour l'essentiel de citoyens arabes tous bons, voir excellents, connaisseurs de la langue arabe. A la périphérie, bien que les citoyens n'étaient pas toujours arabophones, l'enseignement que leur assuraient les compagnons sur le dogme islamique les mettait en concordance avec les idéaux de la paix sociale.

Les citoyens portés aux commandes de la nation avaient des compétences particulièrement avancées en matière d'explication des textes. D'ailleurs les qualités personnelles et les qualités de bons disciples du Prophète (s) étaient déterminantes dans le choix et la désignation des califes bien guidés.

En plus, les compagnons leur servaient de conseillers à la manière d'une assemblée consultative où s'exerçait « la démocratie » (الشورى) lors de prise de décisions relatives à des situations critiques ou à des nouveautés. Dans les affaires courantes, il arrivait qu'un calife fasse dépendre le caractère exécutoire de sa décision de l'aval d'un compagnon[51].

Par conséquent, La mise en perspective des quatre sources originales se faisait spontanément par ordre de leur importance sans se référer à un spécialiste dans un domaine ou dans un autre. Cet état d'esprit de saisir les prescriptions divines a fait valoir la distinction de cette époque par le qualificatif de temps de « compréhension suprême » (زمن الفقه العالي).

C'est le temps où régnait une seule et même démarche d'interprétation des textes, celle qu'enseignait le Prophète (s) de son vivant, et était reconduite, après lui, par «les gens de

[50] - Avec l'accès du premier calife au pouvoir, des tentatives de déstabilisation se sont déclenchées parmi les tribus nouvellement converties à l'Islam, notamment les mouvements de l'apostasie, les tribus hostiles à l'acquittement de la zakat… La détermination de faire cesser ces fauteurs de troubles a vite apporté ses fruits et l'équilibre hérité du Prophète (s) a été rétabli en peu de temps.

[51] - Le premier calife avait le réflexe de soumettre certaines de ses décisions à la condition qu'elles soient validées par le Compagnon Omar ben Al-Khattab (r)

la sunna et jama'a » (أهل السنة والجماعة).

La fin du règne des quatre califes a été aussi le début de la fin, non seulement de l'unité politique de l'Oumma, mais aussi la fin de l'unité de la perception du Coran et de la Sunna. Des visions antagoniques, à leur égard, vont se développer suite à des causes diverses : conflits politiques, extension géographique de l'Islam, diversité des ethnies et des cultures, diversité des langues, ouverture sur les apports des civilisations antiques, etc., soit autant d'évènements ayant contribué à l'entrée de la formation sociale de dar al-islam dans une période d'instabilité et de dissensions.

B – La période des dissensions

Après l'assassinat du 3ème calife (35 H), puis du 4ème calife (40 H), la société musulmane entrent dans des périodes de déstabilisation récurrente. Les causes de dislocation sociale et d'antagonisme d'idées sont diverses. Mais celles ayant plus d'effets structurants que d'autres semblent tenir à trois faits majeurs :

-Des conflits de succession au pouvoir sont nés des groupes hostiles à la démarche des gens de la Sunna et jama'a. Il s'agit, entre autres des chiites, des kharijites, des morji'ites, des qadariyates, des mutazilites, etc. Chacun de ces groupes s'offre sa propre façon d'interpréter les sources d'origine. Pour contrecarrer les déviations de ces dernières, les gens de la Sunna et jama'a ont produit des doctrines de reconduction du modèle d'origine.

-Des brassages sociaux entre plusieurs peuples aux origines fortement hétéroclites en matière de langue, de culture et de culte découlent de sérieuses entraves d'accès direct à la compréhension des textes révélés.

-Le mouvement de la traduction, à l'arabe, d'ouvrages des civilisations antiques, notamment de la philosophie grecque, fortifie considérablement les adeptes de la suprématie de la raison sur la révélation déjà initiée par les mutazilites.

Pour perdurer la pérennisation du modèle légué par le Prophète (s) et les califes bien guidés pour la postérité, les écoles sunnites ont porté l'étendard de lutte contre ces faits simultanément. Et pour s'y faire, elles se sont mises à produire les sciences de la Charia.

§2. Foisonnement des doctrines

Les doctrines se réclamant du dogme de l'Islam qui ont toujours de l'influence sur la formation des esprits jusqu'aujourd'hui sont par ordre de leur émergence les doctrines chiite (A), kharijite (B), mutazilite (C) et sunnites (D).

A. Le chiisme

Le chiisme se compose, du moins au départ, de plusieurs factions à visions éparses sauf sur une chose : Le rattachement inconditionnel au régime héréditaire du pouvoir réservé exclusivement aux descendants du Prophète (s). Les chiites s'émerveillent d'ailleurs de s'attribuer l'emblème de «doctrine des gens de la maison » (مذهب أهل البيت). Les savants de la faction imamite soutenaient et continue à soutenir de nos jours, plus particulièrement, que la succession du Prophète (s) (الخلافة) revient de droit à ses descendants à commencer par son gendre Ali ben Abi Talib. Et ce droit a été usurpé par d'autres prétendants, y compris par les trois premiers califes bien guidés.

Historiquement ces prétentions n'ont éclatées qu'après l'assassinat tragique de Ali ben Abi Talib le quatrième calife (35 – 40 h/656 – 661 g) et après la prise du pouvoir par Muawiya ibn Abi Sofiane comme premier calife Omeyyade (41 – 60 h/661 – 680 g). Mais l'exacerbation de leurs doléances et la radicalisation de leur mouvement ont eu plus d'ampleur avec l'exécution à Karbala' d'Al-Houssain[52], fils de Ali ben Abi Talib et neveu du Prophète (s) en l'an 61 H au cours de la tumultueuse intronisation de Yazid ibn Muawiya[53] au poste de calife.

L'effet de ce conflit d'ordre politique a produit des retentissements grandioses sur le rapport des chiites avec les sources originales de la charia.

Par exemple, les imamites qui constituent de nos jours la tendance la plus importante en nombre, rejettent en bloc la légitimité de tous les califes y compris ceux qualifiés par le Prophète (s) de califes bien guidées (الخلفاء الراشدون). Ils multipliaient et continuent à multiplier accusations calomnieuses et offenses insensées à toutes les personnalités de renommé n'ayant pas adhéré à leurs idées (compagnons, épouses du Prophète, hommes de science…). Pour ternir leur réputation, ils ne cessaient et ne cessent toujours pas de brandir à leurs égards tout un arsenal d'accusation et d'insultes (hypocrisie, hérésie, apostasie, trahison…).

Selon la doctrine imamite, la légitimité du pouvoir, après le Prophète (s), revient exclusivement aux 12 imams, tous descendants du prophète dont le 12ème a disparu et on est en attente de son retour.

---

[52] - Al-Hussain (né en l'an 4 H) est le frère de Al-Hassan (né en l'an 3 H) tous deux fils du quatrième calife, Ali ben Abi Talib et de Fatima, fille du Prophète (s). Al-Hassan a cédé le droit de succession à son père assassiné par les kharijites et a préféré de se retirer de la vie politique par la conclusion d'un armistice avec Mou'awiya.

[53] - Salah Tahboub, « L'époque des omeyades (41 – 132 h) », Série Encyclopédie d'histoire islamique, Dar Oussama de publication et de distribution, Jordanie –Amman, 2009.

Non seulement, cette doctrine remet en cause la légitimité des califes depuis la mort du Prophète (s), mais elle remet aussi en cause la limitation des sources révélées de la charia aux seuls Coran et Sunna. Elle leur ajoute **ar-riwayates** (الروايات), c'est-à-dire les paroles des imams et justifie cette prétention par l'octroi du caractère **d'infaillibilité** aux imams (الأئمة معصومون), ce qui les rehausse au rang des Prophètes (s). Encore plus, la doctrine chiite attribue aux imams des qualités extrahumaines comme l'omniscience, le rôle d'intermédiaire entre les humains et Dieu, la fixation du sort des humains le jour de la résurrection, etc. Elle pousse l'autorité argumentaire des riwayates des imams à son extrême lorsqu'elle admet la prééminence de leur interprétation du Coran sur celle du Prophète (s).

Pour la doctrine imamite, tous ceux qui n'admettent pas ces convictions sont des ennemis de la famille du Prophète (s), elle leur donne le nom de An-naçiba (الناصبة)[54], un terme qui fait allusion aux gens de la Sunna et jama'a et les doctrines des écoles sunnites.

En contrepartie les sunnites rétorquent par la qualification des chiites de négationnistes dits Ar-rawafidh (الروافض)[55].
Soit les deux chefs d'accusations qui portent la discorde à son summum.

B. Le kharijisme

Le kharijisme (مذهب الخوارج) est l'autre branche qui émerge du même conflit opposant les troupes du quatrième calife Ali ben Ab Talib à celles de Muawiya. Il a fait irruption sur la seine des évènements lorsque les chefs des deux camps se sont convenus à mettre fin aux combats en se remettant à l'arbitrage de deux personnalités à mandater par l'un et par l'autre.

En réaction à cette mesure, les kharijites décidèrent de s'y opposer. Ils avançaient comme prétexte que se fier au jugement des hommes c'est commettre **un péché majeur**, et que se fier au jugement des hommes, c'est se mettre en contradiction avec le Coran qui précise : ﴿Le jugement n'appartient qu'à Allah﴾ [AL-an'am : 57]. Historiquement, il s'en est suivi des tueries infernales[56], que ce soit avec les partisans du calife Ali ibn Abi Talib ou avec

[54] - An-naçiba : les gens qui se nourrissent de l'esprit ennemi contre la lignée descendante de la famille du Prophète (s), voir contre le Prophète (s) lui-même.
[55] - Ar-rwafidh : Les gens qui rejettent la Sunna du Prophète (s) et la Sunna de ses califes bien guidés (r) et partant ils récusent la légitimité du règne de ces derniers.
[56] - La rébellion kharijite est à l'origine d'affrontements incessants. Mais l'œuvre qui a changé le cours de l'histoire est le complot kharijite consistant à désigner trois de leurs hommes pour que chacun d'eux se charge de tuer un des trois hommes du top de la hiérarchie de l'Etat : Le calife Ali ben Abi Talib, Muawiya qui s'est auto déclaré calife et Amr ben Al'As, chef principal des troupes de Muawiya. Un seul des trois est arrivé à assassiner le 4ème calife Ali ben Abi Talib en l'an 40 h/660 g.

les partisans de Muawiya et même plus tard avec les partisans d'autres califes omeyades et abbassides.

Le kharijisme est une doctrine expéditive en ce sens qu'elle relie l'interprétation, souvent de surface, des textes révélés à l'action. Une doctrine qui taxe de mécréant quiconque commet une infraction aux instructions du droit chemin ; celui qui fait une faute sort de l'Islam ; pour se repentir, il faut clamer son repentir en plein public ; les actes sont licites ou illicites et nulle position intermédiaire entre les deux. La faction la plus extrémiste[57] considère que les vrais musulmans sont ceux qui adhèrent à leur action. Ceux qui préfèrent la passivité ne sont pas musulmans. Et c'est du droit des kharijites de les tuer et d'en faire des esclaves[58].

Cela n'a pas empêché non plus le retour à la raison de tous ceux qui, parmi eux, ont accepté le dialogue[59]. Un dialogue d'argument contre argument au cours duquel ils se rendent compte combien leur façon de comprendre le texte fondamental est à la fois erronée, aveuglante et déroutante.

C. Le mutazilisme

Le mutazilisme (مذهب المعتزلة) est une branche qui s'est construite petit à petit. Sa naissance, à Basra entre 105 et 110 de l'hégire[60], est sans lien directe avec des conflits armés comme c'était le cas avec les chiites et les kharijites. Mais elle se génère du climat conflictuel qui s'en est suivi sur le plan du statut de celui qui commet un péché majeur, étant entendu que l'arrière-plan de cette problématique était le sort réservé aux acteurs de ces conflits.

---

[57] - En 62 h/ 681 g, les kharijites se sont divisés en quatre tendances portant chacune le nom de son chef. La plus extrémiste des quatre s'appelle Al-Azariqa du nom de son chef : Nafi' ben Abdellah ben Al-Azraq dont le chef-lieu de son fief était la Basra.

[58] - Salah Tahboub, op. cit. PP.: 61 - 64.

[59] - Une des scènes de ce dialogue a été diligentée par le quatrième calife (r) en confiant cette mission à Abdellah ben Abbas. Abdellah ben Abbas demande aux Kharijites : « Que reprochez-vous au Calife ? » Leur réponse était : « Nous lui reprochons trois choses. » L'émissaire du Calife leur demande de dire la première. Ils ont répondu : « Le Calife s'est remis à l'arbitrage des hommes, ce qui est le contraire du Coran qui stipule que le jugement n'appartient qu'Allah. » L'émissaire répond : « En cas de conflit conjugal, Allah nous a ordonné, dans la Coran, de désigner un arbitre des proches de l'épouse et un arbitre des proches de l'époux pour les réconcilier et de nous remettre à leur décision. Lequel des deux conflits est-il le plus néfaste pour la société ? Le conflit menaçant la vie conjugale ou le conflit menaçant la société toute entière ? » Les kharijites se sont tus. L'émissaire reprend : « Et la deuxième ? » Ils ont dit : « Le Calife a remporté la victoire de la bataille de la chamelle et il n'a pas transformé les vaincues en esclave. » L'émissaire leur a dit : « que diriez-vous ? S'il avait fait de la mère des croyants Aïcha (R) une esclave ? » Les kharijites se sont tus cette fois aussi. L'émissaire reprend : « Et la troisième ? » Ils ont dit : « Le calife a renoncé, lors de la désignation des arbitres, à son qualificatif d'Amir al-mouminin. » L'émissaire leur a dit : « Dans le pacte d'al-Houdaybiya, le Prophète (s) a renoncé à son qualificatif du Messager d'Allah. Laquelle des deux renonciations est-elle plus critique ? Celle de Amir al-mouminin ou celle du Messager d'Allah ? Ils se sont tus encore pour la troisième fois.

[60] - موسوعة الفرق، الباب السادس: المعتزلة، موقع الدرر السنية ، الرابط: https://dorar.net/firq/711

Le verbe iâtazala signifie s'écarter, faire bande à part. Le point de départ de l'iâtizal coïncide historiquement avec la décision d'un certain Wasil ben 'ata' Al Ghazzal (80 – 131 h) de s'écarter des cercles scientifiques du grand Suiveur Al Hassan al Basri (21 - 110 h). Il a pris cette décision pour marquer son désaccord avec son maître en ce qui concerne le caractère juridique d'une personne qui s'enlise dans un péché majeur. Pour lui, cette personne ne peut être qualifiée ni de croyante ni de mécréante, mais elle est dans une position intermédiaire entre les deux (منزلة بين المنزلتين)[61].

Avec le temps, cette façon de penser a fait des émules et plus leur nombre s'accroit plus leur doctrine se précise davantage. Cette doctrine est rationaliste parce qu'elle prône que l'homme peut appréhender la vérité rien que par sa raison et n'a nullement besoin d'une autre source. La suprématie de la raison n'est donc pas à mettre en doute même lorsqu'il s'agit des textes sacrés.

La doctrine mutazilite est une doctrine éclectique en ce sens que ses principes de base et sa vision sont des adaptations empruntées soit à des factions dissidentes[62] soit aux croyances d'origine juive ou chrétienne[63].

Le recrutement des adeptes de cette vision a connu ses meilleurs jours lorsque la traduction à l'arabe de la philosophie grecque était devenue une politique officielle de l'Etat sous le règne des califes abbassides. La lecture de la philosophie grecque notamment est mise à profit par les mutazilites pour sursoir un nouveau savoir : la philosophie musulmane (علم الكلام). Cette nouvelle arme leur a permis d'être victorieux de leurs protagonistes de dedans comme de dehors lors des débats publics. Leurs victoires sur les adversaires de dehors font accroitre la cote de leur popularité.

L'ampleur de cette montée provient aussi de l'intrusion des idées mutazilites au palais d'Haroun Ar-Rachid lorsqu'il a confié à un mutazilite l'éducation de son fils Al-Mamoun. Sous le règne d'Al-Mamoun (196 – 218 h/813 – 833 g) et celui de ses deux successeurs, le mutazilisme devient officiellement la doctrine qui façonne les politiques des trois califes : Al-Mamoun Al-mo'taçim billah et Al-wathiq.[64] Tous les savants sont sommés d'admettre

[61] - Cette acception vient s'ajouter à celle des kharijites qui stipulent : le sort de celui qui commet un péché majeur est l'éternité dans l'enfer et à celle de Morji'a qui stipule : le sort de celui qui commet un péché majeur est reporté au jour de la résurrection où c'est à Allah Seule que revient la suite à lui donner.

[62] - Parmi elle, on peut citer : Les qadirites, les jahmites, Les morji'a, les kharijites et les chiites, voir : Owad ben Abdellah al-Mo'tiq, « Les mutazilites : leur cinq fondements et l'attitude des gens de la Sunna envers eux », Librairie Ar-rachid de publication et de diffusion, Riad, 2ème édition, 1412 h/1995 g. P. : 28

[63] - Même référence

[64] Al-moun est né en 170 H, accède au poste de khilafah en 198 H et décède en 218 H / 833 G à l'âge de 48 ans dont 20 passées au pouvoir. Al-mo'taçim billah est né en 179 H, succède à Al-mamoun en 218 H et décède en 227

la véracité des croyances mutazilites. La détermination à en faire la base unique du culte musulman était récurrente y compris par l'usage de la force contre ses détracteurs. Le cas le plus célèbre dans cette histoire fût la persécution corporelle de de l'Imam Ahmed pour son refus d'adhérer à la thèse mutazilite de création du Coran.

Les autres concepts mutazilites ne sont pas moins antagoniques avec la révélation comme par exemple :
-la définition de l'unicité d'Allah et la négation de ses attributs (emprunt des jahmites);
-la conviction selon laquelle, Allah n'a pas d'emprise sur les actes des humains, les humains seuls en sont entièrement responsables (emprunt des qadarayites);
-la confiance aveugle attribuée à la raison comme outil d'arbitrage entre le bien et le mal, autrement dit, ce que la raison établit comme bon, il est bon, et ce qu'elle établit comme mauvais, il est mauvais ; etc.
-L'attachement à l'idée de défendre la justice par tous les moyens y compris par le recours à la force (emprunt du kharijisme) ;
-etc.

D. Le sunnisme

A la mort du prophète (s), toutes les tribus de la péninsule arabique étaient déjà converties à l'Islam ou ralliées à sa cause. Sur les 30 années suivantes, la démarche des gens de la sunna et jama'a s'inscrivait dans la continuité du même modèle de la Sunna.

Mais les hostilités déclenchées par la rébellion contre le 3ème calife et d'autres évènements, ont précipité la mise à mal de cette continuité. Sa remise en cause a fini par l'éclosion de doctrines hétéroclites concurrentes tels que le chiisme, le kharijisme, le mutazilisme, etc.

En réaction à ces déviations, le sunnisme (مذهب أهل السنة) va se constituer parmi les générations fidèles au modèle de la Sunna. Il se donne pour vocation la pérennisation de l'application du testament du Prophète : « Soyez fidèle à ma Sunna et la Sunna des califes bien guidés après moi. »[65] Le moyen qu'il a choisi pour protéger cet héritage contre tout genre de doctrines révisionnistes était la production des sciences de la charia.

Par ailleurs, la politique des conquêtes, menée par les trois premiers califes, ouvre les portes

H / 842 G. Al-wathiq est né en 196 H , succède à al-mo'taçim en 227 H et décède en 232 H / 847 G. Tous les trois étaient de farouches adeptes du mutazilisme.

[65] - حكم ما سنه الخلفاء الراشدون

فعن العرباض بن سارية رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ) رواه أبو داود (3991) ، وصححه الألباني في " مشكاة المصابيح " برقم. (165) موقع : الإسلام سؤال وجواب:
URL : https://islamqa.info/ar/219866

d'entrée au tissu social musulman à des peuples d'une extrême variété en termes de langues, de croyances, de coutumes et de cultures. De ce côté, la discorde va se cristalliser sous la forme de conflits entre les systèmes de valeurs. Il va de soi que ce multiculturalisme allait agir tôt ou tard sur la langue arabe elle-même, étant donné que les mouvements migratoires sont propices pour les emprunts inter-linguistiques. La langue arabe parlée voire écrite, va par la force des choses, s'écarter de plus en plus de l'arabe du Coran et de la Sunna.

C'est là une autre cause fondamentale qui a été à l'origine de la nécessité de construire des savoirs, des formations et des programmes de formation de spécialistes de la charia. Ces constructions, on les doit exclusivement aux nombreux savants des trois générations de suiveurs (التابعون). Un grand nombre[66] parmi eux jouissent toujours de leur autorité scientifique parmi les spécialistes. Mais ceux dont la réputation les a érigés en fondateurs d'écoles sont au nombre de quatre seulement : L'Imam Abu Hanifa (80 – 150 H), l'Imam Malik (93 – 179 H), l'Imam Ach-chfi'i (150 – 204 H) et l'Imam Ahmed ben Hanbal (164 – 241 H). D'autres Imams sont cités comme tête de file d'autres écoles sunnites : L'Imam Ibn Hazm (384 – 456 H) qui a ressuscité la doctrine dhahirite[67] et l'Imam Abu Ja'far As-sadiq (80 - 148) dont l'appartenance au sunnisme ne fait pas de doute. Bien que son œuvre s'inscrive dans le prolongement de la démarche des gens de la Sunna, les imamites s'en est servi pour le montage de leur doctrine[68] à Koufa (Irak) et attribuent frauduleusement à ce savant descendant de l'Imam Ali (r) des allégations insoupçonnées que lui-même, de son vivant, niait de la façon la plus solennelle et la plus catégorique[69]. Pour rafistoler la façade

[66] - Parmi eux : Said ben Al Mossayib, Said ben Jobayr, 'Orwat ben az-zobayr, Az-zohri, Yahya ben Said, 'Ikrima, Moujahid, 'Ata', Soufiane ben'Oyayna, 'Alqama ben Qays, Al-Qadhi Shorayh, Ibrahim an-Nokha'i, Allayth ben Saâd... Cf : Abelwahhab Khallaf, « kitab 'ilm Usûl al-fiqh », al-maktaba al-chamila al-hadîtha, URL : https://al-maktaba.org/book/12380/1#p1

[67] - Le fondateur est Dawoud ben Ali ben Khalaf al- Baghdadi Al-Isfahni Abu Solayman (200 – 270 H), un des grands Imams de Baghdad. Sa doctrine refuse d'attribuer aux textes d'origine une connotation autre que celle que les termes signifient à la lettre. Par conséquent l'apparence d'un texte prime sur son esprit. Une démarche qui a précipité son déclin et ce n'est qu'au quatrième siècle que sa résurgence voit le jour avec Ibn Hazm.

[68] - جاء في أحد المدلسين على الإمام الصادق ما يلي: "أبو خطاب الكوفي كان يعتقد ألوهية جعفر الصادق ثم لما مات جعفر ادعاها لنفسه. وهذه الطائفة المنسوبون إلى هذا الخبيث يعتقدون أن أصحابهم لا يكذبون أي يعتقدون أن كل من كان على عقيدتهم لا يكذب"، انظر: سليمان بن محمد بن عمر/البجيرمي، "حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب 1-4 ج"4 https://books.google.co.ma/books?id=QL1QDwAAQBAJ

[69] - قال أبو جعفر الصادق: إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا، وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم كانوا لا يطلبون بأحاديثنا ما عند الله، وإنما يطلبون الدنيا وكل يحب أن يدعى رأساً» (بحار الأنوار 246/2 أعيان الشيعة 48/7)؛ وعن يونس بن عبد الرحمن قال « وافيت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، وعرضتها من بعد على أبي الحسن، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أصحاب أبي عبد الله، وقال: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون من هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القـرآن» (رجال الكشي 195 بحار الأنوار250/2 معجم رجال الحديث300/19). شبكة الدفاع عن السنة: URL : http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=164889

de leurs mensonges[70], ils l'ont intronisé verbalement comme un des 12 imams[71].

§ 3. Production des sciences de la charia

Comme il a été souligné auparavant, les adeptes de la Sunna et jama'a sont les seules à défendre le message de l'Islam tel qu'il a été enseigné par le Prophète (s) de son vivant. Pour se faire, ils ont construit les sciences de la charia dans le but de pérenniser la bonne exégèse des textes, la bonne assimilation des prescriptions divines et avant cela la bonne maitrise des instruments de l'ijtihad. L'on comprend alors que ces sciences soient des sciences de méthodes comme les sciences du Coran (A), les sciences du hadith (B), les fondements du Fiqh (C) ou les sciences des statuts juridiques des actes humains, c'est-à-dire le fiqh lui-même (D).

A - Sciences du Coran

Le groupe nominal « sciences du Coran » désigne toutes les sciences se rapportant au texte sacré. L'expression sciences du Coran a reçu deux définitions au sens littéral et une au sens terminologique.[72]

a. Au sens littéral, elle couvre toutes les sciences dont la production repose sur le Coran. C'est dans ce sens que les générations antérieures l'avaient utilisée et s'en servaient pour désigner des sciences telles que les sciences de charia comme : la croyance, le fiqh, la morale, ou des connaissances générales portant sur l'homme, l'univers, la nature, les plantes, le ciel ou les astres. Quoique certains savants refusent d'intégrer ces dernières connaissances aux sciences du Coran.

b. Au sens littéral l'expression « sciences du Coran » est utilisée aussi pour désigner les disciplines axées directement sur les significations du Coran et permettent de les appréhender ou celles qui tournent autour du texte sacré, ou celles qui s'en déduit Entrent dans cette catégorie un grand de sciences comme : la science de l'exégèse, science des lectures, la science de la transcription Othmani, la science de l'inimitabilité, la science de la grammaire du Coran, toutes les sciences de la religion, la science de la langue, la science

---

[70] - " وقال: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد، فإنا إذا حدثنا قلنا: قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (بحار الأنوار 211/69)" شبكة الدفاع عن السنة: URL: http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=164889

[71] - أخرج الكشي عن قاسم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «قوم يزعمون أنّي لهم إمام والله ما أنا لهم بإمام، مالهم لعنهم الله كلما سترتُ ستراً هتكوه، هتك الله ستورهم .»، انظر: موقف الأئمة من الغلاة: بحوث في الملل والنحل لأية الله الشيخ جعفر السبحاني ، ج٧ ، ص ٢٠ - ٢٦، موقع العقائد الإسلامية، الفرق والمذاهب:
الفرق-والمذاهب/472-الغلاة-الشيعية-الإسلامية/2072-موقف-الأئمة-من-الغلاة /URL : https://research.rafed.net

[72] - Cette classification, nous l'avons inspiré de l'ouvrage de Noureddine 'itr, «Sciences du Coran généreux», Imprimerie As-sabl, 1ère édition, Damas, 1414 h/1993 g.

de l'embellissement linguistique et autres. Sous chacun de ces thèmes, les ulémas étudiaient, dans leurs livres, le Coran en entier et de façon détaillée.

Selon l'Imam Ach-chatibi (538 H – 590 H), les sciences du Coran sont des sciences qui aident à comprendre le Coran. Tous les savants leur attribuent cette fonction[73] à l'exception de la science de l'entité (علم الهيئة) défendue par Ar-razi (250 – 311 h) et les sciences de la philosophie prônée par Ibn Rochd Al Hakim (520 – 595 h).

Dans les deux acceptions le groupe nominal « sciences du Coran » désigne les disciplines produites selon une même approche, celle de mobiliser les notions coraniques dans la construction d'une thématique spécifique. Chaque discipline est une entreprise de ressortir du Coran ce que l'on doit savoir sur un thème donné.

c. Au sens terminologique, « science du Coran » se veut un nom qui renvoie à un sens particulier qui désigne une science différente de tout ce qui précède, une science dont la spécificité est de réunir toutes les normes de ces sciences axées sur l'étude du Coran de façon globale et générale. Et ce, par opposition aux sciences du Coran au sens littéral dans lesquelles, chaque science étudie le Coran en entier sous l'angle de sa spécialité, verset par verset, de façon détaillée.

Il s'en déduit que des sciences coraniques « individualisées » découle un nouveau concept : la science des « sciences du Coran »[74]. Noureddine 'iter définit cette science comme étant : « les thématiques globales afférentes au glorieux Coran du côté de sa descente, de son ordonnancement et regroupement, de son écriture, de son exégèse, de son inimitabilité, de son abrogeant, de son abrogé et autres. »[75] [76]

Il se peut que la première production relevant de cette nouvelle optique remonte au 8ème siècle de l'hégire. Elle coïnciderait avec l'écriture, par Az-zarakchi (745 – 794 h), de son livre « La preuve dans les sciences du Coran » (البرهان في علوم القرآن)[77]. Az-zarakchi le laisse

[73] -Al imam Abu Ishaq Ibrahim ben Moussa al-lakhmi al Gharnati renommé Ach-chatibi, « Al mowafqat fi usul al 'ahkam », commenté par Achchaykh Mohamed Hassnain Makhlouf, Dar al fikr d'impression de diffusion et de distribution, sans maison d'édition, sans date d'édition, P. 221 – 222.

[74] - Az- zorqani Abd-El'adhim, « Manahil al'Irfan fi 'oloum al-qor'an », Imprimerie de Aissa Al-halabi Al-babili et Associés, 3ème édition, sans date, sans ville d'édition, P. 11.

[75] - Noureddine 'itr « Sciences du Coran généreux », Op. Cit., P. 8.

[76] - selon Az-zorqani, les ouvrages des sciences du Coran sont : la science des lectures, la science de la psalmodie, la science de la transcription othmani, la science de l'exégèse, la science de l'abrogeant et abrogé, la science de « gharib » du Coran, la science de l'inimitabilité du Coran, la science de la grammaire du Coran, et tout ce qui est de cette nature comme les sciences de la religion et les sciences de la langue arabe. Az- zorqani Abd-El'adhim, « Manahil al'Irfan fi 'oloum al-qor'an », Op. Cit. P. 11.

[77] - L'imam Badr Eddine Mohamed ben Abdellah Az-zarakchi, «al-borhan fi 'oloum Alqur'an », [tahqiq] d'Ahmed Ali Abi Al-fadhl Ad-damyati, Dar Al-hadith, Le Caire, 1428 h/2006 g, 1232 p.

entendre lorsque il y souligne en introduction que les prédécesseurs ont raté l'opportunité de mettre au monde un livre qui embrasse les types des sciences du Coran à l'instar de ce que les gens du hadith ont fait pour la science du hadith[78]. Il y ajoute que la vocation de son livre-ci est de combler cette lacune.

L'importance de la nouvelle démarche peut se mesurer par le nombre de sciences mises en perspective par différents auteurs. A titre indicatif, le tableau suivant peut aider à en saisir la portée :

Tableau 1 : Recensement des sciences du Coran

	Période	Titre	Nombre
Az-zarakchi[79]	745 – 794	« La preuve dans les sciences du Coran » (البرهان في علوم القرآن)	47[a]
Al-bolqini[80]	- 824	« Les places des sciences parmi les places des étoiles » (مواقع العلوم من مواقع النجوم)	50[b]
As-sayouti[81]	849 – 911	« L'écriture dans les sciences de l'exégèse » (التحبير في علوم التفسير)	102
As-sayouti[82]	849 – 911	« la finesse dans les sciences du Coran » (الإتقان في علوم الفرآن)	80 (300[c])
a – Cette même liste est reproduite par As-sayouti dans l'introduction d'Al'itqan, Op. Cit. P. : 20 – 23. b – L'auteur commentant cette énumération écrit : le compte s'est arrêté à 50, mais il est des types qui n'entrent pas dans ce comptage : Les noms, les surnoms, les noms de famille, les choses non précises. c – As-sayouti a conclu cette énumération avec cette phrase : Et voilà 80 types en condensé, si je détaillais ce que j'ai condensé, leur nombre dépasserait les 300.			

B - Sciences du hadith

La science du hadith s'appelle aussi science de la terminologie du hadith, science des fondements du hadith ou science de la terminologie[83].

a. Définition

[78] - Le même constat, on le trouve dans l'introduction d'al-'itqan d'A-ssayouti (849 – 911 h) qui dit : « Au temps des études, je me demandais avec stupéfaction, pourquoi les prédécesseurs n'ont pas écrit un livre traitant les différents types de sciences du Coran à la manière de ce qu'ils ont fait pour la science du hadith. » Et à la page 17, il affirme que le premier à être pionnier de la nouvelle science C'est Jalal Eddine Albolqani. Cf. : Jalal Eddine As-sayouti, « Al-itqan fi 'oloum al-qur'an », Edition nouvelle et soignée par Choaib Al-Arna'out, Resalah Publishers, 1ère édition, Damas-Syrie, Beyrouth-Liban, 1429 h/2008 g, P. 15.

[79] - L'imam Badr Eddine Mohamed ben Abdellah Az-zarakchi, «al-borhan fi 'oloum Alqur'an », Op. Cit., PP. 18 – 21.

[80] - Abderrahmane ben Omar Jalal Eddine Al-bolqini, « Mawaqi' al-'oloum min mawaqi'i an-nojoum », cité Par As-sayouti en introduction à son livre : « Al-itqan fi 'oloum al-qur'an », Op. Cit., P. : 16 – 17.

[81] - As-sayouti, a énuméré cette liste en introduction d'« Al-itqan fi 'oloum al-qur'an », Op. Cit., P. : 18 – 20.

[82] - As-sayouti, a énuméré cette liste en introduction d'« Al-itqan fi 'oloum al-qur'an », Op. Cit., P. : 23 – 26.

[83] - Des savants utilisent dans le même sens d'autres appellations comme : science de narration, ou terminologie des gens de « al-athar ».

La science du hadith est l'ensemble des règles permettant la connaissance de l'état du rapporteur et de l'état de ce qui a été rapporté.[84]

La science du hadith est le savoir des fondements et règles par lesquels on dévoile les états de la narration et du contenu du hadith pour établir s'il est accepté ou rejeté (معرفة القبول والرفض). Sa finalité est d'opérer le filtrage entre le correct et le non correct parmi les hadiths.[85]

Les savants du hadith font la distinction entre la science du hadith spécifique au récit (علم الرواية) et la science spécifique à l'authentification (علم الدراية).

La science du récit étudie le récit (contenu) du hadith rapporté en prenant soin de l'exactitude de sa narration et de ses mots sans égard pour le fait que les hadiths rapportés soient correctes ou non correctes. Elle étudie aussi les voie de narration : de tel (عن فلان), tel nous a informé, (حدثنا فلان) j'ai entendu un tel (سمعت من فلان), etc. Entrent dans cette partie les hadiths : élevés, arrêtés, rompu, étrange, etc. Celui qui s'occupe de l'étude des livres des maitres, sous les conditions établies par les spécialistes du hadith compte parmi les spécialistes du récit.

La science de l'authentification a pour objet de distinguer les hadiths corrects des hadiths non corrects. Elle mobilise, à cette fin, les règles par lesquelles on jauge la véracité de la narration, ses conditions, ses espèces, ses statuts, ainsi que l'état des rapporteurs, leurs conditions, les types de narration et ses succédanés. Entrent dans cette catégorie plusieurs sciences dont : les biographies de narrateurs, la science des hommes, la science d'al-jarh wat-ta'dil qui étudie les mérites et les défauts des narrateurs.

b. Typologie

La science du hadith se décompose en plusieurs branches. Le total de ces branches varie d'un auteur à un autre. Par exemple, dans son introduction aux sciences du hadith, Ibn As-salah (577 – 643 H) cite 65 sciences du hadith et ajoute que cette liste peut être prolongée à l'infini. En note de bas de page de sa moqaddima, il est écrit que cette estimation est fortement crédible puisque Assayouti a fait monter ce nombre, dans at-Tadrib, à 93

[84] - Définition d'Ibn Hajar, cité par : Mohamed Ahmed Al-khoubi Ach-chafi'i Chihab Eddine, «Les systèmes de sciences du hadith de : Shihab Mohamed Ahmed Al-khoubinAch-chafii (décédé 693 h) », tahqiq Nawaf Äabbas Habib, El-mnawar, Université du Koweït, 2015, P. : 6.

[85] - Cours du hadith, Forum du département des études islamique, Université Ibn Zohr-Agadir, URL : http://et-islamiques-agadir.bloqspot.com/2016/08/1_7.html

catégories.[86]

Cependant, la caractéristique principale de ce domaine est la classification des hadiths en fonction de certains critères. Chaque critère débouche sur l'éclosion de branches scientifiques. L'illustration de cette démarche peut prendre la forme décrite dans le tableau ci-après :

Tableau 2 : Classes de la terminologie du hadith

Origine	Narration		Validation					
			Accepté			Rejeté à cause de défauts liés à		
	Motawatar	Ahad	Motwatar	Ahad		la chaine	au narrateur	
-Qudsi (قدسي) -Elevé (مرفوع) -Arrêté (موقوف) -Rompu (مقطوع)	1. Etat des narrateurs -général (عام) -particulier (خاص) 2. Contenu -littéral (لفظي) -Sémantique (معنوي) -semi-sémantique (شبه معنوي) 3. Objet -absolu (مطلق) -relatif (نسبي)	-Célèbre (مشهور) -Rare (عزيز) -Etrange (غريب) .absolu (مطلق) .relatif (نسبي)	Sa validité est acquise sans condition.	Nombre narrateur -Correcte (صحيح) .endogène (لذاته) .exogène (لغيره) -Hassan .endogène (لذاته) .exogène (لغيره)	Application .Abrogeant (ناسخ) .Mohkam (محكم) .Antago-nique (مختلف الحديث) .Abrogé (منسوخ)	Chute apparente (سقط ظاهر) .suspendu (معلق) .libéré (مرسل) .désactivé (معطل) .sans suite (منقطع) Chute Secrète (سقط خفي) 10 cas de figure	Défaut d'intégrité (العدالة) .inventé/ faux (موضوع/ باطل) .délaissé/ jeté/nul (متروك/ مطروح/ واه) .ambigu (مبهم)	Défaut de rigueur (الضبط) : 17 cas de figures

Pour sa part, Sobhi As-salah fait la distinction entre trois classes des sciences du hadith.[87] Cette classification est à consulter en annexe 1.

C – Sciences d'Usul al-Fiqh

La question des sources de la charia a été l'objet de la théorie des « fondements du fih » (أصول الفقه). Les références font remonter la naissance de cette science au 2ème siècle de l'Hégire et s'accordent, en majorité, à attribuer cet honneur au livre « al-rissala » de l'Imam Ach-chafi'i (150 H – 204 H)). Dans les lignes qui suivent, seront abordés : sa définition, son objet et ses fondamentaux

[86] - L'Imam Abu Omr ben Abderrahmane ach-Chahrouri, « Moqaddimato Ibn As-Salah fi 'olum al-Hadith », Commentaire, explication des mots et référencement des hadiths : Abu Abderrhmane Salah ben Mohamed ben Âawidha, Maison scientifique des livres, 1ère édition, Beyrouth - Liban, 1416 H / 1995 G, P. : 13.
[87] - Sobhi As-salah, « Usul al Hadith et sa terminologie », Dar al 'ilm lilmalayin, Beyrouth, sans date.

a. Définition

Au sens littéral : Usûl (أصول) est le pluriel de asl (أصل). Asl désigne l'origine de quelque chose, de quelqu'un, ce sur quoi est fondée une science, un système, etc. Mot à mot usûl al-fiqh signifie racines du droit musulman, racines = usûl et droit musulman = fiqh.
Al-fiqh est du verbe faqoha (فقه) en parlant d'une personne : possède la dextérité de comprendre parfaitement, ou de tafaqqaha (تفقه) en un domaine : s'est attelé à avoir la possession parfaite du savoir de ce domaine, al-fiqh est la vraie compréhension de ce que l'on cherche, etc.
An sens conceptuel, Usûl al fiqh se définit comme étant :
- «la science qui expose les indications, les méthodes et la priorité par lesquelles les règles du fiqh sont déduites de leurs sources.»[88]
- « la science des preuves par laquelle on bâti les jugements juridiques. »[89]
- la science qui étudie « les règles par lesquelles le mujtahd arrive à déduire les statuts juridiques opérationnels de leurs preuves détaillées.»[90]
- la science « des règles (qawa'id) par lesquelles on arrive à déduire le fiqh. »[91]
- « une science qui étudie les preuves globales du fiqh, la manière d'en tirer profit et l'état de celui qui en profite. »[92]

Ces définitions aident à repérer les invariants systémiques de usûl al-fiqh: **L'output** exprimé par : règles du fiqh, jugements juridiques, statuts juridiques, le fiqh ; **les moyens** de le produire : indications, méthodes, priorité, preuves, règles, règles globales ; **l'acteur habileté** à le produire : le mujtahid, l'état de celui qui en profite ; **la méthode** de le produire : la manière d'en tirer profit ; et de façon implicite **les domaines** à explorer : les sources d'origine, les sources de la langue, les sources du droit naturel.

b. Fonction d'usûl al-fiqh

On peut déduire de ces définitions qu'Usûl al-fiqh s'attribue trois fonctions :

---

[88] - http://fr.net/zarabes/introduction-a-la-jurisprudence-islamique.fiqh1
[89] - ecolemalekite.com/index.php/2016103/definition-usul-ul-fiqh/
[90] - "أصول الفقه معناه أدلة الفقه، وهي القواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" وهبة الزحيلي، "الوجيز في أصول الفقه"، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان / دار الفكر، دمشق –سورية، ص: 13، الموقع: http://www.alqasimy.com/Files/books/asol_alfekh/alwajiz_llzo7aili/alwajez-alzo7ili.pdf
[91] - "يقول محمد أبو زهرة "أصول الفقه عند الأصوليين هو ما يبنى عليه الفقه، ولذا عرفه كمال الدين بن الهمام في التحرير:" بأنه إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه"، ومعنى ذلك أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، فهو القواعد التي تبين طريقة استخرج الأحكام من الأدلة" محمد أبو زهرة، "أصول الفقه"، دار الفكر العربي، بدون مدينة ولا تاريخ النشر، ص: 7، الموقع: https://ia802805.us.archive.org/6/items/waqosfizh/osfizh.pdf
[92] - (باعتبار كونه لقبا فيعرف بأنه "علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد) التمهيد شرح مختصر الأصول من علم الأصول للعلامة محمد بن صالح العثيمين –رحمه الله-تأليف: ابي المنذر محمود بن محمد بن مصطفى المنياوي، المكتبة الشامية، الطبعة الأولى: 1432 هجرية / 2011 ميلادية. الموقع: http://shamela.ws/browse.php/book-37591/page-6#page-1

-La construction d'instruments de portée abstraite (preuves, règles globales, finalités) nécessaires à la production des statuts juridiques sui generis (الأحكام الشرعية النوعية) : L'obligatoire, le recommandé, le permis, le détesté et l'interdit. Ex. : "L'ordre de faire est pour l'obligation et l'ordre de ne pas faire est pour l'interdiction".

-La garantie de la cohérence entre l'argumentation théorique qui est son propre terrain et l'argumentation pratique qui est le terrain du fiqh. Usûl al fiqh produit les règles universelles (القواعد/الأدلة الكلية) fondant les statuts juridiques sui generis (الأحكام الشرعية النوعية) au moyen desquelles, on peut tirer les statuts juridiques spécifiés (الأحكام الشرعية الجزئية) en faisant usage des preuves spécifiées (الأدلة التفصيلية). Par exemple, la règle abstraite : «L'ordre de faire est pour l'obligation » permet d'attribuer à tout acte précis le statut d'obligation dès lors qu'il fasse l'objet d'un ordre spécifié dans une source d'origine comme les versets « accomplissez la prière » et « acquittez la zakat » attribuent à la prière et à la zakat le statut d'obligation ; et la règle abstraite : « L'ordre de ne pas faire pour l'interdiction» comme les versets « ne mangez pas le riba » et « ne vous tuez pas vous-mêmes» attribuent au riba et au suicide le statut d'interdiction.

-La séparation tranchée entre les compétences que requière le travail d'un faqih moujtahid (الفقيه المجتهد) **et celles d'un faqih satellite** (الفقيه المقلد).

Dans le cas de faqih mujtahid, on fait une distinction entre ijtihad absolu, ijtihad dans la doctrine et ijtihad de fatwa.

Le mujtahid absolue doit faire preuve d'une bonne maitrise des sciences de la charia (Coran, Sunna, Ijmaâ, qiyas, fondements du fiqh, fiqh), de la langue arabe, des finalités de la charia… Cet éventail de prérequis ouvre la voie, à celui qui les possède, de fonder sa propre doctrine, comme il a été le cas des quatre imams fondateurs des doctrines sunnites.

Le mujtahid de la doctrine est celui qui, parce qu'il les mêmes prérequis du mujtahid absolu (indépendant), mais au lieu de construire sa propre méthode de déduction se contente d'utiliser les fondements et règles de son Imam (fondateur de la doctrine), d'où il fait sortir des statuts nouveaux et adosse leur parenté au fondateur de la doctrine. Cette technique s'appelle déduction basée sur les fondements de la doctrine.[93]

Le mujtahid de fatwa est celui qui maitrise le fiqh de sa doctrine et les fondements de son imam. Il acquière par là même la capacité de pondérer entre les propos du fondateur ou entre ceux de ses élèves et trancher en faveur de la variante dont les arguments lui paraissent plus crédibles que ceux des autres variantes. La maitrise de cette technique lui confère l'habilité de statuer sur des faits nouveaux (ijtihad dans les cas d'espèce non

[93] - تخريج الفروع على الأصول أو التخريج على أصول إمام المذهب

couverts par un texte d'origine) et émettre ses fatwas inhérentes à la même doctrine sans dépasser les fatwas de l'imam.

Le faqih muqllid est celui qui maitrise le fiqh de sa doctrine et ignore ses fondements. Son rôle en matière des fatwas se limite à faire usage des mêmes fatwas produites par le fondateur de l'école et ses élèves.

c. Instruments d'Usûl al-fiqh

De par son objet, la discipline d'Usûl al-fiqh transcende les sources de la charia en vue que leur compréhension soit la plus fidèle possible à la volonté du Législateur. C'est là le seul moyen de pérennisation de la tradition du Prophète (s) à travers le temps et l'espace. Par rapport à cette impérieuse nécessite, les précurseurs de ce domaine ont répondu très tôt et de façon préventive par l'opposition à toute velléité déviationniste de l'héritage prophétique. Opposition qui s'est traduite avec le temps par la mise en exergue d'outils invariants garantissant la juste conception de la charia : ce sont les instruments d'argumentation qu'on peut synthétiser de la manière suivante :

Tableau 3 : Instruments d'Usûl al-fiqh

Preuves	Règles linguistiques	Statuts juridiques	Finalités et Priorité	Droits De	Repères de l'ijtihad	Abrogation	Désaccord et pondération
Source de base : .Coran .Sunna .Consensus .Ijtihad Source secondaire : .qiyas, .istihssan, .istishab, .et autres instruments de l'ijtihad	théorèmes de précision de la signification d'un terme, d'une locution liée soit à leur connotation linguistique soit à leur définition, soit au contexte de leur emploi, etc.	Statuts injonctifs : .obligatoire, .interdit, .recommandé, .détesté, .permis Statuts paramétriques : .condition, .cause, .empêchement, .validité, .nullité, .etc.	Cinq Finalités : .religion, .âme, .raison, .progéniture .richesse Trois Priorité : .le niveau primaire [الضروريات], .le niveau secondaire [الحاجيات] le niveau tertiaire [التحسينيات].	.Dieu .l'assujetti .Dieux et l'assujetti à la fois	Le mujtahid .compétences .qualités Domaine: .limité aux cas non couverts par un texte d'o ou en sa présence mais sans qu'il soit à uni sens et/ou non mutawatar	Sous la révélation .un statut nouveau annule un ancien au sein du même texte Après la révélation .extinction de d'abrogation	Plus d'un avis à propos d'un cas nouveau, la règle à appliquer est 1. jauger les arguments de chaque avis, 2. les réconcilier 3. adopter l'avis aux fondements plus solides que les autres

Une présentation plus détaillée de Ia thématique de Usûl al-fiqh est à consulter dans l'annexe 2 à la fin de l'ouvrage.

D – Le Fiqh

Le fiqh fait partie des sciences qui puisent leur raison d'être des sources de la charia. Sa vocation est de soutenir l'applicabilité des enseignements de l'Islam en tout temps et tout espace. Ce travail de translation du fiqh de la période de l'unité dans le futur est l'œuvre des mujtahidines de la doctrine sunnite. Seront abordées dans les lignes suivantes sa définition, son approche et fiqh al-mwal où sont traitées les thématiques d'économie et de finance.

A. Définition

En tant que science, la définition du fiqh varie avec ses auteurs et son contexte historique. Une certaine traçabilité de son évolution peut se percevoir à la lecture de ces définitions dont elle fait l'objet au cours de son histoire. Ainsi, tour à tour, l'objet du fiqh a été défini comme étant :

- « la connaissance par l'âme de ses droits et de ses devoirs. »[94] (معرفة النفس ما لها وما عليها) (L'Imam Abu Hanifa). Le fiqh est alors une science des statuts se rapportant à tous les actes humains qu'ils soient cognitifs, comportementaux ou opérationnels.
- « la science des statuts chari'atiques opérationnels acquis à partir de leurs preuves détaillées. »[95] (علم الأحكام الشرعية المكتسبة من أدلتها التفصيلية) (L'Imam Ach-chfi'i)
- « La science des statuts juridiques ayant pour méthode l'ijtihad à partir de leurs preuves détaillées. »[96] (العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد من أدلتها التفصيلية.)

Le champ du fiqh se limite donc à l'étude des seuls statuts juridiques opérationnels établis par les savants. Les questions non sujettes à de tels statuts en sont exclues. Les questions non assujetties à l'ijtihad (piliers de l'Islam, pilier de la foi…) n'en font pas partie non plus, parce qu'elles sont définitivement tranchées par les sources d'origine.

- « la projection de la science sur les faits liés à l'homme ou la projection, par filière, des statuts sur les faits liés à l'homme. »[97] (افتتاح علم الحوادث على الإنسان أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان) (Rapporté par l'Imam Az-zarkachi) Ce qui fait du fiqh une science des branches de la charia, nécessairement axée sur les actes de l'homme.

---

[94] - L'application des différents éléments de cette connaissance doit être basée sur une preuve (dalil).

[95] - Actes : entendus au sens des actes du cœur, de la langue et d'autres organes de sens.
. Preuves détaillées : Tirées du Coran, de la Sunna, de l'ijmaâ et de certains processus de raisonnement.
. Acquis : Extraits des sources fondamentales ou déduites par l'effort de réflexion (ijtihad).

[96] -مقدمة في الفقه للشيخ عبد الرحيم الطحان
https://audio.islamweb.net/AUDIO/index.php?page=FullContent&audioid=343231

[97] - بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، " كتاب : البحر المحيط في أصول الفقه"، الموقع:
http://www.islamicbook.ws/asol/albhr-almhit-fi-aswl-alfqh-001.html

- « Interprétation du Coran sur le plan juridique, le fiqh est un avis, pris par les juristes de l'islam sur les limites à respecter par les musulmans. »[98]
- « la jurisprudence islamique relative aux avis juridiques pris par les juristes de l'Islam sur les limites à ne pas dépasser par les musulmans. »[99]

Au regard de ces définitions, le noyau central du fiqh est constitué des statuts juridiques déduits des sources dont l'objectif est d'encadrer les actes des humains. Mais, l'étendue des actes qu'il faut y intégrer est objet de désaccord entre différentes approches.

b. Approches

A chaque définition s'associe une approche spécifique. Cela explique pourquoi, les parties de la charia incluses dans la science du fiqh préfigurent plusieurs types d'approches dont les trois suivantes :

- L'approche de portée globale est celle qui était de rigueur dans le modèle d'origine. Elle est aussi à la base de la démarche d'Abu Hanifa qui définit le fiqh comme étant *« la connaissance par l'âme de ses droits et de ses obligations »*. Cette approche conçoit le fiqh comme discipline d'encadrement des actes micros et macros des humains :

Au niveau micro, elle couvre les statuts juridiques relatifs aux croyances comme l'obligation de la foi, la spiritualité comme l'éthique, l'ascétisme et aux actes opérationnels comme la prière, le jeune, le pèlerinage, l'achat, la vente, etc.

Au niveau macro, elle couvre les statuts juridiques régissant la vie politique : Législature suprême de la communauté, organisation administrative des territoires, fonctions de l'Etat, deniers publiques, protection sociale, relations diplomatiques, etc.

C'est en tous ces domaines que l'âme doit connaitre ses droits et ses obligations. Et le fiqh couvre alors les mêmes champs que couvre la charia. Ce qui laisse entendre, du moins pour certains, que le fiqh serait alors la science embrassant toutes les thématiques de la charia.

- L'approche restrictive ressort de la définition assimilant le fiqh à «*la science des statuts juridiques opérationnels acquis à partir de leur preuve détaillée.* » Les statuts juridiques comme ceux applicables aux actes de croyance, de morale, ou de la mystique sont ainsi écartés du champ du fiqh, parce qu'ils ne sont pas opérationnels. C'est pourquoi on a attribué à chacun de ces domaines une science spécifique ou plus :

[98] - Dictionnaire-L'internaute, URL : https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/fiqh/
[99] - Charles Saint-Prot, «Les systèmes juridiques des Emirats Arabes Unis : Géopolitique des Emirats Arabes Unis », URL : https://books.google.co.ma

. La science de l'unicité (علم التوحيد) ou la philosophie islamique (علم الكلام) dont l'objet se limite aux questions de croyance.
. La science de l'éthique (علم الأخلاق) et la science de la mystique (علم التصوف) réservée uniquement aux questions de la spiritualité.
. La science du fiqh (علم الفقه) quant à lui s'occupe exclusivement de la connaissance des statuts juridiques à caractère opérationnel et résultant de l'ijtihad. Ce qui permet à certains de répartir ses thématiques en trois branches : les actes de culte (العبادات), les actes de la vie civile (المعاملات) et les punitions (العقوبات).
En même temps les actes relevant des fonctions de l'Etat et des agents publics sont devenus des thèmes traités sous la branche des affaires publiques sous la dénomination de « politique juridique » (السياسة الشرعية). Les écrits en ce domaine les plus célèbres sont menés sous les titres : statuts gouvernementaux, al-kharaj, al-amwal, assiyassa, achr'iya, al-hisba, etc.

- L'approche ulta-restrictive est une approche qui prévaut lorsqu'on assimile le fiqh à « *un avis, pris par les juristes de l'islam sur les limites à respecter par les musulmans.* » ou à « *la jurisprudence islamique relative aux avis juridiques pris par les juristes de l'Islam sur les limites à ne pas dépasser par les musulmans.* » On n'est pas loin de l'idée qui assimile le fiqh à un code pénal.

Cette conception est à mettre en rapport avec les pratiques dans des pays où la charia a été remplacée par le droit occidental. C'est, notamment, le cas des pays du maghreb où la charia a été écartée de la codification des systèmes juridiques. La portée des statuts du fiqh a été réduite au seul domaine du droit familial.

c. Fiqh al-amwal

Al-amwal (المال) est le pluriel d'al-mal (المال) : le bien. Fiqh al-amwal est la partie du fiqh dédiée à l'étude des statuts charia s'appliquant aux actes opérationnels à caractère économique de l'assujetti. En font partie :

-les actes d'adoration par l'avoir (العبادات المالية) comme l'acquittement et la distribution de la zakat (dont l'organisation incombe à l'Etat, et à défaut, chaque individu reste tenu de le faire lui-même), l'institution, l'organisation et la gestion du waqf, l'acquittement des dus expiatoire, les réparations des infractions, etc.,
-la finance publique comme l'organisation et la gestion des ressources et emplois des deniers publics dont les rubriques sont : le kharaj, le rikaz, la jizya, l'impôt, etc.,

-les autres actes de la vie dont ceux relevant des activités économiques de l'assujetti (الأعمال الاقتصادية).

Fiqh al-amwal englobe la législation d'une variété des domaines comparables à celle des branches du droit conventionnel : droit foncier, droit de famille, droit de l'héritage, droit du travail, droit constitutionnel, droit pénal, droit financier…

Le droit financier constitue, de nos jours, le réservoir à partir duquel on tire les produits de la finance islamique contemporaine. Parmi les thèmes qui y sont développés, on peut citer : Les ventes (البيوع), les ventes illicites (البيوع المحرمة), les ventes de confiance (بيوع الأمانة), la vente salam (بيع السلم) l'option (بيع الخيار), l'usure (الربا), le gage (الرهن), le crédit (القرض), l'incapacité contractuelle (أهلية التعاقد), le métayage du sol (المزارعة), le métayage d'irrigation (المساقاة), le métayage d'implantation (المغارسة), la société (الشركة), le bail/le salariat (الإجارة), le mandat (الوكالة), la hawala (الحوالة), le dépôt (الوديعة), le don (العارية), le don (الهبة), le don (العمرى), le testament (الوصية)…

Sect. III –Thématiques de la charia

La charia est un système de guidance, un appel à l'humanité pour saisir ce à quoi, elle doit s'en tenir ici-bas pour réussir ici-bas et dans l'au-delà. Vu sous cet angle, la charia est synonyme de l'Islam, de religion et opère sur les trois volets de l'existence de l'Homme dont les thématiques sont la foi, la dévotion et l'action.

§ 1. La thématique foi

La thématique foi oriente l'Homme vers l'attitude la plus sûr à entretenir envers l'univers métaphysique. Elle résout la problématique des vérités éternelles inaccessibles à la raison humaine. Les vérités qui s'imposent à l'Homme sous la forme de questions existentielles dont les réponses déterminent la nature de son adhésion à une croyance ou à une autre.

La principale et éternelle finalité des messages célestes, y compris le message coranique, était et est de détourner l'Homme des fausses croyances et de le conduire sur la voie de la croyance juste, la croyance en ces vérités telles qu'elles sont définies par Dieu par voie de révélation à ses messagers. La souscription inconditionnelle à ces vérités est d'ailleurs le seul biais par lequel on devient croyant au vrai sens du terme.

Dans la perspective islamique, la matrice foi exige de l'Homme pour devenir croyant de posséder la ferme conviction en la véracité du savoir révélé par Allah à son messager en ce qui concerne :

- Allah, Ses noms, Ses attributs, Ses actions.

- les piliers de la foi : croire en Allah, ses anges, ses livres, ses messagers, le jour dernier et le destin qu'il soit bon ou mauvais.
- les devoirs envers Dieu : l'unicité, la croyance, la dévotion, la Sincérité, la certitude, la crainte, l'imploration, la glorification, la repentance, l'amour, etc.

Les érudits de l'Islam affirment que ces thématiques relèvent des actions des cœurs. Ce qui n'exclue pas leur action sur la cognition[100] dans la mesure où elles déterminent la vision de la vie sur terre chez tous ceux qui y adhèrent. Une vision génératrice d'une **rationalité cognitive** qui donne un sens précis à tout ce à quoi on s'adonne dans la vie terrestre. Le premier domaine devant reproduire en entier la logique de cette rationalité est celui de la dévotion.

§ 2. La thématique dévotion

La thématique dévotion est la conséquence directe du concept islamique de la foi. Elle se présente comme un processus de transformation des actes invisibles des cœurs en actes visibles des corps. Vus sous l'angle extériorisation de la foi, ces derniers actes s'érigent en indicateurs de mesure du degré de croyance de chacun. Sont classés en tête de ces actes :
- les cinq piliers de l'Islam (témoigner qu'il n'existe nulle divinité si ce n'est Allah, accomplir la prière, acquitter la zakat, jeûner le mois de ramadan, faire le pèlerinage à la maison sacrée d'Allah pour ceux qui sont capables d'y aller) (hadith) ;
- éviter les péchés majeurs, éviter les autres péchés,
- aimer pour autrui ce qu'on aime pour soi « hadith), s'interdire de commettre l'injustice (hadith qudsi), s'interdire de malmener son voisin (hadith) ;
- commander le bien et décommander le mal (hadith), débarrasser les obstacles de la rue (hadith),
- s'imposer la retenu dans les dépenses (Coran), éviter la prodigalité et l'avarice (Coran),
- etc.

Il va de soi que chacune de ces injonctions d'ordre spirituel est censé de développer chez le croyant la prédisposition à se détourner et détourner autrui de faire le mal. **La valeur éducative** découlant de l'application de ces ordres se doit de transformer la rationalité cognitive en **rationalité spirituelle**, c'est-à-dire en source des comportements éthiques et

[100] - « cognition : qui se rapportent à la fonction de connaissance et mettent en jeu la mémoire, le langage, le raisonnement, l'apprentissage, l'intelligence, la résolution de problème, la prise de décision, la perception ou l'attention » URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Cognition

équitables. Au plan de l'ordre social, cela prépare le terrain à la bonne application des règles de la charia que couvre la thématique actes de la vie civile ou mu'amalat temporelles.

§ 3. La thématique des actes de la vie civile

La thématique des actes de la vie civile ou actes temporels (mu'amalat) s'ouvre sur le champ de régulation des actes quotidiens des humains par la charia. Elle s'intéresse aux différentes règles juridiques relatives aux domaines que l'on classe, selon la terminologie du droit positif, dans ses trois branches de droit privé, de droit public et de droit constitutionnel.

Néanmoins, cette classification peut induire en erreur si on fait supporter aux règles de la charia les mêmes connotations de cette terminologie propre au droit conventionnel. Au-delà des caractéristiques d'émanation, de désuétude, de révocabilité, d'étendues spatio-temporelles, de pénalité… qui les différencient, ce qui les sépare davantage tient au fait que le droit conventionnel puise sa légitimité du contrat social alors que la charia puise la sienne de la révélation en premier lieu et du contrat social en second lieu.

La dimension révélation de cette légitimité fait sortir que la charia compte, pour faire respecter ses règles, non pas sur la force coercitive, mais sur la force d'adhésion à l'idéal d'un modèle comportemental. Un modèle où se forge à l'intérieur de chacun une **rationalité comportementale** qu'on peut définir comme un système d'observance spontanée des prescriptions divines dans les actes quotidiens de tous les jours, actes impliquant des relations Homme-Créateur, Homme-Homme et Homme-nature. Ce qui fait de la thématique mu'amalat un terrain sur lequel se produit **la fusion des rationalités cognitive, spirituelle et comportementale** pour déboucher, enfin de compte, sur **une rationalité transversale**.

L'application de cette rationalité transversale est particulièrement édifiante pour la finance islamique, puisque les produits qu'elle met sur le marché proviennent pour l'essentiel, des statuts juridiques des activités de commerce relevant selon le langage moderne du droit financier énumérés ci-dessus.

Conclusion :

Le concept finance islamique sous-entend nécessairement et solidairement le contenu des thématiques du Fiqh. C'est d'elles et d'elles seulement que devraient provenir les leviers de sa mise en pratique. Car, au-delà du vivier des standards financiers qu'elles génèrent, elles engendrent les moteurs de façonner les esprits et de construire les comportements à

même de les adopter comme allant de soi. C'est là l'unique voie qui puisse donner corps à une finance islamique dotée des forces intrinsèques de s'auto générer et de s'autoréguler dans une parfaite cohérence avec les principes et règles de la charia.

Entre cette vision et celle qu'on attribue, de nos jours, à la finance islamique il y a, certes, beaucoup de divergences. La plus radicale d'entre elles est celle d'esquiver les valeurs transcendantes les comportements au profit des outils techniques. Ceux-ci étant validés principalement par les décisions des comités charia, il s'agit bien d'une validation extrinsèque c'est-à-dire ex-poste des produits financiers. Car elles ne procèdent pas de la rationalité transversale des acteurs eux-mêmes (concepteurs, gestionnaires, cadres, techniciens, débiteurs, créanciers, etc.).

La préférence de cette voie de facilité par les décideurs canalise, de facto, la finance islamique sur une trajectoire sans divergence de fond avec celle de la finance conventionnelle. Etant donné que certains outils financiers se génèrent par des montages qui les dépouillent de leur contenu initial et tendent à n'avoir d'islamique que leur nom. Alors, n'est-on pas en droit de se demander si la finance islamique n'est-elle pas en train de perdre sa raison d'être ?

Chap. II - Fondamentaux de la finance islamique

Introduction

Les peuples musulmans ont hérité de la colonisation des institutions construites sur les décombres du crédo charia. Des institutions implantées au lieu et à la place des institutions domestiques sous l'impulsion du credo usurpateur des puissances coloniales. (Pour plus de détails sur cette thématique, voir l'annexe 1 à la fin de ce chapitre) L'usure est l'un des terrains d'affrontement de premier ordre entre les deux crédos : Le crédo charia interdit l'usure sous le nom de riba, le crédo colonial vénère l'usure sous le pseudonyme intérêt. Cette philosophie dévastatrice des normes locales a accouché d'un système financier au sein duquel, le riba reçoit le nom d'intérêt qui est à la base de toutes les transactions à terme. Cet héritage met les musulmans devant le défi de trouver une alternative à de telles transactions prohibées par la charia. C'est pourquoi la finance islamique, en tant que forme de concrétisation matérielle de cette alternative se doit de se construire sur l''interdiction du riba (sect.I), l'interdiction d'autres pratiques (sect. II), et l'observance des obligations.

Sect. I – Interdiction du riba

Le fondement majeur de la Finance islamique est né de la confrontation entre les textes de la charia qui condamne sciemment le riba et le contexte ligué au monde musulman par la colonisation européenne qui en fait la pierre angulaire de son système financier. Les deux visions trouvent leur mise en perspective sur trois terrains :

- Le terrain des sources de la charia qui mettent en exergue le concept riba.
- Le terrain de la pratique qui atteste des attitudes divergentes des citoyens.
- le terrain de la réflexion où s'affrontent les avis juridiques des ulémas.

§. 1 - Concept riba dans les sources de la charia

Avant de s'attarder sur la place qu'occupe le riba dans le Coran et dans la Sounna, il convient de commencer par sa définition.

A – Définition

Le terme ar-riba ou riba couvre dans la littérature plusieurs sens, et il est synonyme de l'usure en tant que concept.

a. Riba au sens littéral

Au sens littéral arriba signifie : augmentation, croissance, élévation, majoration…

Arriba est utilisé dans la charia pour exprimer diverses prescriptions : Connecté à la Zakat, le riba se met au service d'un acte obligatoire, s'en servir pour désigner l'obtention d'un

plus mérité, le riba décrit un acte louable, l'utiliser au sens de s'enrichir sans cause, le riba est synonyme d'un acte déplorable.

b. Riba en tant que concept

Sur le plan conceptuel, il convient de faire la distinction entre le riba des prêts (ربا القروض) et le riba des ventes (ربا البيوع).

1. Riba des prêts

Le riba des prêts caractérise le prêt lorsque le prêteur exige de l'emprunteur de lui payer un plus à ajouter au remboursement du principal.

Le prêt ne doit pas être assimilé à l'avance de l'argent uniquement, mais il est susceptible de désigner tout autre bien fongible[101]. Le plus peut prendre la forme de supplément du même bien prêté ou la forme de tout autre bien ou service[102]. Ces considérations constituent le sens de la règle selon laquelle «Tout prêt qui entraine une utilité est usure » (كل قرض جر نفعا فهو ربا).

2. Riba des ventes

Le riba caractérise la vente, lorsque l'échange porte sur les biens usuraires et se fait soit à l'instant et à quantités inégales, soit à terme et à quantités inégales sous réserve que les produits échangés soient d'une même espèce et/ou soumis au même motif d'interdiction.

Les biens usuraires sont l'or, l'argent, le blé, le froment les dattes et le sel et ceux qui leur sont assimilés. La soumission de leur échange à ces critères décrit la mesure dans laquelle leur vente s'avère licite ou illicite à cause du riba. Cet aspect sera abordé dans le paragraphe C suivant. Pour l'instant, il faut aborder le riba dans le Coran.

B – Ar-riba dans le Coran

Dans le Coran, la question du riba est traitée dans dix versets relevant de quatre chapitres selon cet ordre : Ar-roum : 39, An-nissa' : 161, Al Imran : 130 et al-baqara : 275 - 281. Les dix versets sont à lire dans l'encadré de la page suivante.

---

[101] - « La fongibilité est la qualité appliquée à des marchandises ou à des matières qui n'étant pas individualisées, ne sont désignées dans un contrat que par leur espèce (une tonne de charbon, dix quintaux de blé) et leur quantité. Cette spécificité a pour conséquence le fait que celui qui détient une matière fongible pour le compte d'un tiers, par exemple un dépositaire ou un emprunteur, n'est obligé qu'à la restitution de la même quantité de la même espèce sans qu'on puisse lui faire grief de ne pas offrir de rendre la chose même qui lui a été remise. » Définition de fongible, Dictionnaire juridique, URL : https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/fongible.php

[102] - Comme par exemple le prêteur qui exige de l'emprunteur de lui donner une portion de sa récolte de riz ou de lui louer son local à un prix préférentiel...

<u>Encadré</u>-2 : Interdiction graduel du riba par les versets coraniques

1. Dans AR-RUM (LES ROMAINS), Allah dit : ﴿*Tout ce que vous donnerez à usure pour augmenter vos biens aux dépens de biens d'autrui ne les accroît pas auprès d'Allah, mais ce que vous donnez comme Zakat, tout en cherchant la Face d'Allah (Sa satisfaction) ... Ceux-là verront [leurs récompenses] multipliées*﴾ (Verset : 39)

2. Dans AN-NISA' (LES FEMMES), Allah dit : ﴿*et à cause de ce qu'ils prennent des intérêts usuraires - qui leur étaient pourtant interdits - et parce qu'ils mangent illégalement les biens des gens. A ceux d'entre eux qui sont mécréants Nous avons préparé un châtiment douloureux.*﴾ (Verset : 161)

3. Dans AL-IMRAN (LA FAMILLE D'IMRAN), Allah dit : ﴿*Ô les croyants ! Ne pratiquez pas l'usure en multipliant démesurément votre capital. Et craignez Allah afin que vous réussissiez !*﴾ (Verset : 130)

4. Dans Al-BAQARAH (LA VACHE), Allah dit :﴿ *Ceux qui mangent [pratiquent] de l'intérêt usuraire ne se tiennent (au jour du Jugement dernier) que comme se tient celui que le toucher de Satan a bouleversé. Cela, parce qu'ils disent : "Le commerce est tout à fait comme l'intérêt" Alors qu'Allah a rendu licite le commerce, et illicite l'intérêt. Celui, donc, qui cesse dès que lui est venue une exhortation de son Seigneur, peut conserver ce qu'il a acquis auparavant ; et son affaire dépend d'Allah. Mais quiconque récidive... alors les voilà, les gens du Feu ! Ils y demeureront éternellement. Allah anéantit l'intérêt usuraire et fait fructifier les aumônes. Et Allah n'aime pas le mécréant pécheur. Ceux qui ont la foi, ont fait de bonnes œuvres, accompli la Salat et acquitté la Zakat, auront certes leur récompense auprès de leur Seigneur. Pas de crainte pour eux, et ils ne seront point affligés. Ô les croyants ! Craignez Allah ; et renoncez au reliquat de l'intérêt usuraire, si vous êtes croyants. Et si vous ne le faites pas, alors recevez l'annonce d'une guerre de la part d'Allah et de Son messager. Et si vous vous repentez, vous aurez vos capitaux. Vous ne léserez personne, et vous ne serez point lésés. A celui qui est dans la gêne, accordez un sursis jusqu'à ce qu'il soit dans l'aisance. Mais il est mieux pour vous de faire remise de la dette par charité ! Si vous saviez ! Et craignez le jour où vous serez ramenés vers Allah. Alors chaque âme sera pleinement rétribuée de ce qu'elle aura acquis. Et ils ne seront point lésés.*﴾ (Versets : 275 – 281)

Il est à constater que l'interdiction de l'usure a été instituée de façon graduelle :

1. Le Coran annonce en premier lieu [dans Ar-roum : 39] que le riba, par lequel vous cherchez à accroitre vos biens, ne les accroit pas auprès d'Allah, alors que ce que vous acquitter comme zakat vous sera retourné doublement.
2. Le Coran a, ensuite, rappelé [dans An-nissa' : 161] ce que méritent les gens du livre comme châtiment à cause de la pratique du riba qui leur est interdit.
3. Le Coran déclare ouvertement interdite [dans Al Imran : 130] une sorte de riba dit intérêts composés (ربا الأضعاف مضاعفة).
4. En fin, c'est aux sept versets de [AL-baqara : 275 - 281] que revient l'honneur de trancher avec toute sorte de riba de la façon :

- la plus formelle : ﴿ *Dieu a rendu licite la vente et a rendu interdit le riba* ﴾ (2 : 275),
- la plus radicale : ﴿ *renoncez au reliquat, si vous êtes croyants* ﴾ (2 : 278)
- la plus menaçante : ﴿ *Et si vous ne le faites pas, recevez l'annonce d'une guerre d'Allah et de son envoyé : Et si vous repentiez alors à vous vos capitaux, et point de lésion, ni pour vous ni pour autrui* ﴾ (2 : 279)

Ar-riba dans le Coran, a reçu sous les plumes des savants les appellations de riba des païens (ربا الجاهلية), de riba à terme (ربا النسيئة), de riba du crédit (ربا القرض) et du riba du Coran (ربا القرآن). Des appellations motivées par les pratiques qui étaient en cours avant et après l'avènement de l'Islam jusqu'à la prohibition solennel de ces pratiques.

Le riba à terme évoque le délai séparant la date d'octroi de crédit et la date d'échéance de son remboursement. Les références font état de plusieurs versions de la pratique du riba al-jahiliya.

C- Les version du riba al-jahiliya

Assa'idi affirme dans son livre « Le riba dans les pratiques bancaires contemporaines »[103] que le riba al-jahilya n'a pas eu une forme unique amis il en a eu trois. Il a retenu trois versions rapportées tour à tour par At-Tabari, Abu Bar Al-Jassas et Al-Fakhr Ar-Razi:

a. La version d'At-Tabari

At-tabari rapporte de qatadah qui dit : « Le riba des gens d'al-jahiliya est le fait qu'un homme vent sa marchandise à terme. A l'échéance du remboursement, si le débiteur est dans l'incapacité de régler sa dette, le créancier pousse l'échéance à plus tard en

[103] د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيدي، "الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة"، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 1، الرياض، 1999، المجلد الأول، ص : 39 – 40.

contrepartie d'un surplus »[104]. C'est le riba connu sous la formule : « Tu rembourses ou tu ajoutes » (أتقضي أم تربي). C'est-à-dire je reporte l'échéance du remboursement à plus tard et tu paies le riba.

b. La version d'Abu Bar Al-Jassas

Selon Abu Bakr Al-Jassas, « Le riba connu et pratiqué par les arabes, ce n'était rien d'autre que le prêt des dirhams et des dinars à terme avec un plus proportionnel au crédit à fixer d'un commun accord… Leur pratique du riba n'était que de cette façon de prêt des dirhams ou des dinars à terme muni de la condition d'un plus. »[105]

c. La version d'Al-Fakhr Ar-Razi

La troisième version est formulée par Al-fakhr Ar-razi en ces termes : « Le riba an-nassi'a est le riba qui était célèbre et connu à l'époque d'al-jahiliya. Les prêteurs avançaient de l'argent aux emprunteurs à condition que les débiteurs leur payent, chaque mois, une somme déterminée alors que le capital restait intact. Puis lorsque le terme est échu, le créancier demande au débiteur de rembourser le principal, s'il n'arrive pas à le faire, on reporte le remboursement à plus tard et on augmente le droit. C'était cela, le riba qu'ils pratiquaient. »[106]

Dans des écrits du Fiqh, ces acceptions sont abordées sous le titre : « riba du coran » dit riba al-qardh (ربا القرض) alors que le riba lié au commerce est traité sous le titre de riba du hadith dit riba al-boyou' (ربا البيوع).

D- Ar-riba dans la Sunna

Seront abordé dans ce paragraphe : une liste des hadiths, le statut qui s'en dégage, les types de vente, l'étendue des biens usuraires et la différenciation entre le riba du hadith et le riba dans le hadith.

a. Les hadiths

Dans la Sunna, il y a plusieurs hadiths traitant les différents types du riba. Pour des raisons de synthèses, retenons les hadiths suivants :

1- Abu Said Al-Khodri a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Ne vendez pas l'or

---

[104] - محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل القرآن"، تحقيق محمد شاكر، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1973م، 08/6، نقلا عن د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيدي، المرجع السابق، ص : 39.

[105] - أبو بكر الجصاص، "أحكام القرآن"، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412 هـ ،184/2، نقلا عن د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيدي، المرجع السابق، ص : 40.

[106] - الفخر الرازي، "مفاتيح الغيب"، دار الكتب العلمي، بيروت، ط1411،1 هـ، 075/7، نقلا عن د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيدي، المرجع السابق، ص : 40.

contre l'or à moins qu'il ne soit égalité à égalité et ne donner pas en plus ou réclamer en plus. Ne vendez pas l'argent contre l'argent à moins qu'il ne soit égalité à égalité et ne donner pas en plus ou réclamer en plus. Ne vendez pas le disponible de ces deux métaux contre celui qui ne l'est pas. » 75/1584[107]

2- Omar ben Al-Kattab a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Argent contre or constitue usure à moins que chacun dise : ″ Tien ! Tiens ! ″ Froment contre froment constitue usure à moins que chacun dise : ″ Tien ! Tiens ! ″ Orge contre orge constitue usure à moins que chacun dise : ″ Tien ! Tiens ! ″ Dattes contre dattes constitue usure à moins que chacun dise : ″ Tien ! Tiens ! ″ » 79/793.[108] [109]

3- Obada ben As-samit a rapporté que l'envoyé de Dieu (s) a dit : « Or contre or, argent contre argent, blé contre blé, froment contre froment, dattes contre dattes, sel contre sel, égalité à égalité, quantité contre quantité, de main en main. Si ces espèces diffèrent l'une de l'autre, vendez comme bon vous semble, si de main en main. »[110] Selon la version d'Abu Said Al-Khodri, le hadith se termine par : « Celui qui donne ou exige un plus, pratique le riba, et en ceci le donneur et le preneur sont pareilles.» 81/1587[111]

4- Oussama ben Zaid a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Il n'y a pas usure quand on donne de main à main.» 103/1596. ("لا ربا فيما كان يدا بيد") Suivant une autre version : « L'Envoyé de Dieu (s) a dit : ″Or il y a usure quand on vend à terme et qu'on reçoit plus que ce qu'il est dû″ 104/1596. » ("ألا إنما الربا في النسيئة")[112], et une troisième : « L'envoyé de

---

[107] - عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
"لا تبيعوا الذهب بالذهب، إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز" والمراد بالناجز الحاضر، وبالغائب المؤجل.
In L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, (hadith : 791), Dar El Fikr, Beyrouth, 1ère édition, 1992, P. : 279.

[108] - L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, (hadith : 793), Op. Cit. : P. 279.

[109] - عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- مرفوعاً: "الذهب بالذهب رِباً، إلا هَاءَ وَهَاءَ، والفضة بالفضة ربا، إلا هَاءَ وهَاءَ، والبُرُّ بالبُرِّ ربا، إلا هاء وهاء. والشعير بالشعير ربا، إلا هاء وهاء"، (متفق عليه) – (صحيح)، موسوعة الأحاديث النبوية، الموقع:
https://hadeethenc.com/ar/browse/hadith/5889

[110] - عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد". In L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, (hadith : 794), Op. Cit. P. : 279.

[111] - nayl al awtar li Ch-choukai 5/194, [عن أبي سعيد رضي الله عنه قال : قال رسل والله صلى الله عليه وسلم " الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى. الآخذ والمعطي فيه سواء." الفتاوى الشرعية في إثبات ربوية الفوائد البنكية، صادرة من المجامع والمؤتمرات الفقهية وفقهاء المسلمين، تجميع: إدارة بحوث الاقتصاد الإسلامي، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، بنك دبي الإسلامي، بدون تاريخ، ص: 32 و33.]

[112] - L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, (hadith : 797), Op. Cit. P. : 280.

Dieu a dit : "Il n'y a usure que dans le report » ("لا ربا إلا في النسيئة" »[113]

5– Jaber ben Abdellah a rapporté que (l'Envoyé de Dieu (s) a maudit celui qui vit du riba, celui qui le donne, son scribe et ses témoins, en disant : Ils sont tous égaux (dans le péché).) 106/1598[114]

6– Lors de son pèlerinage d'adieu, l'envoyé de Dieu (s) a dit dans son dernier serment : « Qu'il soit clair que tout riba parmi riba al jahiliya est aboli, et le riba que j'abolis en premier lieu, c'est le riba d'Al-Âbbass ben Abdel-Muttalab, certes, il est aboli en totalité. »[115]

b. Le statut

Il ressort de ces hadiths que toute sorte de riba est catégoriquement prohibée. La hauteur de la gravité du péché que commettent les contrevenants se mesure par le fait :

-de considérer le riba comme un péché plus grave que celui de la fornication. Cette comparaison ressort du hadith rapporté par l'Imam Ahmed : « un dirham de riba qu'un homme consomme, alors qu'il sache que c'est du riba, est plus grave, chez Allah, que trente-trois fornications »[116], Cependant, ce hadith est jugé non correcte par les savants du hadith au regard, à la fois, de son contenu et de ses chaines de rapporteurs[117] ;
-de compter le riba parmi les sept péchés majeurs [السبع الموبقات] tel que l'association d'une autre divinité à Allah, la sorcellerie, l'homicide sans raison, **le riba**, l'aliénation des richesses de l'orphelin, la fuite le jour de la bataille, et le jet de soupçon contre l'honneur des mariées croyantes à leur insu.[118]

---

[113] - Mohamed ben Salih Ach-chawi, « مناقشة ما ورد عن ابن عباس بأن الربا خاص بربا النسيئة », URL : https://www.alukah.net/sharia/0/54658/

[114] - (هُمْ سَوَاء) عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: (لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ وَمُؤْكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ ، وَشَاهِدَيْهِ) ، وَقَالَ: In L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, (hadith : 798), Op. Cit. P. : 280.

[115] - "عن سليمان بن الأحوص عن أبيه قال خطب رسول الله في حجة الوداع فقال ألا إن كل ربا كان في الجاهلية موضوع عنكم كله لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وأول ربا موضوع ربا العباس بن عبد المطلب موضوع كله وفي حديث جابر عند مسلم وربا الجاهلية موضوعة وأول ما أضع ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله" محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، "تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي"، دار الكتب العلمية – بيروت، موقع الموسوعة الشاملة:
http://islamport.com/d/1/srh/1/22/473.html

[116] - قال النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله : ".درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم، أشد من ست وثلاثين زنية " رواه الإمام أحمد

[117] - https://islamqa.info/ar/answers/245543/

[118] - حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا سليمان عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"، صحيح البخاري، رقم الحديث: 6465، ص 2515، "موسوعة الحديث" كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، موقع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الموقع:
http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=24&PID=6571

-de maudire au même degré de gravité, tous les cinq acteurs qui s'impliquent dans le contrat du riba : Prêteur, emprunteur, rédacteur du contrat et les deux témoins.[119]

c. Les catégories de vente

Le riba du hadith décrit la vente des biens dits usuraires, soit la vente des six espèces énumérées dans les hadiths mentionnés ci-dessus : L'or, l'argent, le froment, l'orge, les dattes et le sel. De ces hadiths, les ulémas ont dégagé trois classes d'échange en se basant sur deux critères: **être d'une même espèce** (chaque bien est une espèce) et **appartenir à un même motif d'interdiction** (on a deux motifs d'interdiction : le motif d'être un prix (or et argent) et le motif d'être de la nourriture (les quatre autres biens). Les cas de figure sont :

Cas 1- L'échange de quantités d'une même espèce échappe à l'usure si elle réunit les deux conditions de se faire **d'égal à égal** et d'opérer la **livraison réciproque avant de se séparer**. A défaut de la première condition, on parle de **riba al-fadhl** ; à défaut de la deuxième condition, on parle de **crédit gratuit** (القرض) et à défaut des deux, on parle de **rib al-fadhl wan-nassa'**. Il est à constater que les quantités échangées ont en commun les deux caractéristiques : **même espèce et même motif d'interdiction**.

Cas 2- L'échange de quantités de deux espèces de même motif, échappe à l'usure si la livraison réciproque est opérée avant de se séparer. A défaut, on parle de **riba an-nassa'**. Riba al fadhl n'a pas lieu dans ce cas, puisque le Prophète (s) précise que si ces éléments sont différents, vendez alors comme il vous semble bon de faire, si c'est de main à main.

Cas 3 – L'échange, de quantités de deux espèces de motifs d'interdiction différents, est libéré des conditions de l'égalité et de la livraison immédiate. On parle alors de **la vente libre** ou de **la vente absolue**.

Ces configurations peuvent être synthétisées dans un tableau comme suit :

Tableau 4 : Typologie des ventes des biens usuraires

	Or	Argent	Blé	Froment	Dattes	Sel
Or	RF/RFN/Q	RN	VA	VA	VA	VA
Argent	RN	RF/RFN/Q	VA	VA	VA	VA
Blé	VA	VA	RF/RFN/Q	RN	RN	RN
Froment	VA	VA	RN	RF/RFN/Q	RN	RN
Dattes	VA	VA	RN	RN	RF/RFN/Q	RN
Sel	VA	VA	RN	RN	RN	RF/RFN/Q

RF : riba al-fadhl, RFN : riba al-fadhl wan-nassa', Q : qardh, VA : vente absolue

[119] - عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: (لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤْكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ ، وَشَاهِدَيْهِ) ، وَقَالَ: (هُمْ سَوَاءٌ)، رواه مسلم

Les combinaisons d'échange possibles en fonction des deux critères décrivent un total de cinq types d'échange : riba al-fadhl, riba al-fadhl wan-nassa', al-qardh (cases en couleur), riba an-nassa' (cases en couleur grise) et vente absolue (cases en couleur blanche).

d. L'étendue de l'interdiction

La liste comprenant les six biens usuraires est-t-elle exhaustive ou extensive ?

Pour certains savants, comme les Dhahirites, cette liste est définitive, ils considèrent que le concept riba ne s'applique qu'aux biens nominativement désignés dans le hadith d'Obadah ben As-Samit.

Pour les autres doctrines sunnites, la règle d'illicéité des transactions frappe aussi tous les produits ayant une relation de parenté avec les espèces énumérées par ce hadith. Cependant, le filtrage de cette affiliation diverge d'une école à l'autre.

Cette divergence procède du choix des critères de sélection qu'elles ont retenus à savoir :
-la parenté par le motif d'interdiction qui est le prix pour l'or et l'argent et la nourriture humaine pour les quatre produits restants ;
-la parenté par la faculté d'être soumis à un même instrument de mesure qui est le poids pour l'or et l'argent et le volume pour les quatre produits restants.[120]

e. Riba dans le hadith et riba du hadith

L'usage consacre une distinction entre **le riba dans le hadith** et **le riba du hadith**. Le riba dans le hadith renvoie à toutes les catégories du riba qu'il soit lié à un crédit ou à une vente. Le riba du hadith est réservé à la désignation du riba lié à la vente seulement. Il s'appelle ainsi riba des ventes (ربا البيوع) par opposition à l'appellation du riba du Coran par riba du prêt.

Cette opposition a permis à certains de prétendre que seul le riba an-nassi'a est interdit de façon catégorique et toute prétention de l'amender s'inscrit hors charia, alors que l'interdiction de riba al-fadhl n'a pas été du même niveau de rigueur. Ils se réfèrent en cela à un avis qu'Ibn Âbbas avait soutenu dans un premier temps. Selon cet avis ″le change au comptant sans égalité n'est pas usure par contre le change sans égalité à terme est usure″. Cette opinion repose sur le hadith rapporté par Oussama ben Zaid cité ci-dessus : « certes, il n'y a de riba que dans le report » (″ألا إنما الربا في النسيئة″).

[120] "عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما وزن مثلا بمثل إذا كان نوعاً واحدًا، وما كيل مثلا بمثل إن كان نوعا واحدا"" نقلا عن: الشيخ: - محمد بن علي بن حسين الحريري "أحاديث ربا الفضل وأثرها في العلة والحكمة في تحريم الربا"، الموقع: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/

Dans un deuxième temps, Ibn Âbbas s'est rallié à l'avis de la majorité des Compagnons, lorsqu'il a appris d'Abu Saïd Al-Khodri qu'il a entendu le Prophète (s) dire que le change en l'absence d'égalité au comptant est usure.[121]

Malgré cette évolution, le premier avis d'Ibn Âbbas catalyse jusqu'au jour d'aujourd'hui la confrontation entre deux thèses : celle des tenants de l'interdiction de toute sorte de riba et celle des tenants de la limitation de cette interdiction au seul riba du Coran. Et par conséquent, le riba du hadith ne le serait pas (voir ci-dessous : §3 - Rapprochement juridique entre riba et intérêt bancaire).

Conclusion

Riba du Coran est illicite à l'ijmaâ des Compagnons. Riba du hadith est illicite en l'absence de l'ijmaâ des Compagnons à cause d'Ibn Âbbas qui soutenait que riba al-fadhl n'est pas prohibé. Malgré qu'Ibn Âbbas ait rejoint l'opinion des Compagnons, il y a toujours les défenseurs de sa première opinion.

Avec la diffusion du système bancaire dans le monde musulman, ce détail prend de l'importance plus que jamais et redevient le pivot des débats autour de la question : L'intérêt sur lequel repose le fonctionnement de ce système est-il licite ou illicite ? Les réponses divergent aussi bien au niveau de la pratique qu'au niveau de la réflexion des jurisconsultes.

§.2 - Rapprochement pratique entre riba et intérêt

Les peuples musulmans d'après la colonisation se trouvaient, en matière de la finance, face à un dilemme de choix entre deux pôles d'attraction : un pôle des textes fondant la foi qui leur interdit le riba et un pôle contextuel fondant la loi qui fait de l'intérêt le pivot principal de la finance moderne. Face à ce dilemme, les musulmans adoptaient et continuent à adopter des attitudes partagées à l'égard du rapprochement qu'ils se font du couple riba-intérêt bancaire. Leurs attitudes peuvent faire l'objet d'un classement en trois tendances comportementales à savoir :

.La tendance pro-statu quo attirée plutôt par l'effet loi.

.La tendance anti-statu quo attirée plutôt par l'effet foi.

.Et la tendance centrale qui compose entre les deux effets.

---

[121] - "وأخرج البيهقي بسنده، أنه سمع أبا الجوزاء يقول: كنت أخدم ابن عباس تسع سنين، إذ جاءه رجل فسأله عن درهم بدرهمين؟ فصاح ابن عباس وقال: إن هذا يأمرني أن أطعمه الربا، فقال أناس حوله: إن كنا لنعمل هذا بفتياك، فقال ابن عباس: قد كنت أفتي بذلك حتى حدثني أبو سعيد وابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه وأنا أنهاكم عنه."، نقلا عن: الشيخ: محمد بن علي بن حسين الحريري "أحاديث ربا الفضل وأثرها في العلة والحكمة في تحريم الربا"، الموقع:
https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/

A - Tendance pro-statu quo

C'est la tendance des souches populaires chez qui, l'effet loi prime sur l'effet foi. Cette faiblesse de l'effet foi est due soit au fait qu'il est inactif soit au fait qu'il est semi actif.

La catégorie de l'effet foi inactif regroupe les personnes ayant opté pour l'intégration définitive dans le contexte crée par la colonisation. Un tel choix les place au premier rang de la clientèle de la finance conventionnelle sans aucune réserve.

La catégorie de l'effet foi semi actif regroupe les personnes qui composent avec le contexte, non pas par conviction, mais par raison. Malgré leur conscience du caractère illicite de l'intérêt, ils succombent à l'attrait des affaires et se convertissent en client de la finance conventionnelle par nécessité.

L'effet foi de cette catégorie peut s'activer pleinement à tout moment, puisque ces personnes ou manifestent des remords sur leur conduite maladroite, ou décident de se repentir de leurs pratiques illicites ou s'attendent à l'émergence d'une solution alternative pour changer de cape.

B - Tendance anti-statu quo

La tendance anti statuquo est la tendance majoritaire parmi les populations du monde musulman. C'est la tendance chez qui, l'effet foi prime sur l'effet loi. Elle fait de la primauté de l'effet foi un choix délibérément orienté vers l'observance des préceptes de la charia. Elle est déterminée à s'organiser de façon à éviter tout contact avec les banques en place : l'épargne, les gens de cette tendance le conservent chez eux ; les projets, ils les financent avec les moyens propres ou par des modalités non usuraires.

Ces populations sont insensibles à l'attraction du pôle des affaires liées à l'offre bancaire. Elles se détournent, non seulement des financements prohibés, mais aussi des prestations non prohibées. Pour elles, ces services ne sont pas des opportunités à saisir, mais, au contraire, ce sont des embuscades à éviter.

Certes, ces positions de principe sont à l'origine du faible taux de bancarisation des populations musulmanes. Et ce, en dépit des décennies d'efforts et de programmes de pénétration déployés par les Etats et les banques conventionnelles pour conquérir ce marché potentiel.

Par exemple, jusqu'au début de la deuxième décennie du millénaire, le taux de bancarisation au Maroc ne dépassait guère les 25% de la population. Ce taux est plus faible

dans d'autres pays musulmans. Selon une étude de la banque mondiale, seulement 10% de la population totale des pays membres de l'OCI sont bancarisés.

C –Tendance intermédiaire

La tendance intermédiaire concerne une frange des populations à effet foi 100% actif et en même temps à effet loi semi actif. Cette dualité est à l'origine de son comportement sélectif eu égard aux offres des banques en place. La façon de pratiquer cette sélection prend cependant l'une des formes suivantes :

-Limiter les relations avec le système bancaire aux seules opérations licites : Compte courant, carnet de chèque, virement… La limite à ne pas affranchir, c'est de ne pas s'impliquer dans des opérations à intérêt ni à recevoir contre des prêts ni à donner contre des emprunts.

-Même dans des cas où certains individus commettent l'erreur de s'y impliquer, ils refusent de récupérer les intérêts qui leur sont dus. Pour certains moments, de pareils comportements, pris individuellement, apparaissent insignifiants. Néanmoins, à des moments précis, de tels comportements se sont imposés comme des phénomènes de société.

- Le cas le plus célèbre s'est produit au début du XX^{ème} siècle, lorsque 3000 égyptiens, détenteurs de compte auprès de la caisse nationale d'épargne, avaient refusé de récupérer les intérêts qui leur sont dus. Et ce, en dépit de multiples initiatives des autorités gouvernementales dans le sens de les pousser à changer d'avis, leur position restait inébranlable.

- Plus récemment, des ressortissants originaires des pays pétroliers du moyen orient ouvraient des comptes courants avec des sommes consistantes surtout auprès des banques européennes. Et lorsqu'on les avisait pour récupérer les intérêts qui leur sont dus, non seulement ils refusaient de les empocher, mais ils s'y opposaient parfois de manière violente. Au cours des premières années fastes des élites bénéficiaires des pétrodollars, ce phénomène était tellement fréquent qu'il a donné naissance à une fatwa selon laquelle, il incombe aux détenteurs de ces comptes de retirer ces intérêts et d'en faire obligatoirement don aux œuvres de bienfaisance, hormis la construction des mosquées et l'impression / publication du Moshaf.

En résumé : Des trois tendances comportementales à l'égard de l'offre financière, se dégagent les enseignements suivants :

1-L'effet loi ne séduit qu'une infime minorité des populations du monde musulman, par contre l'effet foi attire la faveur de la quasi-totalité de ces populations. Parmi eux, au moins 90 % tournent le dos à la finance conventionnelle.

2-De ce constat découlent deux conséquences :

-La première est un dilemme de marché qui s'annonce comme suit : une offre potentielle sans la demande et une demande réelle sans l'offre requise.

-La deuxième est la nécessité de sortir de ce dilemme qui s'annonce comme suit : Il faut mettre en place un système financier sans le riba.

Pourtant, cette exigence est loin d'anéantir les divergences entre ulémas à propos des rapprochements qu'ils font du couple riba-intérêt bancaire.

§.3 - Rapprochement juridique entre riba et intérêt

Le rapprochement riba-intérêt était et est objet de débat entre les ulémas. A la question de savoir si les deux concepts sont assimilables ou différenciables, leurs réponses sont partagées entre trois types de rapprochement : le rapprochement nul, le rapprochement intermédiaire et le rapprochement parfait.

A- Rapprochement nul

Les tenants de cette approche partent de deux postulats : 1. Le riba est illicite. 2. Le riba n'est pas synonyme de l'intérêt. La conclusion est que l'intérêt est licite.

a. Arguments

La justification de cette conclusion repose sur deux arguments :

i- Le seul riba illicite est le riba al-jahiliya, le riba qui devient un droit pour le créancier si **à l'échéance du remboursement**, le débiteur se montre incapable de s'acquitter de sa dette. Au nom de ce droit, le créancier s'adresse au débiteur en ces termes : « Est-ce que tu règles ou tu ajoutes » [أتقضي أم تربي]. C'est-à-dire que le riba est le prix du report de l'échéance de remboursement à une date ultérieure.

L'intérêt bancaire n'a rien de cela, sa fixation intervient **au moment de la conclusion du contrat** constatant l'octroi du prêt.

ii- Les arabes d'al-jahiliya ne savaient pas la technique du crédit bancaire. Leur pratique se limitait uniquement au riba prohibé par le Coran. Il en découle que les intérêts pratiqués par les banques modernes soient totalement dissociés du caractère illicite qui s'applique au riba.

b. Discussion des arguments

1. Le premier argument correspond à la seule version n° 1 du riba al-jahiliya. Pourtant, certaines pratiques des banques modernes se font de la même manière : cas des pénalités de retard, cas des intérêts composés ou cas de rééchelonnement des dettes. En plus les versions n° 2 et n° 3 de riba al-jahiliya sont similaires aux pratiques bancaires de nos jours. Par conséquent : riba = intérêt, riba = illicite, donc intérêt = illicite. En un mot, ce que pratiquent les institutions de de crédit sous le titre intérêt, ce n'est rien d'autre que le riba al-jahiliya sous ses trois formes.

2. Le deuxième argument fait état que les arabes d'al-jahiliya, parce qu'ils ignoraient les institutions bancaires, ils ignoraient aussi, et à plus forte raison, la pratique de crédit à intérêt. Ce qu'ils pratiquaient alors, c'était du pur riba qui n'a rien à voir avec l'intérêt. Mais à y voir de plus près, le riba et l'intérêt décrivent une même réalité : l'obligation pour le débiteur de payer au créancier un **plus** à ajouter au remboursement du **capital**.

Que ce plus soit désigné par les termes : riba, intérêt, produit, rendement, rémunération, bénéfice ou autres, cela ne peut, en aucun cas, changer son caractère illicite. Dans de pareilles situations, la règle qui s'applique est la suivante : ***Ce qui importe en matière des contrats, ce sont les intentions et les significations et non pas les mots et les radicaux des mots. (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني.)*** C'est-à-dire que le statut devant s'appliquer à un contrat ou à tout autre engagement, c'est le statut concordant avec les actes visés indépendamment des mots utilisés pour les exprimer. Ex. : Je te donne ce stylo contre deux dirhams. L'acte visé, ici, est bien la vente, malgré qu'elle soit exprimée par le don.

B - Rapprochement intermédiaire

Le rapprochement intermédiaire opère une nette distinction entre riba du Coran définitivement interdit mais il n'a rien avoir avec l'intérêt bancaire et riba du hadith proche de l'intérêt bancaire non définitivement interdit. Par conséquent, l'abrogation de son statut d'interdiction est possible à la seule condition de l'adosser à une justification valable. Ce raisonnement s'articule autour de la théorie de prohibition, de son application au cas du riba et des principes de dérogation.

a. Théorie de la prohibition

Selon la théorie de la prohibition les interdictions de la charia sont de deux natures :

- L'interdiction des choses en elle-même (تحريم الأشياء لذاتها), ex.1 : Consommation de l'alcool, et

- l'interdiction des choses à titre de parade pour ne pas commettre une prohibition proprement dite (التحريم لسد الذرائع), ex.2 : Exploitations viticoles.

L'interdiction de la chose en soi vise à protéger une finalité de la charia et a d'ailleurs comme nom : la prohibition des finalités (تحريم المقاصد), la finalité de l'ex.1, c'est la protection de la raison (une des cinq finalités de la charia).

L'interdiction de parade vise la lutte contre les moyens dont on se sert pour transgresser une finalité de la charia et a comme nom : la prohibition des moyens (تحريم الوسائل). Le but de l'ex.2, c'est de rendre l'alcool indisponible, une mesure préventive de protection de la raison.

Conclusion : Ce qui est interdit en lui-même, son statut est définitivement verrouillé pour toujours et ne doit recevoir aucune dérogation. Par contre, ce qui est interdit à titre de parade, son statut ne bénéficie pas toujours du même sacrilège et est susceptible de subir des dérogations sous condition de les adosser à des motivations raisonnables.

b. Application

Les tenants du rapprochement intermédiaire font une nette distinction entre le riba du Coran et le riba du hadith. Ils s'appuient sur la première opinion d'Ibn Âbbas selon laquelle, l'interdiction des finalités ne concerne que le riba an-nassi'a. Ce qui laisse entendre que le riba du hadith reçoit une interdiction des moyens.

Par conséquent il faut les apprécier à leur juste mesure : le riba du Coran est définitivement interdit, alors que le riba du hadith peut admettre des dérogations.

A partir de cette théorie, Mohamed Rachid Ridha et ses disciples stipulent :

a. Que le riba du Coran est interdit à titre de la prohibition des finalités, et à ce titre, il n'est passible d'aucune dérogation sous peine de transgresser la charia.

b. Que le riba du hadith est interdit à titre de de la prohibition des moyens. C'est-à-dire une interdiction à titre de parade inspirée du hadith rapporté par « Abu Said Al-Khodri que le Messager d'Allah (s) a dit : « Ne vendez pas un dirham contre deux dirhams, car je crains que vous dérapiez vers le rama » et le rama c'est le riba »[122].

Et par définition, la dérogation de non observance de l'interdiction des moyens est admise à la seule condition de l'adosser à une motivation valable. Au nom de cette clause, rien

---

[122] - حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : «لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرَّمَاءَ» والرماء هو الربا in Encyclopédie des fatwa, URL : http://www.fatawa.com/view/819

n'empêche de considérer licite l'intérêt bancaire puisqu'il relève de la catégorie du riba du hadith non interdit en lui-même.

c. Intérêt bancaire licite

Pour les tenants du rapprochement intermédiaire, tolérer la pratique de l'intérêt bancaire serait d'autant plus fondée que les raisons d'y recourir soient tirées de la charia elle-même. Parmi ces raisons, ils citent : Le principe de protection de l'intérêt général, le principe de la nécessité, le principe du besoin, le principe de mutabilité, le principe de causalité et le principe d'analogie.

1- Le principe de l'intérêt général

L'intérêt général est l'une des finalités principales de la charia. Au plan économique, la sauvegarde de cette finalité passe, entre autres, par le financement des investissements. Le financement des investissements se fait auprès des banques par des crédits à intérêt. L'interdiction de ces crédits expose l'intérêt général de la nation au tarissement des ressources d'investissement. Il est donc tout à fait légitime de se protéger contre un tel danger, et pour le faire il faut dispenser l'intérêt bancaire du statut de prohibition.

2-le principe de la nécessité

Lorsqu'on tombe dans une situation de grands risques, on est en droit de se servir de cette règle : « Les nécessités impérieuses rendent les choses illicites licites » (الضرورات تبيح المحظورات).

Puisque le financement de l'économie par le crédit s'impose à titre de nécessité impérieuse, et qu'il n'y a pas de crédit sans intérêt, on est en droit d'appliquer cette règle aux intérêts bancaires et conclure que leur statut illicite devient licite.

3-le principe du besoin

Face à un besoin qu'on ne peut satisfaire que par un moyen illicite, on est en droit de s'en servir au nom de la règle : « Le besoin pressant peut être rehaussé au rang de la nécessité impérieuse » (الحاجة تنزل بمنزلة الضرورة).

La condition requise pour le faire se mesure par le degré de pénibilité découlant de son insatisfaction. C'est seulement en cas de difficultés graves qu'il faut appliquer l'autre règle qui va de pair avec la première : «la pénibilité entraine l'allègement » (المشقة تجلب التيسير).

Il va de soi que financer les affaires par le crédit à intérêt soit un besoin incessant et que l'interdire fasse subir aux acteurs de l'économie de sérieuses pénibilités. Donc,

l'allègement de ces pénibilités requière le statut d'autorisation des intérêts bancaires à la place de leur statut de prohibition.

4-le principe de mutabilité

Un statut est une loi produite en résonance avec les circonstances vécues en un lieu donné et en un temps précis. Comme les statuts sont de nature figée et les circonstances de la vie sont de nature variable avec la variation du temps et de l'espace, la divergence qui en résulte en appelle à l'adaptation des premiers aux secondes.

Les jurisconsultes musulmans ont, non seulement, pris en compte cette nécessité, mais ils l'ont érigée en règle de l'ijtihad selon laquelle : « les statuts (الأحكام**)** varient avec la variation des circonstances spatio-temporelles » (تتغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمنة).

Aujourd'hui, l'application de cette règle au statut de riba al-fadhl est parfaitement justifiée. Car une économie contemporaine sans l'intérêt est une économie asphyxiée, alors que dans le passé, l'économie pouvait fonctionner sans l'intérêt. Par conséquent, son interdiction qui était valable dans l'ancien contexte, ne l'est plus dans le nouveau contexte. Par conséquent, il faut cesser d'appliquer, à l'intérêt bancaire, le statut d'interdiction.

5-le principe de causalité

Au nom de ce principe on a avancé que **l'injustice** est la cause de l'interdiction du riba. En l'absence de cette cause on doit annuler cette interdiction. Et ce, au nom de la règle « tout statut suit sa cause, dans son existence et dans son inexistence » (دوران الحكم مع علته وجودا وعدما).

Cette règle permet d'opérer une nette distinction entre le crédit destiné à la production et le crédit destiné à la consommation :

-L'intérêt perçu sur le crédit de production est justifié puisqu'il n'y a pas exploitation du besoin du débiteur qui réalise des gains grâce à l'argent emprunté. L'intérêt qu'il paye à son créancier n'est en fait qu'une fraction de ces gains. Donc, il y a nulle injustice dans cette relation. Ce qui justifie parfaitement l'abrogation du statut d'interdiction de l'intérêt bancaire.

-Par contre l'intérêt perçu sur le crédit de consommation repose sur l'exploitation du besoin du débiteur pour lequel le paiement d'intérêt ne fait qu'empirer sa pauvreté. Puisque la présence de l'injustice dans cette transaction est flagrante, il va de soi que le statut d'interdiction de l'intérêt se doit d'être maintenu.

6-le principe d'analogie

Ce principe permet d'élaborer l'assimilation de l'intérêt du crédit au bénéfice de la mudharaba : L'apport d'argent à l'entrepreneur qu'il soit par voie de crédit ou par voie du capital de mudharaba, est source de revenu dans les deux cas. L'un et l'autre sont en dernière analyse des revenus d'argent. Donc, le statut qui s'applique à l'un doit nécessairement s'appliquer à l'autre. Le bénéfice de la mudharaba est licite, donc, l'intérêt du crédit doit l'être aussi.

Tous ces arguments ont été, et continuent à être, évoqués pour fonder la légitimité du système bancaire conventionnel. Néanmoins ces mêmes arguments ont été, et continuent à être, discrédités par les partisans du rapprochement parfait.

C - Rapprochement parfait

Selon cette approche, il n'y a pas de distinction à faire entre riba du Coran, riba du hadith et intérêt bancaire (antithèse du rapprochement intermédiaire) comme il n'y a pas d'argument valable fondant la licéité de l'intérêt (anti-argumentation du rapprochement intermédiaire).

a. Antithèse du rapprochement intermédiaire

Les partisans du rapprochement parfait ont constitué, et continuent à constituer, la majorité des ulémas. L'argumentation, qu'ils développent dans ce sens, confirme la centralité conceptuelle des termes : riba et intérêt. Pour eux, il va de soi :

- que riba et intérêt sont deux noms désignant la même vérité,
- que toute différenciation entre riba du Coran et riba du hadith est sans fondement, du coup, toute déduction qui en découlerait demeure sans justification plausible,
- que la définition du riba décrit la même et unique réalité qu'elle soit appelée : riba du Coran, riba du hadith, intérêt bancaire, bénéfice, etc.
- que les crédits bancaires renferment à la fois riba al fadhl et riba an-nassi'a, (ربا الفضل وربا النسيئة).

b. Anti-argumentation du rapprochement intermédiaire

Sur cette base, on a procédé à passer au peigne fin les motifs de dérogation rendant les intérêts bancaires compatibles avec les enseignements de la charia dont les six principes évoqués précédemment.

1-Le principe de protection de l'intérêt général

La sauvegarde de l'intérêt général constitue bien une des finalités de la charia. Néanmoins, les finalités de la charia se composent de trois catégories : la catégorie approuvée par les textes, la catégorie désapprouvée par les textes et la catégorie pour laquelle les textes sont tacites. La manière de protéger les deux premières est décidée par le Législateur, et de ce fait, les statuts qui leur sont attribués le sont éternellement.

Seule la dernière catégorie est soumise à l'appréciation des mujtahidines. Donc la prétention de se servir de la protection de l'intérêt général pour légitimer l'intérêt bancaire est sans fondement. Car le statut juridique de l'intérêt bancaire défini dans les textes est la prohibition. Il doit donc le demeurer pour l'éternité.

Sinon on tombe dans l'erreur de s'opposer à un invariant de de la charia. Opposition qui soumet son auteur à la règle de « nier ce qui fait, nécessairement, partie de la religion » [إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة].

2-le principe de la nécessité

Devant des situations critiques, lorsqu'on traverse, par exemple une situation de danger mortel, on est alors autorisé à outrepasser la prohibition au nom de la règle « la nécessité impérieuse rend l'illicite licite » [الضرورات تبيح المحظورات].

Mais cette autorisation prend fin aussitôt que la zone du danger ait été dépassée au nom de la règle qui lui est associée : «la nécessité impérieuse doit être ajusté à sa juste valeur » [الضرورات تقدر بقدرها]. Le statut normal redevient alors de rigueur à nouveau. Cela montre bien que la règle de nécessité soit un principe d'exception et non un principe de changer un statut par un autre.

Ce raisonnement nous conduit aux résultats suivants : La mobilisation de la première règle doit l'être en concomitance de la seconde. Leur mobilisation à deux, tolère l'irrespect de la norme juste pour traverser le danger imminent. Donc, on ne peut, en aucun cas, s'en servir pour institutionnaliser la transformation de l'illicite en licite. Cela montre à quel degré la prétention de le faire pour le statut de l'intérêt bancaire repose plutôt sur la spéculation arbitraire que sur un raisonnement solidement argumenté.

3-Le principe de besoin

Le principe de besoin au nom duquel on déroge à une injonction est un instrument de la législation. Il se présente comme une exception à un statut légal établi par le Législateur. Exemple, autorisation de raccourcir les prières obligatoires ou ne pas jeuner des jours du

mois de ramadan en cas de voyage, autoriser la vente salam ou l'istisma' qui sont des exceptions à la règle d'interdiction de ne pas vendre ce qu'on a pas.

C'est à ce niveau que lesdits principes de « besoin » et de « difficulté » prennent effectivement leur effet de révision des statuts. Et ce en accord avec la clause : « Ces instruments sont à utiliser dans le domaine des autorisations et non pas dans celui des commandements fermes. » [هذه القاعدة يعمل بها في باب الرخص ولا يعمل بها في باب العزائم.]

Le recours aux règles de « besoin » et de « difficulté » en matière de l'ijtihad doit se faire dans les mêmes limites. En conséquence, la tolérance de l'irrespect d'un statut exige la vérification de trois conditions :

i- La pratique du statut initial est source de difficulté pour la personne concernée.

ii- La dérogation de l'outrepasser est individuelle.

iii- Cette dérogation prend fin aussitôt que la cause de la difficulté disparaisse.

La mobilisation des deux règles pour affirmer la légitimité de l'intérêt bancaire sort du cadre de ces considérations. Cette finalité ne correspond pas à une dérogation particulière, individuelle et momentanée mais à un statut qui se veut général, institutionnel et définitif.

4-Le principe de mutabilité

Il est vrai que la règle de mutabilité justifie l'adaptation des statuts à des contextes différents de ceux qui leur étaient appropriés lors de leur adoption. Néanmoins, cette règle ne s'applique pas aux statuts (الأحكام) émanant des trois premières sources de la charia : le Coran, la Sunna, et l'ijmaâ. Elle s'applique exclusivement aux statuts émanant de l'ijthad, c'est-à-dire aux opinions et fatwas déduites par les ulémas en se basant sur les sources secondaires de la charia.

Puisque l'ijtihad est une source d'ordre inférieur par rapport aux sources d'origine, les opinions et les fatwas nouvelles peuvent se substituer aux opinions et fatwas anciennes émanant d'un même savant ou de deux savants, soit en passant d'un lieu à un autre, soit en passant d'une époque à une autre.

Par contre, il n'est pas admis que les statuts établis par les sources d'ordre supérieur soient révisés par les moujtahidines qui eux-mêmes sont à l'origine de la règle : « Il n'y a pas d'ijtihad là où un texte existe ». [لا اجتهاد مع النص].

Par définition le statut d'interdiction de l'intérêt bancaire nous est parvenu des sources d'origine : le Coran, la Sunna et l'ijmaâ. Vouloir le modifier, c'est aller, non seulement, à l'encontre de cette règle, mais aussi dépasser le champ de l'ijtihad et empiéter sur celui de légiférer.

5-Le principe de causalité

Le principe de causalité est un instrument de l'ijtihad qui fait dépendre un statut charia de sa cause (sa motivation) : Pour un statut donné, la présence de sa cause fonde son existence, l'absence de sa cause fonde sa disparition (دوران الحكم مع علته وجودا وعدما).

La prétention d'appliquer ce raisonnement au statut « interdiction de lé intérêt » consiste à supposer que l'injustice soit la cause de cette interdiction. On en déduit alors que l'intérêt perçu sur le crédit à la production n'est pas injuste - donc il faut abroger son statut d'origine - et que l'intérêt perçu sur le crédit à la consommation est injuste - donc il faut conserver son statut d'origine.

En vérité cette démonstration repose sur des hypothèses non fondées :
- L'hypothèse d'injustice comme motif d'existence du « statut interdiction du riba » relève de la pure imagination de ses auteurs. Car les sources d'origine l'annoncent sans l'adosser à une telle motivation.
- L'hypothèse de distinction entre crédit à la production et crédit à la consommation n'est pas fondé non plus. Car les sources d'origine interdisent le crédit usuraire sans prendre en compte la destination de son emploi.
- L'hypothèse de faire suivre le nouveau cas d'espèce « intérêt bancaire » à la motivation du statut d'origine « interdiction du riba » n'a pas de raison d'être. Car le prétendu cas d'espèce nouveau n'est pas différent du cas d'origine. L'interdiction du plus à percevoir sur le crédit est de rigueur indépendamment de son appellation par riba ou intérêt bancaire. Le qias qu'on veut appliquer à la présente question est tout simplement sans objet.

6-Le principe de l'analogie

Le principe de l'analogie ou le qiyas est un instrument de l'ijtihad. Néanmoins pour l'utiliser, il faut réunir des conditions précises : existence de cas d'espèce nouveau, existence de cas d'espèce à statut d'origine qui lui est similaire, statut d'origine motivé, les deux cas espèces se partagent la même motivation.

L'idée d'appliquer ce mécanisme à notre sujet repose sur de fausses considérations :
-Le crédit constitue le cas d'espèce nouveau et la moudharaba constitue le cas d'espèce d'origine. En vérité tous les deux sont des cas d'origine. **Donc le qiyas ne s'applique pas.**
-La mudharaba donne naissance à un revenu et le crédit donne naissance à un revenu. Le statut d'origine attribué au revenu de la mudharaba est la licéité, le même statut doit être attribué au revenu du crédit. En vérité, cette transposition est inacceptable car chacun des deux revenus à son propre statut d'origine : **le bénéfice de la mudharaba est licite et l'intérêt du crédit est illicite**.

-le revenu de la mudharaba, même admis comme motif du statut d'origine, demeure sans similitude avec le revenu du crédit. Le premier est le bénéfice issu de l'association du capital avec le travail dont les détenteurs sont à égalité devant le risque d'investissement. **Rab al-mal et le mudharib gagnent ensemble ou perdent ensemble**. Le second est un dû contractuel lié à la durée d'emprunt sans aucun lien avec la création de richesse et sans partage de risque : le créancier se réserve toutes les garanties possibles pour récupérer ses droits alors que la caution reste entièrement à charge du débiteur. **Le prêteur n'est pas inquiété par les risques d'investissement par contre l'emprunteur en est entièrement responsable.**

D- Avis des académies du fiqh islamique

Il faut souligner que la démarche ″Rapprochement parfait″ est plus fondée que ne l'est celle des ″rapprochement nul et intermédiaire″ et qu'elle est de loin plus pertinente pour deux raisons au moins :

-Cette démarche demeure foncièrement fidèle à la lettre et à l'esprit des sources fondamentales de la charia. Ce qui creuse au niveau de la pertinence un sérieux fossé ente son argumentation et celle des démarches concurrentes.

-Cette démarche fût adoptée par l'ijtihad collectif contemporain au sein des instances du Fiqh dont celles de renommé internationale lorsqu'elles échappent au dictas des régimes politiques. Leurs décisions (fatwa) sont d'autant plus crédibles qu'elles font suite à des recherches académiques préparés à l'avance par des spécialistes et débattus au sein des symposiums internationaux. Ce mode opératoire est adopté par les académies du fiqh islamique.

a. L'académie des recherches islamiques

L'académie de recherches islamiques relève de l'Université d'Alazhar Acharif (Egypte). Cette Académie est la première à inaugurer l'ijtihad collectif de notre temps en matière des opérations bancaires. Dans sa deuxième conférence internationale tenue au Caire en 1965, les conférenciers représentants de 35 pays du monde musulman ont approuvé à l'unanimité les réponses relatives aux statuts juridiques des diverses activités exercées par les banques conventionnelles.[123] Parmi les décisions et recommandations publiées dans le rapport final de la conférence figurent celles reproduites dans l'encadré de la page suivante.

[123] - L'académie de recherches islamiques relevant de l'Université d'Alazhar Acharif (Egypte), deuxième conférence tenue au Caire en Moharram 1385/mai 1965. Abdel El-Hamid El-Gazali, « Profits et intérêt bancaires entre l'analyse économique et la charia », BID, HHRF, série des travaux traduits en économie islamique n° 2, Djeddah, 1414/1994, PP. 51 – 52. Abdel El-Hamid El-Gazali, Op. Cit., P. 53.

Encadré-3 : Académie des recherches islamiques : Décisions et Recommandations relatives aux activités bancaires

La lecture analytique des pratiques bancaires du point de vue de la charia est mise en clair pour la première fois en 1965, par la deuxième conférence organisée au Caire par l'Académie des recherches islamiques. Les décisions et recommandations figurant dans son rapport de clôture comportent, entre autres, les prescriptions suivantes :

1. Tout prêt bancaire est usure et est formellement interdit.

2. Le Coran et la Sonna n'admettent aucune distinction entre prêt à la production et prêt à la consommation.

3. Le riba est interdit en lui-même, son montant est sans effet.

4. Le prêt à intérêt est interdit et ne saurait permis ni par le besoin ni par la nécessité.

5. L'emprunt à intérêt est également interdit sauf en cas de nécessité absolue dont l'évaluation est laissée à la conscience de chacun.

6. Les comptes courants, le paiement de chèque, la lettre de crédit, les effets de commerce intérieur (entre commerçants et banques) sont des opérations permises. Les commissions perçues en contrepartie ne sont pas de l'usure.

7. La décision relative aux effets de commerce extérieur est reportée à plus tard pour plus d'investigation.

8. La conférence invite ulémas et spécialistes à mener des études sur l'alternative islamique au système bancaire existant.

b. L'académie internationale du Fiqh islamique

L'académie internationale du Fiqh islamique est un organisme de fatwa crée par l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI). Son Conseil édite des résolutions faisant suite aux réunions en sessions sur différents sujets. Une grande partie de ces sessions traite les questions de l'économie et de la finance. Parmi ses décisions en la matière, nous lisons dans la résolution N° 133 (7/14)[124] ceci :

« Le système pratiqué par ces dernières [les banques conventionnelles] est en effet basé sur l'intérêt qui est prohibé par l'Islam. De ce fait, il est opportun d'insister sur le caractère

[124] - Le Conseil de l'Académie internationale du Fiqh islamique de l'Organisation de la Conférence islamique, réuni en sa 14ème session, à Doha (État Du Qatar), du 8 au 13 Dhoul Qui'da 1423H (11–16 Janvier 2003), Résolutions et Recommandations, de l'Académie internationale du Fiqh islamique, Session 1-25, Résolutions 1-255, PP. : 289 – 290, URL : https://iifa-aifi.org/fr/resolutions

interdit des intérêts usuraires (Riba) à la lumière de ce qui suit :

a. Fonctions des banques conventionnelles : En vertu des lois qui en réglementent les activités, les banques ne sont pas autorisées à effectuer des investissements impliquant des pertes et des profits. Les banques se contentent de recevoir les dépôts de leur clientèle à titre d'emprunt et restreignent leurs fonctions – comme disent les juristes et les économistes – au prêt et à l'emprunt moyennant un certain taux d'intérêt, et à la génération de crédits à partir des dépôts de la clientèle moyennant le paiement d'intérêts.

b. Relation entre les banques conventionnelles et les déposants : Du point de vue aussi bien de la Charia que du point de vue purement juridique, la relation entre les déposants et les banques est une relation de prêteur à emprunteur et non pas une relation de courtage.

c. L'intérêt bancaire conventionnel est une forme d'usure (Riba) prohibée par la Charia L'intérêt sur les dépôts bancaires est une forme d'usure (Riba) prohibée par la Charia, comme l'énoncent expressément les textes coraniques et la Sounna. Cet aspect a été maintes fois souligné dans plusieurs résolutions (Fatwas), depuis la 2e Conférence de l'Académie de Recherches Islamique tenue pendant le mois de Mouharam en 1385 H (mai 1965) au Caire, avec la participation de 85 jurisconsultes comptants parmi les plus grands savants de la Oumma et de représentants de 35 pays musulmans. Cette conférence avait rappelé, dans la première de ses recommandations, que « le prélèvement d'intérêts sur les prêts en tout genre est considéré comme une forme d'usure et est donc prohibé ». Il s'en suivit toute une série de résolutions et de recommandations adoptées par de nombreuses instances. »[125]

c. L'académie saoudienne du Fiqh islamique

L'académie du Fiqh islamique relève de la ligue du monde musulman. La ligue du monde musulman est un organisme officiel qui opère sous la tutelle du gouvernent d'Arabie Saoudite. Le conseil de l'académie, composés d'imminents jurisconsultes du monde musulmans, traitent toutes les questions contemporaines sous l'angle des statuts de la charia qu'on doit leur appliquer. Il se réunit en séances plénière après chaque session des conférences qu'il organise autour des thématiques étudiées et débattues. Le but de chaque séance est d'arrêter des décisions tenant place de fatwa relative à chaque thématique. La

[125] - Voir Aussi :
- Résolution N° 10 (10/2) Les Transactions bancaires comportant des Intérêts et les Transactions des Banques islamiques, Session 1-25, Résolutions 1-255, 2ème session, PP. : 20 – 21, URL : https://iifa-aifi.org/fr/resolutions
- Résolution N° 86 (3/9) Les Dépôts bancaires (Comptes bancaires), Session 1-25, Résolutions 1-255, 9ème session, PP. : 175 – 176, URL : https://iifa-aifi.org/fr/resolutions

décision 10 (10/2)[126] portait sur la thématique « Intérêt pratiqué par les banques et pratique des banques islamiques. » Il y'est écrit :

1. L'exigence de paiement de tout plus ou intérêt contre un prêt est prohibé par la charia que ce paiement soit décidé lors de la conclusion de ce contrat ou contre l'échelonnement de la dette.

2. L'application des principes et règles de la charia est la seule alternative à même de garantir la liquidité financière nécessaire à l'activités économique de façon compatible avec les normes de l'Islam.

3. L'académie affirme l'exhortation des gouvernements islamiques d'encourager les banques à fonctionnement soumis à la loi de la charia et de faciliter leur implantation dans tout pays musulman pour qu'elles puissent couvrir le besoin des musulmans et libérer le musulman de la contradiction opposant son vécu pratique et exigences de sa foi.[127]

Conclusion de la section :

Contrairement à toutes les analyses qui font des contingences de l'histoire récente un facteur déterminant de la venue de la finance islamique dans le monde d'aujourd'hui, la véritable raison qui en a été à l'origine est une raison systémique de profondeur. C'est, en fait, la tendance lourde de la double opposition pratique des citoyens et scientifique des ulémas contre la normalisation du système financier hérité de la colonisation. Un système anormal, non pas seulement, eu égard à la pratique de l'intérêt mais aussi au regard d'autres interdictions.

Sect. II – Autres interdictions

L'évitement de l'intérêt est le premier fondement à faire la différence entre la finance conventionnelle et la finance islamique. Cependant, d'autres interdictions sont à mettre en valeur pour assoir une finance complètement licite. Il faut éviter dans tout contrat d'affaire le gharar, le maysir, le haram et autres prohibitions.

---

[126] - Académie du fiqh islamique – ligue du monde musulman, la résolution arrêté lors de sa deuxième session tenue du 22 au 28 décembre 1985, Décision 10 (10/2) relative à l'intérêt pratiqué par les banques t pratiques des banques islamiques, revue de l'académie, n° 2, tome 2, PP. : 735 et 813, Université om Al-qura, URL : https://drive.uqu.edu.sa/_/shreeahm/files/20(1).pd

[127] - Voir aussi : Académie du fiqh islamique – ligue du monde musulman, la résolution arrêté lors de sa dixième session tenue du 17 au 21 octobre 1987, Décision n° 5, relative à l'article publié par le consultant juridique Abdelaziz An-Nassir sous le titre (Le point de vue de la charia islamique eu égard aux banques), Décisions de l'académie du fiqh islamique à la Mecque honorable dans sa 20ème session 1977 - 2010, 3ème édition, PP. : 241 et 242, ouvrage en arabe, URL : https://baitalzakat.com/files/decisions-laws/baitalzakat.com-L100025.pdf

§.1 – Gharar ou vente aléatoire

La notion de gharar est liée à la notion de l'ignorance de ce sur quoi débouche une décision quelconque. Dans les lignes suivantes seront exposés la définition de cette notion, son statut juridique et sa portée prohibitive.

A – Définition

Au sens littéral, al gharar désigne le danger, le risque, la duperie, etc. Au sens du Fiqh, le gharar exprime l'incertitude, le doute, l'ignorance, ou l'ignorance et le doute en même temps…

Le gharar peut se définir alors comme étant *une transaction dont au moins un de ses constituants (objet, quantité, qualité, prix, délai) se révèle aléatoire, imprécis, inconnue, ou résultant d'une escroquerie.*

Le gharar peut se définir simplement comme étant *tout engagement de deux partenaires dans une transaction indéterminée dans au moins un de ses aspects : l'objet, la quantité, la qualité, le prix et le délai.*

Une telle indétermination est source de conflits au regard de l'avantage non justifié qu'en retire une partie au détriment de l'autre. C'est pourquoi, son interdiction dans les contrats d'échange s'analyse comme une garantie de l'équilibre entre les intérêts des partenaires et partant comme une lutte préventive contre les mobiles de les mettre en conflit. L'importance de cette prévention contre de tel conflit se cristallise dans le statut attribué au gharar par les sources de la charia.

B – Statut du gharar dans les sources

Le terme gharar est répété dans le Coran 26 fois dont 14 fois sous la forme du verbe conjugué le plus souvent à l'impératif négatif (mise en garde contre des conduites menant à la faillite) et 12 fois sous la forme de substantif : ghorour ou gharour (l'égoïsme exagéré, la cupidité, les jouissances de la vie terrestre, stratagèmes de saton).

Cependant, à aucun moment, le sens conceptuel du mot gharar n'a fait l'objet de l'un de ces versets. Par contre, l'interdiction coranique du gharar spécifique aux activités d'échange se trouve dans le verset : « ô les croyants ! Que les uns d'entre vous ne mangent pas les biens des autres illégalement. Mais qu'il y ait du négoce (légal), entre vous, par consentement mutuel. Et ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est Miséricordieux

envers vous.» (An-nissa' : 29)[128]

C'est plutôt dans la Sounna qu'on trouve le statut d'interdiction du gharar commercial. Saïd ben Al Moussayyib a rapporté que « l'Envoyé de Dieu (s) a prohibé la vente aléatoire[129] Abu Horayra a rapporté pour sa part que « l'Envoyé d'Allah (s) a prohibé la vente du caillou et la vente gharar »[130]. D'autres hadiths précisent cas par cas plusieurs types de ventes interdites à cause du gharar[131]. Cependant, les transactions avec zéro gharar n'existent pas et il n'y a pas de gharar avec un effet uniforme. Ce qui explique que son effet prohibitif est parfois actif par fois inactif.

C - Effet prohibitif du gharar

L'effet du gharar sur les transactions peut être neutre comme il peut être prohibitif. Les transactions interdites à cause du gharar correspondent aux cas de figures suivants :

1- Le cas où la portée du gharar est d'une forte ampleur causant un déséquilibre fort préjudiciable pour un des deux partenaires de la transaction. Ce qui veut dire que la portée du gharar entachant les transactions n'est pas toujours d'un même niveau. Par conséquent son effet prohibitif ne devient de rigueur que si son niveau est jugé impardonnable. En la matière, la jurisprudence retient trois degrés de gharar donnant naissance à trois positions des savants :

.le gharar grandiose (الغرر الفاحش) est prohibitif à l'ijmaâ, ex.: vente du fœtus en gestation (بيع حبل الحبلة) qui peut s'entendre au sens de vente au comptant du futur nouveau-né d'une femelle de son cheptel ou du fœtus de ce nouveau-né,

.le gharar mineur (الغرر اليسير) n'a pas d'effet prohibitif à l'ijmaâ, ex. vente d'un immeuble alors que l'acheteur ignore de quoi sont composées ses fondations,

.le gharar moyen (الغرر المتوسط) est objet de divergence entre les savants quant à son effet prohibitif, ex. vente des légumes enfuis sous la terre[132]. La transaction est licite pour les uns et est illicite pour les autres.

2-Le cas où le gharar porte sur un contrat d'échange: L'effet prohibitif est actif seulement

---

[128] - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29)

[129] - (نهى رسول الله (ص) عن بيع الغرر). » L'Imam Malek ben Anas, « AL-MOUWTTA' », Traduit en français par Iman Sayad, revu par Fawzi Chaaban, Dar Al-Fikr, Beyrouth, 1ère édition, 1993, volume II, P. : 396.

[130] - (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاةِ، وعن بيعِ الغَرَرِ) مسلم ١٥١٣ عن ابي هُريرة رضي الله عنه قال: Hadith rapporté par l'Imam Muslim n° 1513, URL : http://ahlalhdeeth.com/~ahl/vb/showthread.php?t=360346

[131] - Sont interdites à cause du gharar la vente d'un animal non né, la vente du lait dans la mamelle, la vente d'un butin de guerre avant sa distribution, la vente des poissons dans la mer, la vente d'oiseaux dans le ciel, la vente de grain de sable, la vente au toucher, la vente suspendue à un évènement aléatoire, la vente d'une récolte avant la parution des signes de sa maturité, etc.

[132] - (بيع الخضر المغروسة في الأرض قبل جنيها)

dans les contrats de vente, des salaires, des sociétés, du mariage, etc., à l'opposé du gharar relatif au contrat de don pour lequel, il n'y a pas de souci à se faire pour la sauvegarde de l'équilibre entre les intérêts du donateur et ceux du bénéficiaire. Puisque même l'idée de compensation y est absente.

3-Le cas où le gharar porte sur l'objet principal: L'effet prohibitif du gharar est actif lorsqu'il porte, au premier chef, sur l'objet de la transaction, ex. vente des fruits avant la manifestation des signes de leur maturité (بيع الثمار قبل بدو صلاحها). A l'opposé, il n'est pas actif lorsqu'il affecte des aspects tenant place d'accessoire par rapport à l'objet principal, ex. vente des plantations avant maturité de leurs fruits, (بيع الأصول قبل بدو صلاح ثمارها). Les plantations étant l'objet principal de la vente alors que les fruits y figurent à titre d'accessoires. Ici s'applique la règle générale qui stipule : « Ce qui est tolérable pour l'accessoire ne l'est pas pour le reste. » (يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها)

4-Le cas où le gharar ne concerne pas des transactions répondant à un besoin: La charia annule l'effet prohibitif du gharar affectant les transactions répondants à deux types de besoin:

. Le type de besoin d'une portée générale comme par exemple le contrat de travail qui porte, par la force des choses, sur une quantité de travail imprécise lors de sa conclusion. Mais, puisque l'humanité à fortement besoin de ce type de contrat, la charia tient le gharar qui l'affecte comme inactif à titre d'exception à la règle.

. Le besoin d'une portée particulière comme par exemple la vente salam qui, par définition, porte sur une marchandise inexistante lors de sa conclusion. Mais puisque certaines personnes éprouvent, sous certaines pressions, le besoin d'y recourir, la charia tient le gharar qui l'affecte comme inactif, également, à titre d'exception à la règle.

D - Gharar des activités modernes

De nos jours, les activités assises sur le gharar se déploient dans divers secteurs de la vie moderne comme :

- Les jeux de hasard	- L'assurance commerciale	- Les options
- Les paris	- La spéculation sur les indices	- Les swaps
- Le salaire à vie	- Les contrats à terme	- CFD Contract For Difference[133]

§.2- Le maysir

Al-maysir signifie mot à mot le jeu du hasard. Un jeu de divertissement ou de pari avec

[133] - Spéculation sur la différence entre les deux prix.

de00 l'argent. L'analyse suivante porte sur la définition du maysir, son statut au regard de la charia et les domaines de son application.

A – définition

Au sens littérale, al maysir de facile (يسير) : facile ou moyen de gagner de l'argent facilement, être riche (ميسور) et richesse (يسار). Obtenir de l'argent par la maysir : se le procurer sans peine, devenir riche sans travailler.

Au sens du Fiqh, al maysir exprime la recherche d'obtenir la richesse en comptant sur le hasard, le maysir dit aussi qimar (القمار) est le fait de miser une avance dans une manœuvre avec la probabilité soit de tout gagner, soit de tout perdre. C'est un jeu à somme nulle, le gain d'une partie est la perte de l'autre et vice et versa.

Au sens précis, le maysir peut se définir alors comme *une manœuvre de pari contre de l'argent misé par des participants qui font des pronostics sur le résultat gagnant. Au bout de la manœuvre, le ou les participants dont les pronostics s'avèrent réalisés auront gagné le pari et touchent l'argent récolté, les autres auront tout perdu.*

Au sens large, le maysir peut se définir aussi comme toute transaction dans laquelle, les parties prenantes y engagent une avance avec la certitude de gagner ou de perdre.

Comparativement au gharar, le maysir est lui-même la cause d'indétermination de l'issue de l'échange, de déséquilibre d'intérêt entre partenaires et à plus fortes raisons, source de conflit. C'est pourquoi le statut de son interdiction est martelé dans les sources de la charia.

B – Statut du maysir dans les sources

Le maysir est interdit aussi bien par le Coran que par la Sunna.

- Dans le Coran, le maysir est cité dans deux sourates : Dans al baqara : ﴿Ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard. Dis : "Dans les deux il y a un grand péché et quelques avantages pour les gens ; mais dans les deux, le péché est plus grand que l'utilité".﴾ (Al-baqara : 219)[134]

Et dans al ma'ida : ﴿Ô les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont **qu'une abomination**[135], **œuvre du Diable**. **Écartez-vous-en**, afin que vous réussissiez. Le Diable ne veut que jeter parmi vous, à travers le vin et le jeu de hasard, **l'inimité et la haine, et vous détourner d'invoquer Allah et de la Salat**. **Allez-**

[134] - " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا " (البقرة: 219)

[135] - qui provoque un sentiment d'horreur, d'aversion, synonyme d'infamie.

vous donc y mettre fin ?﴾ (Al-ma'ida : 90 et 91)[136].

Dans un premier temps, le Coran montre que le maysir à l'instar du vin comporte du bienfait et du mal-fait, cependant leur mal-fait surpasse leur bienfait. Dans un deuxième temps, il qualifie tous deux avec d'autres actes comme étant de **l'ordure** par laquelle **Satan** manœuvre pour semer parmi les croyants **la discorde, la haine et l'égarement**, et ordonne aux croyants de s'en éloigner en utilisant l'impératif des verbes **écarter** et **mettre fin**. Ces spécifications soulignent la force avec laquelle la charia établit la prohibition du maysir. Un seul indicateur, écrit ici en gras, suffit pour établir une interdiction alors qu'ils sont sept indicateurs à marteler la gravité de désobéir à cet ordre divin.

- Dans la Sunna aussi on trouve des hadiths d'interdiction du maysir :

. Souleymane ben Boraydah qui rapporte de son père que « le Prophète (s) a dit : Celui qui joue au dé, c'est comme il trompe sa main dans la viande et le sang du cochon. »[137]. Abu Moussa Al-Ach'ari a rapporté que le Prophète (s) a dit : « Celui qui joue au dé, certes, il a désobéi à Allah et à son Prophète. »[138]

Le jeu de hasard mêlé à des mises d'argent est catégoriquement prohibé à l'unanimité. Le pratiquer c'est comme se prêter à manger la chair du porc. Si en plus le pari est gagné c'est comme on obtient le plat de cette chair, laquelle est interdite sans équivoque.

Le jeu de hasard à titre de divertissement est aussi prohibé selon la grande majorité des savants (الجمهور) et selon la minorité il est détesté (مكروه).

Le deuxième hadith se recoupe avec l'interdiction coranique du maysir, qu'il soit muni d'argent ou non puisque dans les deux cas, l'injonction est la même : S'abstenir de cette pratique, sinon on tombe dans l'erreur de se détourner de l'invocation d'Allah et de la prière, donc on s'enfonce dans la désobéissance d'Allah et de son envoyé.

C - Interprétation

Il se dégage des livres du fiqh :

- qu'il y a consensus [ijmaâ] sur l'interdiction du maysir du qimar entre tous les ulémas,

---

136 -" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " (المائدة: 90 -91)

137 - أخرجهُ مسلمٌ ج 4/ 1770، برقم 2260، نقلا عن : عبد الوهاب بن مهيوب مرشد الشرعبي "حكم الشرع في لعبة النرد وشبيهاتها في العصر الحاضر"، موقع جامعة الإيمان : http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1357

138 - أخرجه مالك في الموطأ 2/ 958، برقم 1718، كتاب ما جاء في النرد وأبو داود،4/ 285، برقم 64، باب النهي عن اللعب بالنرد الارواء 26709، وأحمدُ 4/ 397، والبخاري في الأدب المفردِ 1272، والحديثُ فيه انقطاعٌ بين سعيدِ بنِ أبي هند وأبي موسى الأشعري، قال الألباني في الإرواء 8/ 285 نقلا عن: عبد الوهاب بن مهيوب مرشد الشرعبي "حكم الشرع في لعبة النرد وشبيهاتها في العصر الحاضر" موقع جامعة الإيمان http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1357

-qu'il y a désaccord entre eux sur le statut du maysir de divertissement : La majorité soutient qu'il est prohibé au même titre que celui du qimar. La minorité soutient, au contraire, qu'il n'est pas prohibé mais, il est détesté sous réserve que le jeu soit indemne de ces trois conditions réunies :

-retarder l'accomplissement de la prière au-delà de son temps,

-se transformer en qimar,

-provoquer des scènes de paroles grotesques et obscènes.

A défaut d'une seule de ces trois conditions, il tombe sous le statut de prohibition.

Le statut d'interdiction s'applique, par conséquent, à toutes les transactions liées à un évènement aléatoire dans lequel l'avance est sure, la contrepartie est probable. Tout dépend de l'évènement attendu : se réalise-t-il ? Ou ne se réalise-t-il pas ?

Il va de soi qu'en l'absence de mises d'argents de la part des participants à des compétitions culturelles, sportives, de production, etc., les prix qui leur sont distribués par les organisateurs ne sont pas du maysir.

Il en va de même pour les revenus que reçoivent les gagnants des tombolas qu'organise, à certains moments, le grand commerce en guise de promouvoir certaines marques, sous réserve que les achats donnant droit à participer au tirage ne soient d'aucune façon motivée par l'unique intention de réaliser ce gain. Cette règle s'applique aussi aux prix qu'accordent les banques par « tirage au sort » aux détenteurs des comptes courants à condition qu'une telle pratique ne soit pas fréquente au point de devenir une habitude.

D – Maysir en versions modernes

Les activités qui relèvent du maysir de nos jours sont nombreuses. Elles prédominent les deux secteurs de jeu et de la finance et prennent des formes différentes.

- Secteur des jeux : Loto, Tiercé, Toto foot, Jeu télé, Jeux audiotels, Machines à sous, Roulette, Jeux de cartes, Poker, Scrabble, jeux de grattage, Jeux casino, etc.

- Secteur de la finance : Assurance commerciale, Futures, Options, Swap, CFD, etc.

§.3 – Al-haram

Al-haram ou l'illicéité décrit le domaine des interdictions de la charia, soit le statut juridique à éviter par l'assujetti dans toutes les circonstances de la vie. Avant d'envisager ses effets sur l'activité économique, il convient de présenter sa définition et sa présence dans les sources de la charia.

A - Définition

Au sens littérale, Al haram (الحرام) provient de haram (حرام) se dit de toute chose non atteignable, difficile à faire, impossible à faire, de haroma (حرم) : être empêché de faire par exemple la prière, être dans l'incapacité de l'accomplir, être en état d'interdiction de la faire, de hirman (حرمان) : privation…

Au sens du Fiqh, Al haram s'emploi dans plusieurs sens comme par exemple : les lieux saints de la Mecque (البلد الحرام), le mois ou les mois sacrés du calendrier de l'Hégire (الشهر الحرام أو الأشهر الحرم), le premier mois du calendrier de l'Hégire (محرم), L'habit que mettent les hommes au cours d'une période précise de leur pèlerinage, ou les gestes marquant le début de cette période (الإحرام), Il a interdit (منع), il est prohibé (محضور), Sont interdites (ممنوعة). Tout ce qui est illicite est prohibé (محضور). Tout ce qui est prohibé est interdit (ممنوع).

Au sens terminologique, al-haram a été et est toujours un des thèmes les plus étudiées par les savants de la charia. Chacun le défini comme concept à sa manière à l'instar des exemples suivants :

1. Al-Qardhawi le définit comme étant « la chose que le Législateur a **radicalement interdite** et que le contrevenant à cette prohibition mérite **châtiment dans l'au-delà et sanction ici-bas**. »[139]

2. Al-Munajjid dit que « L'illicite est tout acte dont l'accomplissement entraîne une **punition** et l'abandon une **récompense**, pourvu que, dans ce dernier cas, l'on soit exclusivement motivé du respect de l'interdiction établie par Allah, le Transcendant et Très Haut. »[140]

3. Al-Ghazali dit que « L'illicite pur c'est tout ce qui possède une **qualité d'interdiction** non susceptible d'être mise en doute comme l'ivresse intense du vin, l'impureté des urines ; ou se produit par suite à une **cause radicalement interdite** comme l'obtention de l'avoir par l'injustice, l'usure, etc. »[141]

---

[139] - El-qardhawi Youssef, « Le licite et l'illicite dans l'Islam », Librairie Wihbat, Le Caire, 11ème édition, 1397 h/1977 g, P. : 13

[140] - Sheikh Muhammed Salih Al-Munajjid « La définition du licite (halal) et de l'illicite (haram) », Site : L'Islam en question et réponse : https://islamqa.info/fr/10887

[141] - L'Imam Abu Hamid Al-ghzali, « Le licite et l'illicite », Maison al-jayl-Beyrouth, Librairie d'At-torath islamique- Le Caire, 1407 h/1987 g, P. : 28.

En résumé, Al-*haram est le statut de prohibition attribué aux actes exposant les assujettis contrevenants aux sanctions/châtiments tel que cela a été répertorié dans les sources fondamentales ou établi par les sources secondaires.*

B- Al-haram dans les textes

Al-haram est abordé dans un grand nombre de versets et hadiths. Le Coran et la sunna mobilisent pour chaque thème plus d'un terme et plus d'un style. De ce fait, il est hors question de les étudier à fond dans notre contexte. Au plus on passe en revue des exemples illustratifs à puiser dans le Coran puis dans la Sunna.

a. Dans le Coran

Les versets traitant du haram sont aussi nombreuses et aussi variés qu'il ne soit pas possible de les cerner ici de façon exhaustive. Au plus, sont à relever les exemples de trois styles :
1. Le style globale : ﴿Ô les croyants ! Que les uns d'entre vous **ne mangent pas les biens des autres illégalement**. Mais qu'il y ait du négoce (légal), entre vous, par consentement mutuel. Et ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est Miséricordieux envers vous.﴾ (An-nissa' : 29)[142]
2. Le style d'énumération : ﴿Vous sont **interdits** la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui d'Allah, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée - sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte.﴾ (Al-ma'ida : 3).
3. Le style spécifique : ﴿Alors qu'Allah a rendu licite le commerce, et **illicite** l'intérêt.﴾ (Al-baqara: 275).

b. Dans la Sunna

Les hadiths d'interdiction reproduisent les mêmes styles du Coran, quoique qu'en matière des affaires, ceux ayant une teneur pratique, soient plus fréquents.

1. Le style global : Abu Dhar a rapporté que le Prophète (s) a dit en attribuant ces paroles à Dieu le Très haut et Béni : « Ô Mes serviteurs ! Je Me suis interdit toute injustice et Je l'ai **interdite** entre vous, ne **soyez pas injustes** les uns envers les autres… »[143]

---

[142] - Les versets suivants sont de cette même familles : 1.﴿ Et quiconque se détourne de Mon Rappel, mènera certes, une vie pleine de gêne, et le Jour de la Résurrection Nous l'amènerons aveugle au rassemblement".﴾ (Ta-ha : 124). 2. ﴿Dis : "Mon Seigneur n'a interdit que les turpitudes (les grands péchés), tant apparentes que secrètes, de même que le péché, l'agression sans droit et d'associer à Allah ce dont Il n'a fait descendre aucune preuve, et de dire sur Allah ce que vous ne savez pas".﴾ (Al-a'raf: 33).

[143] - L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, Dar El Fikr, Beyrouth, 1ère édition, 1992, P. : 462. Parmi les hadiths du même style, on peut citer : Jaber ben Abdullah a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Méfiez-vous de l'injustice, car elle sera source de ténèbres au

2. Le style d'énumération : Abu Horayrah a rapporté que le Prophète (s) a dit : « **Eloignez-vous** des **sept péchés majeurs** - ils ont dit : qui sont-ils, ô Envoyé d'Allah - il a dit : l'association d'une autre divinité à Allah, la sorcellerie, l'homicide sans raison, le riba, l'aliénation des richesses de l'orphelin, la fuite le jour de la bataille, et le jet de soupçon contre la pudeur des mariées croyantes à leur insu. »[144]

3. Le style spécifique : Abu Omama a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Celui qui, faisant un faux serment, réussi à **s'emparer** du bien d'un musulman, Dieu lui **interdira d'être au Paradis et l'intégrera à l'Enfer**. »[145]

Dans le Coran, comme dans la Sunna, la terminologie par laquelle est exprimée une injonction d'al-haram est très variée[146]. Parmi les expressions qu'on y trouve il y a :

- l'ordre de ne pas faire, de s'écarter, de ne point approcher, etc., ex. : N'adorez pas Satan, n'approchez pas la fornication, éloignez-vous des sept pêchés majeurs, etc.,
- l'ordre de faire subir au coupable la sanction méritée, ex. : amputation du voleur,
- la lapidation des mariés auteurs de fornication,
- la condamnation du contrevenant à être maudit, ex. : Allah a maudit celui qui prend le riba, celui qui le donne, le scribe et les deux témoins,
- l'énoncé liant un acte à une indication d'intolérance comme : turpitude (فسق), abominable (مقيت), ordure (رجس), œuvre de Satan (عمل الشيطان), etc.,
- l'énoncé liant un acte à une punition/sanction pénale (ex. : amputation du voleur) et/ou non pénale temporelle (ex. : réparation de la rupture du ramadan) et/ou des châtiments intemporels (ex. : association d'une autre divinité à Allah),
- l'énoncé liant un acte à une métaphore d'une atrocité insupportable, ex. : Celui qui a tué une âme sans raison est comparable en crime au tueur de l'humanité toute entière, etc.,

---

jour de la résurrection, et Méfiez-vous de l'avarice, car elle a causé la perte de ceux qui vous ont précédés. Elle les a portés à verser leur propre sang et à enfreindre le licite. » Op. Cit. : p : 463.

[144] - صحيح البخاري، حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا سليمان عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" رقم الحديث : 6465، ص 2515، "موسوعة الحديث" كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، موقع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، العنوان :

http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=24&PID=6571

[145] - L'Imam Malek ben Anas, « AL-MOUWTTA' », Traduit en français par Iman Sayad, revu par Fawzi Chaaban, Dar Al-Fikr, Beyrouth, 1ère édition, 1993, volume II, P. : 443. Relève de ce même style ce hadith rapporté par Om Salama : « Om Salama, la femme du Prophète rapporte que l'Envoyé de Dieu (s) a dit « Celui qui boit dans des vases fabriqués d'argent, ne fait qu'ingurgiter le feu de l'Enfer, dans son ventre. » OP. Cit. : P. : 577.

[146] - Une étude, sur ce sujet, porte le nombre d'expressions utilisées dans ce sens, rien que dans la sourate al-ma-'ida, s'élève à 45 formules. Voir :

إبراهيم بن صمايل بن صويمل السلمي، "صيغ التحريم عند الأصوليين مع التطبيق على ما ورد منها في سورة المائدة"، رسالة ماجستر، قسم الدراسات العليا كلية الشريعة، جامعة أم القرى، عم 1430 / 1431، العنوان:libback.uqu.edu.sa/hipres/ABS/ind11546.pdf

Cependant, l'ordre de ne pas faire peut se comprendre au sens du haram et au sens du détestable. L'impératif négatif, par exemple, est employé dans les deux sens[147]. Néanmoins, l'injonction de prohibition est d'un ton tranchée et est assortie par un indicateur d'intolérance ou de sanctions/châtiments. Alors que le ton avec lequel s'annonce l'injonction relative au détestable, non seulement, il n'est pas aussi radicale mais aussi il ne s'accompagne d'aucune sanction/châtiment.

C - Impact du haram sur l'activité économique

Eu égard à l'objet du haram, la charia fait une nette distinction entre deux types haram : La prohibition intrinsèque, c'est-à-dire l'interdiction de la chose en elle-même [المحرم لذاته], et la prohibition extrinsèque, c'est-à-dire l'interdiction de la chose pour être mêlée à une cause illicite [المحرم لغيره]. Cette distinction est d'un intérêt capital pour pouvoir préciser le champ des activités couvertes ou non par le statut prohibition. Aussi est-il établi que :

1- La prohibition intrinsèque rend illicites les activités amonts et avales qui leur sont directement liées ainsi que leurs outputs. Ex. : L'interdiction du vin[148] entraine l'interdiction des activités en amont (plantation de vignes viticoles, les soins, les vendanges, le transport, le stockage, la vinification, etc.) et les activités en aval (embouteillage, emballage, transport, stockage, vente, prix, etc.). Pour le cas du prix la règle qui s'applique ici est : *« Ce qui est illicite en soi, son prix est illicite »* (ما حرم لذاته حرم ثمنه).[149]

2- La prohibition extrinsèque n'a d'effet illicite que sur les activités en aval par rapport à la cause d'interdiction, celles qui ont eu lieu avant de se produire ne sont pas concernées. Ex. : L'interdiction de la viande des bêtes mortes par étouffement n'entraine pas la prohibition ni de leur élevage, ni de leur transport, ni de leur commercialisation ni des revenus générés par ces activités, mais une fois morte de cette manière, toutes les activités

---

[147] - Ex. l'interdiction du vin, du maysir, etc. est édictée par l'emploi de l'impératif : ﴿Ecartez-vous en, Allez-vous donc y mettre fin ?﴾ . La recommandation de ne faire largesse avec de la nourriture de qualité inférieure comme les dattes ou les céréales : {ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون} (البقرة :267), la recommandation de se montrer orgueilleux dans sa marche : ﴿Et ne foules pas la terre avec orgueil : tu ne sauras jamais fendre la terre et tu ne pourras jamais atteindre la hauteur des montagnes !﴾ {ولا تمش في الأرض مرحا} (الإسراء :37)

[148] - حديث تحريم الخمر وما لحق به (رواه الترمذي وابن ماجه عن أنس رضي الله عنه ولفظه : "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة: عاصرها ، ومعتصرها ، وشاربها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وساقيها ، وبائعها ، وآكل ثمنها ، والمشتري لها ، والمشتراة له" قال أبو عيسى الترمذي هذا حديث غريب من حديث أنس) المرجع: مركز الفتوى، إسلام ويب:
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=10723.

[149] -d'autres règles vont dans le même sens : 1- « Ce qui interdit en lui-même, sa contrepartie est interdite » (ما حرم لذاته حرم في نفسه حرم عوضه), 2- « La chose dont l'usage est interdit, sa contrepartie est, à priori, interdite. » (ما حرم نفعاً، فأولى أن يحرم عوضاً), 3- « Ce dont l'usage est interdit, sa possession est interdite. » (ما حرم للاستعمال حرم للاتخاذ") règle n° 138 in Mohamed Mustapha Az-zohayli, «كتلب القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة», المكتبة الشاملة الحديثية, URL : https://al-maktaba.org/book/21786/629

en aval ainsi que leurs fruits deviennent illicites ; idem pour la prohibition du riba, l'argent, en lui-même, est licite et le demeure avant d'être prêté ou emprunter contre rémunération. Mais une fois mêlé au riba, il ne l'est plus, et tous les emplois du capital plus intérêt deviennent par la suite illicites.

D – Filières économiques modernes illicites

Dans la perspective islamique, les domaines illicites ne devant pas bénéficier des financements charia compilant sont :

- la filière porcine,
- la filière viticole,
- la filière des stupéfiants,
- la filière des activités immorales,
- la filière des financements conventionnels,
- la filière de l'assurance commerciale, etc.

De nos jours, beaucoup d'écrits ajoutent, à cette liste, la filière armement sans préciser ni pourquoi ni dans quel cas et sans se baser sur aucune référence de la charia.

En l'absence de texte déclarant l'industrie d'armement interdite, il n'y a aucune raison de l'interdire sauf à lier cette interdiction à des circonstances de destination et d'usage. Auquel cas, ce sont la destination, l'usage et le prix de vente des armes qui sont prohibés et non pas le secteur en lui-même.

Que dira-t-on alors d'un Etat qui se respecte, s'il se donne une stratégie de défense basée sur la fabrication de ses propres armes ? Lui dira-t-on : c'est illicite ? Si c'est oui, pourquoi les acheter serait-il licite ? Au nom de quel argument peut-t-on valider une réponse par oui ou par non à ces interrogations ?

§.4 – Autres prohibitions

La plénitude de la licéité des opérations d'affaire requière, en plus des interdictions qui précèdent, l'obligation d'éviter toute une série de pratiques bannis par la charia comme la vente de ce qu'on n'a pas (A) et d'autres pratiques (B).

A - Vente de ce qu'on n'a pas

L'interdiction de la vente de ce qu'on n'a pas est établie par plusieurs hadits dont le plus significatif est celui rapporté par Hakim bni Hizam pour ses valeurs d'être descriptif concis et synthétique :

Hakim bni Hizam (r) a dit : « J'ai interrogé le Prophète (s) et lui dis-je : Ô Envoyé d'Allah : « quelqu'un vint me trouver et me demande de lui vendre ce que je n'ai pas, je le lui vends, puis je le lui achète du marché. » Il (Le Prophète) a dit : « ne vends pas ce que tu n'as pas »,

dans une deuxième version « ne vends de la nourriture qu'une fois tu l'auras achetée et réceptionnée », dans une troisième version : « Si tu achètes des marchandises ne les vends pas avant que tu les aies réceptionnées. »[150]

D'autres hadiths[151] traitent de cette même question. Au lieu de s'y attarder, il est plus intéressant de préciser les divergences que soulève leur interprétation. Les avis sont partagés à propos de l'objet de cette interdiction et de sa portée.

A propos des choses concernées par cette interdiction, Ibno Rochd énumère sept avis : 1) La nourriture usuraire, 2) la nourriture de toute nature, 3) la nourriture soumise à la mesure par le volume et le poids 4) tout bien mobile, 5) tous les biens, 6) ce qui est mesurable par le volume et le poids, et 7) ce qui est mesurable par le volume, le poids ou par le compte des unités. [152]

A propos de la portée de cette interdiction, certains savants mettent l'accent sur l'évitement du gharar[153], comme par exemple la vente d'une chose qu'on compte acheter chez quelqu'un ou la vente de son cheval en fuite. Dans les deux cas, il y a incertitude quant à l'obtention de la chose ou du cheval.

D'autres savants voient que la raison de cette interdiction réside dans le risque de pratiquer le riba : Ex. Ibn Âbbas a dit : « tu ne les vois pas vendre de l'or contre de l'or et la nourriture reporté à plus tard. C'est-à-dire si l'acheteur paie la nourriture à 100 dinars sans la récupérer et le vendeur vend cette nourriture à un autre acheteur à 120 dinars alors que la nourriture est toujours aux mains du vendeur. L'opération s'analyse comme s'il vend 100 dinars contre 120 dinars. Et selon cette explication, l'interdiction ne doit pas être limitée à

---

[150] - عن حكيم بن حزام - رضي الله عنه - قال: (سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت: يا رسول الله) (يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندي)، فـ (أبيعه منه , ثم أبتاعه له من السوق)، (فقال: " لا تبع ما ليس عندك)، وفي رواية: (لا تبع طعاما حتى تشتريه وتستوفيه)، وفي رواية: (إذا [اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه ") راجع: الأحاديث الصحيحة في البيع المنهي عنه"، موقع صحيح السنة النبوية
http://hadith.islambeacon.com/index.php?title=الأحاديث-الصحيحة-في-البيع-المنهي-عنه-&oldid=1185

[151] - Parmi lesquels celui-ci : Abdellah ben Omar (r) rapporte que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Ne sont licites ni le crédit joint à la vente, ni deux conditions dans la vente, dans une autre version (deux ventes en une seule), ni le bénéfice sans la garantie, ni la vente de ce que tu n'as pas, la vente de ce que tu n'as pas réceptionné. » [عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما – قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " لا يحل سلف وبيع (1) ولا شرطان في بيع (2) وفي رواية: (بيعتين [في بيعة) (3) ولا ربح ما لم يضمن (4) ولا بيع ما ليس عندك (5) ولا بيع ما لم يقبض" نفس المرجع.

[152] - "يتحصل في اشتراط القبض سبعة أقوال : الأول : في الطعام الربوي فقط. والثاني: في الطعام بإطلاق. الثالث: في الطعام المكيل والموزون. الرابع: في كل شيء ينقل. الخامس: في كل شيء. السادس: في المكيل والموزون. السابع: في المكيل والموزون والمعدود".
أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، " بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، دار ابن حزم، سنة النشر: 1420هـ / 1999م، موقع إسلام ويب:
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=97&ID=320&idfrom=545&idto=592&bookid=97&startno=13

[153] - cet avis est soutenu, entre autres, par Ibn al Qacim, " الفرق بين بيع السلم وبيع ما لا يملك"، موقع إسلام ويب:
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=119712

la seule nourriture.[154]

B – Autres pratiques proscrites

La littérature traitant la finance islamique met l'accent sur les quatre types d'interdiction : le riba, le gharar, le maysir et le haram. Certes, ces interdictions sont établies à la bonne enseigne. Mais, il est une erreur de ne pas s'ouvrir sur d'autres valeurs qui œuvrent dans le même sens et qui forment la trame philosophique de ce que devrait être les relations de convivialité dans le quotidien d'une société typiquement musulmane. En vérité, la charia condamne à la prohibition tous les agissements afférents à l'obtention non mérité de richesse comme :

a. Fourberie et mensonge (المكر والكذب)

Hakim bni Hizam a rapporté que le Prophète (s) a dit : « Le vendeur et l'acheteur sont libres de leurs transactions tant qu'ils ne se sont pas séparés. S'ils sont sincères, le marché conclu sera béni, mais s'ils sont fourbes et menteurs, la vente sera anéantie de toute bénédiction. »[155]

Les principes de sincérité et de transparence doivent donc être omniprésents dans les pratiques de la finance islamique. En tous les cas, le capital de confiance qu'elle doit développer auprès du public en dépend dans une large mesure.

b. Tromperie (الخداع)

Ibn Omar a rapporté qu'un homme vint trouver l'Envoyé de Dieu (s) lui disant qu'on le trompait dans la vente, il lui répondit : « Quand tu fais un contrat de ce genre, dis : Pas de tromperie. » Cet homme quand il concluait un marché, disait : « Pas de déception. »[156]

Cette valeur est d'un intérêt capital pour la finance islamique d'aujourd'hui, vu que les contrats liant les institutions financières à la clientèle sont des contrats d'adhésion[157]. Les contrats préétablis risquent de contenir des clauses préjudiciables à la partie faible.

---

[154] - أَلَا تَرَاهُمْ يَتَبَايَعُونَ بِالذَّهَبِ وَالطَّعَامُ مُرْجَأٌ. أَيْ فَإِذَا اشْتَرَى طَعَامًا بِمِائَةِ دِينَارٍ مَثَلًا وَدَفَعَهَا لِلْبَائِعِ وَلَمْ يَقْبِضْ مِنْهُ الطَّعَامَ، ثُمَّ بَاعَ الطَّعَامَ لِآخَرَ بِمِائَةٍ وَعِشْرِينَ دِينَارًا وَقَبَضَهَا وَالطَّعَامُ فِي يَدِ الْبَائِعِ، فَكَأَنَّهُ بَاعَ مِائَةَ دِينَارٍ بِمِائَةٍ وَعِشْرِينَ دِينَارًا. وَعَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ لَا يَخْتَصُّ النَّهْيُ بِالطَّعَامِ راجع: بيع ما ليس عندك، السؤال رقم : 169750، موقع: الإسلام سؤال وجواب: https://islamqa.info/ar/169750

[155] - L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », traduction Fawzi Chaaban, révisé par Said M. Al-Alam, volume II, Dar El Fikr, Beyrouth, 1ère édition, 1992, volume II, P. : 269 - 270.

[156] - Op. Cit. P. : 270. Un autre hadith met l'accent sur la nécessité d'être honnête et transparent en matière des transactions : عن حكيم بن حزام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما) كتاب البيوع، موقع طريق الإسلام: https://ar.islamway.net/lesson/52953/باب-ما-جاء-في-البيعين-ما-لم-يتفرقا-حتى -باب-ما-جاء-في-الانتفاع-بالرهن

[157] - Contrat d'adhésion : Contrat dont le contenu n'est pas discuté par les parties, mais imposé par un contractant puissant (contrat type). Ex. : Contrat bancaire, Contrat d'assurance. Cf. : Ste : cours de droit.net, « La classification des contrats » URL : http://www.cours-de-droit.net/la-classification-des-contrats-a121605390

c. Atermoiement du débiteur solvable (مطل الغني)

Le manquement du débiteur solvable à son devoir d'honorer sa dette à temps est interdit. Abu Horayra a rapporté que de l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « L'homme aisé qui ajourne un paiement d'une dette, commet un acte d'injustice » (مطل الغني ظلم).[158]

Par cette interdiction, la charia favorise le principe de ponctualité dans le respect des délais de paiement des créances. Il est bien évident que le monde de la finance islamique a tout à gagner s'il arrive à faire de ce principe le pivot de sa culture. Plus cette valeur y serait fréquente, plus les risques crédits vont s'amenuiser. Ce qui devrait accroitre en conséquence sa performance.[159]

Sect. III – Obligations

Pour que les transactions de la finance islamique soient conformes à l'esprit de la charia, il ne suffit pas de les protéger contre les interdictions. Mais, il faut aussi les soumettre à des obligations dont les plus fondamentales sont :

. L'égalité devant le risque.
. Le principe de la richesse réelle.
. Le principe d'équité.

§.1 - Egalité devant le risque

De coutume on parle de Partage des Profils et Pertes (soit les trois P) comme principe régulateur de la finance islamique. Pourtant, les activités de cette finance ne se limitent pas aux seules opérations impliquant un résultat d'exploitation (A). Le principe d'égalité devant la richesse prétend aller au-delà de cette limite (B).

A- Les limites des trois P

Le principe des 3 P est souvent présenté par les écrits traitant de la finance islamique comme étant le mécanisme assumant le rôle équivalent de celui qu'assume l'intérêt dans la finance conventionnelle. Il est vrai que ce mécanisme soit le seul à même de réguler l'accueil des dépôts dans les comptes d'investissement auprès des banques islamiques. Il aussi vrai que celles-ci s'en servent lorsqu'elles engagent des financements de l'activité économique via des contrats comme la mudharaba et la musharaka.

Mais de facto, les contrats de financement d'acquisition des biens et services (murabaha,

[158] - L'imam Mouslim, « Le sommaire du mouslim », Op. Cit. P. : 276
[159] - Autre interdiction : L'accaparement de la nourriture (الاحتكار في الأقوات) : Ma'mar ben Adedullah a rapporté que l'Envoyé de Dieu (s) a dit : « Seul un pécheur fait l'accaparement.» Op. Cit. P. : 282.

ijara, istisna', salam...) ou les contrats wakala, jou'ala ne sont pas concernés, puisque les revenus de banque qui en découlent sont des valeurs fixées à l'avance.

Il s'agit donc d'une rémunération contractuelle sans risque de résultat. Le risque de résultat étant propre aux contrats engageant les parties dans des projets de moyen et long terme. Il s'en déduit, en toute logique que le principe des trois P ne couvre les activités financières islamiques qu'en partie. L'égalité devant le risque est le principe qui ne laisse pas de place pour une telle lacune.

B- Pertinence de l'égalité devant le risque

Le principe d'égalité devant le risque, à notre sens, est plus pertinent que le principe des trois P. Et ce, pour plus d'une raison à savoir :

1. Le principe d'égalité devant le risque implique qu'il n'y a pas de revenu licite pour le financeur sans s'impliquer directement et sous sa responsabilité dans la création de la richesse, que ce soit dans la sphère de financement des projets que dans la sphère de financement du commerce.

2. Dans la sphère de financement des projets, le principe d'égalité devant le risque renvoie effectivement à l'application des trois P régissant les contrats mudharaba et musharaka. La finalité étant de mettre les parties prenantes sous la pression d'un même degré d'incertitude quant à l'expectative du résultat escompté : Le projet a réussi, on gagne ensemble ; le projet a échoué, on perd ensemble.

Le principe qui prévaut est que : « Pour avoir le droit au gain, il faut supporter le risque de perte » (الغنم بالغرم).

Cette loi s'applique aussi aux opérations d'autofinancement et de wakala d'investissement. Dans les deux cas, le risque de résultat est supporté par le financeur. Car, il est le seul à évaluer les circonstances dans lesquelles s'emploie son capital, que ce soit sous sa propre responsabilité ou sous celle d'un mandataire. Lequel, une institution financière par exemple, assume le rôle d'agent de gestion et reçoit en contrepartie une rémunération contractuelle à fixer d'avance impérativement. La wakala étant un contrat de confiance, la responsabilité de l'agent sur la protection du capital et sur l'obtention du résultat n'est requise que si la réalisation du dit risque provient de sa faute.

3. Dans la sphère de financement du commerce, le principe d'égalité devant le risque renvoie à l'application des principes de vente régissant les contrats murabaha, ijara, salam, istisna'. La finalité étant d'obliger chacune des parties prenantes à assumer pleinement sa

part du risque commercial.

Le financeur, à l'exception de la vente salam, doit se comporter en véritable vendeur : être propriétaire de la marchandise et avoir la liberté d'en disposer, garantir la marchandise avant la livraison, garantir ses défauts cachés, se charger de la mise à disposition, veiller à la bonne fin des contrats istisna' quand on est mostasni' ou mostasni' parallèle, acquitter, immédiatement, le capital salam, etc.

Le financé, à l'exception de la vente salam, doit agir en véritable acquéreur : Exécuter sa promesse d'achat ou d'ijara, honorer les échéances de paiement à temps, garantir la bonne tenue des biens en location par l'usufruitier, livrer à temps la marchandise salam, obligation pour la sani' de matérialiser le descriptif convenu dans l'objet à fabriquer, etc.

La règle générale qui s'applique ici est que : La contrepartie du droit à l'usufruit est la caution (الخراج بالضمان).

4. En résumé, le principe de l'égalité devant le risque en appelle à l'esprit de justice face aux aléas du financement de court, moyen et long terme pour qu'il n'y ait point d'injustice et point de riba.

§.2 - Principe de richesse réelle

De nos jours on a fait de « l'adossement à un actif tangible » un outil d'ancrage de la finance islamique dans l'économie réelle. On entend par là que le circuit monétaire s'appuie sur le circuit réel. Pourtant, l'idée d'adossement d'un circuit sur un autre ne semble pas suffisamment solide pour empêcher le risque charia (intérêt) et le risque systémique (volatilité) (A). Le principe de richesse réelle prétend en finir avec ces deux risques (B).

A – Limites du principe d'adossement à un actif tangible

Le principe d'adossement à un actif tangible s'analyse dans la littérature courante comme étant le pont de liaison entre richesse réelle et richesse nominale. Pourtant, d'un point de vue pratique, cette barrière n'est pas aussi infranchissable que l'on a tendance à le confirmer en théorie. Car le verbe adosser signifie s'appuyer sur le dos ou placer un objet contre un autre ; le mot actif signifie biens ou droits d'un patrimoine ; et le qualificatif tangible signifie réel, palpable. Les actifs tangibles sont des actifs dont la constitution matérielle permet de les percevoir aisément d'une manière sensible (bâtiments machines…).

L'adossement à un actif tangible est l'action de faire appuyer la transaction financière sur

une transaction réelle. Ce qui sous-tend l'idée d'appui du fictif (monnaie, titres) sur l'effectif (biens, services). C'est-à-dire qu'on raisonne en termes de système à deux sphères autonomes : la sphère financière à haute vitesse de circulation et la sphère réelle à lente vitesse de circulation. Et en même temps on veut astreindre le fictif à circuler au même rythme du réel. Soit un pari qu'on risque fort bien de perdre, vu que la dynamique des finances se veut de nature à grande vitesse.

La perte de ce pari pèserait alors, d'un lourd poids, sur la crédibilité de la finance charia compilant. Puisque la rupture entre circuit financier et circuit réel résultera, en toutes circonstances, de la non-conformité aux principes et règles de la charia. Ce dérapage se profilerait derrière pas mal de contrats de vente et titres financiers.

Dans les financements bancaires (sphère nominale) des montages viciés des contrats comme murabaha, tawaruq... (Sphère réel), les marchandises se résolvent en voile derrière lequel se cache le crédit à intérêt. Du coup, le principe de l'adossement à la richesse réelle qui fait la différence entre la finance islamique et la finance conventionnelle relèverait alors de l'affirmation oiseuse sans pouvoir produire son impact dans les faits concrets. Il s'en déduit que le risque charia est réel.

Dans les financements par le marché (sphère nominale), les actifs tangibles (sphère réelle) à base de négociation des valeurs, sukuk, indices boursiers islamiques, Forex islamique, futures islamiques, swap islamique, option islamique... ne sont pas à l'abri du risque charia. D'ailleurs, les fatwas charia relatifs à leur légitimité est des plus divergentes.

Et le fait que l'ingénierie financière islamique se merveille à les développer comme outils de couverture contre les variations des prix ne les fait pas sortir de la logique conventionnelle. Ceci est d'autant vrai que les fatwas qui valident ces instruments les entourent d'une batterie de précautions qui exigent trop de scrupule pour les mettre en application. Donc, le risque de dérapage de la couverture vers la spéculation est imminent.

Il suffit d'un tant soit peu de manque de vigilance à l'égard des dites précautions pour nourrir des bulles spéculatives. Il s'en déduit que plus la surface de ces instruments se développe, plus la finance islamique s'éloigne de sa réputation de finance sans cessation de paiement ou de finance résiliente à la crise et plus elle s'installe dans la zone fortement exposée aux problèmes d'effacement des dettes ou à la volatilité de ses propres valeurs. Les mêmes causes produisent les mêmes effets, la finance islamique joindra, tôt ou tard, la finance conventionnelle dans sa posture devant le risque systémique de volatilité.

Ces développements montrent combien la présence d'actifs tangibles, tant dans des

opérations de banque que dans des opérations de marché, peut servir d'instrument à camoufler le risque charia et le risque systémique. Le principe de richesse réelle ne permet pas de tels abus.

B – Pertinence du principe de richesse réelle

En effet, le principe de richesse réelle se résout en une articulation entre la sphère financière et la sphère réelle. De prime à bord, on postule que la finance islamique soit une finance à vitesse ajustée au circuit réel et que c'est de ce postulat que ressortent ses caractéristiques distinctives :

- La finance islamique se doit de s'impliquer directement dans les deux sphères de la production et de la circulation et le financeur doit se faire rétribuer par un retour du travail, de la propriété ou de l'allocation de ces deux facteurs à l'investissement séparément ou simultanément. Il en résulte que tout revenu des détenteurs des facteurs de production soit une portion de la richesse créée par le mélange du travail au capital.

- Au niveau de l'intermédiation financière, la banque islamique se doit d'assurer ses opérations en tant que gestionnaire, travailleur, commerçant, propriétaire, investisseur, mandataire, etc. Ces fonctions se doivent de caractériser tous les produits financiers qu'ils soient des produits de participation ou des produits d'acquisition de biens et services. Cette logique installe chaque banque islamique, en fait, au podium de responsabilité sur l'efficacité des financements de l'économie réelle. Puisque c'est de cette efficacité, et de cette efficacité seulement, que dépend sa raison d'être. Ce qui l'éloigne d'autant du risque de déconnexion entre sphère monétaire et sphère réelle. Et agir de la sorte, on réduit à zéro le risque charia.

- Au niveau du marché primaire, les sociétés et autres organismes se contentent d'émettre des titres de propriété (actions, sukuk). Encore que ces titres se doivent d'être représentatifs d'actifs réels ou du moins d'actifs quasi-réels (ceux dont la fraction réelle l'emporte largement sur la fraction monétaire et/ou d'endettement). La souscription à ces titres implique le transfert de propriété du vendeur vers l'acheteur.

- Au niveau du marché secondaire, les transactions des valeurs mobilières se doivent d'être limitées aux titres de propriété d'actifs licites avec l'intention ferme de livraison. Il est indispensable que la vente de chaque valeur soit soumise aux conditions et règles propres à chaque type d'actif sous-jacent : Aux valeurs représentatives des actifs tangibles, il faut appliquer les conditions et règles de vente libre ; aux valeurs représentatives des dettes, il faut appliquer les conditions et règles spécifiques au transfert des dettes (hawala) ; aux

valeurs représentatives des liquidités, il faut appliquer les conditions et règles spécifiques aux opérations de change.

Ce qui ressort, de plus précis, de cette réglementation est que le marché islamique des valeurs mobilières se doit d'être circonscrit dans son territoire naturel, à savoir, le négoce des richesses réelles. Le désir de l'étendre, à tout prix, au négoce des dérivés va l'entrainer, tôt ou tard, sur le terrain des opérations à fort potentiel de risque charia et de risque volatilité.

A ce point, s'impose, avec acuité, l'épineux choix entre s'exposer à ces risques et renoncer au challenge de démontrer que la finance islamique soit aussi performante que la finance conventionnelle. Il est bien évident que les adeptes de la légalité opteraient pour une finance islamique charia compilant sans risque charia, sans risque de volatilité, sans cessation de paiement et plus résilientes aux crises. Alors que les enthousiastes n'hésiteraient pas un instant de faire feu de tout bois pour clamer une finance islamique concurrente sur tous les territoires de la finance conventionnelle.

§.3 - Le principe d'équité

Si la littérature fait de finance islamique une finance éthique, elle ne souligne pas assez son caractère équitable. Pourtant l'équité se doit d'être, pour elle, l'ultime obligation de son fonctionnement et le guide des acteurs de son modèle business. Sans quoi le slogan de finance éthique serait déconnecté de la réalité des faits. Cela nous mène à traiter la notion d'équité en générale (A), sa présence dans les sources de la charia (B) et son rôle dans la gouvernance des rouages de la finance charia compilant (C).

A- Notion d'équité en générale

Au sens littéral l'équité désigne : impartialité, justice, sentiment de justice naturelle et spontanée, reconnaissance des droits de chacun, etc.

« Le terme équité désigne un état d'esprit qui veut aller au-delà de ce qui est juste sur le plan légal. Le concept est employé pour mentionner des notions de justice et d'égalité sociale par lesquelles l'individualité est valorisée. L'équité représente un équilibre entre la justice naturelle et l'esprit de la loi. »[160]

En conséquence, l'équité, ce n'est pas ce qui est codé dans les textes, mais ce qui est codé dans l'état d'âme de chacun, dans ce que valide la conscience cognitive comme juste chez celui qui donne et celui qui reçoit. L'équité s'analyse alors comme un mobile éthique

[160] - Le dico des définitions, URL : http://lesdefinitions.fr/equite

d'agir, de faire, de recevoir et de percevoir, un mobile de s'en tenir plus à la justice équitable qu'à la justice égalitaire. « On pourrait même aller jusqu'à dire que toute réflexion éthique se fonde sur un souci d'équité ; que l'équité, en somme, est le premier moteur de l'éthique. (...) L'équité se définit comme la juste appréciation de ce qui est dû à chacun, tandis que l'égalité préconise un traitement uniforme et indifférencié pour tous. »[161]

On en déduit que l'équité exprime une forme d'égalité ou de juste traitement et qu'elle fait appel aux notions de justice et d'éthique dans l'appréciation par tous et chacun de ce qui est dû à chacun au-delà des seules règles de droit en vigueur.

L'éthique est un « ensemble des règles et normes de comportement d'un groupe humain.»[162] Au niveau collectif, c'est, l'idéal partagé des valeurs traduites en actions sous forme de devoirs et d'obligations. Au niveau individuel, nos actions sont autant de moyens d'actualiser nos valeurs.[163]

B- Notion d'équité au sens de la charia

Les versets coraniques mettant l'accent sur les valeurs d'équité sont nombreux. Justice (عدل) est le maitre mot d'enjoindre aux gens d'être équitables en tout détail de leur vie. Il incarne la règle d'or du juste milieu, guide vers le chemin droit en toute chose et forteresse préventive contre les excès de tout genre.

Justice et équité (إنصاف) se mesurent par l'application des enseignements de la charia. Le Coran nous apprend dans al-ma'ida que ceux qui ne le font pas sont des mécréants, des prévaricateurs et des crapules[164]. Le terme justice et ses dérivées sont employés dans le Coran 28 fois[165] ; l'emploi du terme équité/part juste (القسط) et ses dérivés y sont répétés 27 fois. Mais selon la vocalisation de ses variantes, on enjoint, à 25 reprises, aux gens d'être juste, équitable, se contenter de sa juste part et céder à autrui la sienne[166], et à deux reprises on les enjoint à ne pas être injuste.[167] D'autres références ramènent le nombre de ces

---

[161] « Pour distinguer l'équité de l'égalité », Bulletin réflexif, Institut Québécois d'Ethique Appliquée, URL : http://gaspp.qc.ca/wp-content/uploads/2015/03/equit.pdf

[162] - Le dictionnaire de la philosophie en ligne, l'éthique », URL : https://dicophilo.fr/definition/ethique/

[163] - Qu'est ce que l'éthique ? URL : http://gpp.oiq.qc.ca/qu_est-ce_que_l_ethique.htm

[164] - On trouve ces sentences dans les versets suivants : 1- (المائدة : 44) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون », 2- « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»(المائدة: 45) ; 3- (المائدة: 47) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »

[165] - Cf. : Othman Qadri Maknassi, « Les mots du Coran 11 La justice », URL : https://islamsyria.com/site/show_articles/10813

[166] Exemple : [127 : النساء] {قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ} [29 : الأعراف]. {كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ} [135 : النساء]. {وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ} يراد بالقسط إقامة التقسّط الصحيح, URL : المرجع الإلكتروني للمعلوماتية https://almerja.com/reading.php?i=5&ida=10&id=1&idm=27900

[167] - Cf. : Site des articles, Islam web, URL : http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=147041; Site (الإعجاز العددي في القرآن الكريم) URL : https://www.ye1.org/forum/threads/36004/

variantes à 25 seulement[168].

Le Coran fait obligation aux croyants d'être équitable par l'emploi d'autres termes comme : haq au sens de ce qui revient de droit à quelqu'un, son dû, sa part[169], ou au sens de juger avec impartialité[170] ; balance, équilibre (الميزان، الوزن) font obligation d'être juste en tout domaine[171], et en particulier en matière des échanges[172]; instrument de mesure juste (القسطاس المستقيم) renforce l'obligation de mobiliser dans les affaires les instruments d'échange équitable. Le juste instrument de mesure se veut un outil de répartition équitable des droits et obligations revenant à chacune des parties d'un engagement qu'il soit de court, moyen ou long terme.[173].

La charia renforce l'importance qu'elle accorde au couple Justice et équité par la condamnation radicale de l'injustice. C'est pourquoi le texte sacré rappelle, à tout un chacun, l'obligation de l'éviter. La preuve en est que le mot injustice et ses dérivées y est employé pas moins de 289 fois.[174]

Il va sans dire que la Sunna regorge aussi des injonctions de mêmes connotations que celles du Coran. Pour ne citer qu'un exemple, méditons cette citation : « Al-Boukhari, dans son commentaire du hadith rapporté par Ammar, estime que l'équité pèse un tiers de la foi en disant : celui qui détient trois qualités, il possède la foi : s'acquitter équitablement de ses

---

[168] - Al-qira Daghi énumère les versets contenant les variantes connotations du terme al-qist comme suit : « ومن الجدير بالإشارة إليه أن لفظ " القسط " قد تكرر في القرآن الكريم خمس عشرة مرة ، كلها بمعنى " العدل " [30] وورد بلفظ " أقسطوا " في آية واحدة (سورة الحجرات ، الآية 9) وبلفظ " تقسطوا " في آيتين (3 النساء ، و8 الممتحنة) وفي كل هذه الآيات بمعنى " العدل " أو " إزالة الجور وأسبابه " ، وبلفظ : " القاسطون " أي : الظالمون ، في آيتين (14و15 الجنّ) وبلفظ " أقسط " أي : أعدل في آيتين (282 البقرة ، و5 الأحزاب) ، وبلفظ " المقسطين " أي : العادلين في ثلاث آيات (42 المائدة و9 الحجرات و8 الممتحنة) ، وبذلك يكون عدد المرات التي تكرر فيها القسط ومشتقاته خمساً وعشرين مرة. Site officielle du Professeur Ali Alqira Daghi URL : http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=608 ; Cette énumération se vérifie aussi dans le compilation des versets contenant les variantes de ce mot du dictionnaire Al-ma'any, URL : https://www.almaany.com/quran-b/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%B7/

[169] - Exemples des versets où le mot haq invoque l'obligation de s'adonner à la justice temporelle : 1-« Mangez de ses fruit et acquittez son dû (haq) le jour de la récolte » (Al-an'am : 141) ; 2- « Et apportes au proche son dû (haq), à l'indigent et à l'enfant de la route et ne dilapidez pas .... » (Al-isra' : 26). 3- « Et apportes au proche son dû (haq), à l'indigent et à l'enfant de la route, ceci est meilleur pour ceux qui veulent le visage d'Allah » (Ar-roum : 28). 4-« Et dans leurs richesses un dû (haq) pour le mendiant et le désirité » (adh-dhariyat : 19). 5- « Et ceux dont les richesses contiennent un dû précis (haq ma'loum) (Al-ma'arij : 24 -25).

[170] - « ... Et juges entre nous par le haq (justice) » (Sad : 22) ; « O ! Dawoud Nous t'avons intronisé khalifa sur terre et juges entre les gens par le haq (justice)» (Sad : 26).

[171] - (Ach-choura : 17), Ar-rahman : 7), Ar-rahman : 8), (Ar-rahman : 9), (Al-hadid : 25).

[172] - (Al-an'am : 25), (Al-a'raf : 85), (Houd : 48), (Houd : 85).

[173] - Cette voie nous est tracée par les deux versets suivants :
1- ﴿ أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين، وزنوا بالقسطاس المستقيم، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ (الشعراء : 182)
2-﴿ وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ (الإسراء: 35)

[174] - " الظلم الذي ضد العدل ، حيث تكرر لفظ " الظلم " ومشتقاته في القرآن الكريم (289) مرة ، تحدث فيها القرآن الكريم عن خطورة الظلم وآثاره المدمرة على الأمم الماضية ، والحضارات السابقة ....الخ. Site officielle du Professeur Ali Alqira Daghi URL : http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=608

devoirs, offrir la paix (السلام) à tout le monde et dépenser en état d'indigence »[175]

Dans la charia le sens d'équité valorise (et se valorise de) l'idéal de ses valeurs éthiques. Le signe le plus fort de cette relation est institué par le lien organique qu'elle établit entre être pieux et être équitable. Être pieux[176] c'est réunir toutes les qualités vertueuses par lesquelles on mérite l'agrément d'Allah.[177] Être équitable est l'un des moyens qui permettent d'y accéder. Et ce, en toutes circonstances, car Allah nous enjoint à l'être dans ce verset : « ô les croyants ! Soyez stricts (dans vos devoirs) envers Allah et (soyez) des témoins équitables. Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injuste. Pratiquez l'équité : cela est plus proche de la piété. Et craignez Allah. Car Allah est certes Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. »[178]

La charia fait dépendre, ainsi, la piété de trois lignes de conduite : être strict dans l'accomplissement des devoirs, être témoin équitable et être praticien d'équité. De cette trilogie naissent les valeurs éthiques devant commander nos actes, actions et comportements du genre : primat du juste milieu, de retenu, d'humilité, de chasteté, de pureté ; obligation de commander le bien, de décommander le mal, de cultiver : droiture, sincérité, franchise, dévouement, honnêteté, fidélité, empathie…

Non seulement, chacune de ces notions est objet de préceptes spécifiques, mais elle se trouve associée à au moins une des prescriptions rituelles récurrentes à intervalles fixe de chaque jour, chaque semaine ou chaque année.[179] Quelles soient obligatoires ou

---

[175] - "والإنصاف ثلث الإيمان لما روى البخاري تعليقًا عن عمار قال : ثلاثٌ من جمعهن فقد جمع الإيمان : الإنصاف من نفسك ، وبذل السلام للعالم ، والإنفاق من الإقتار" والحديث رواه أصحاب السنن. موقع ملتقى أهل الحديث، URL : https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=323009

[176] - Le mot « piété » se répète sous différentes versions 258 fois dans le Coran, Cf. : (العلمي أمل، التقوى وصفات المتقين كما وردت في القرآن الكريم)، موقع الألوكة، URL : https://majles.alukah.net/t105775/

[177] - « ô hommes ! Adorez votre Seigneur, qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés. Ainsi atteindriez-vous à la piété. » (Al-baqara : 21) ﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴾ (الدخان: 51)

[178] - ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: 8)

[179] - Les prières, qui se répètent au quotidien, immunisent les citoyens contre les turpitudes et le détestable ; les rituels hebdomadaires soudent les relations sociales par localité comme le fait la prière de vendredi ou comme le fait le jeûne de la Sunna ; le jeûne du mois de ramadan, année après année, aide à devenir pieux au sens de couper court avec les mauvaises habitudes (le Coran nous enseigne que le jeûne vous a été prescrit pour vous soyez pieux, selon un hadith, celui qui ne délaisse pas le faux témoignage et ne cesse pas de le pratiquer, il est inutile, auprès d'Allah, qu'il s'abstient de manger et de boire) ; l'acquittement annuel de la zakat des biens et des corps renforce les leviers de la solidarité sociale restituant ainsi à la richesse sa véritable fonction sociale : que la propriété soit publique ou privée, l'utilité des richesse se doit d'être partagée entre citoyens; Le pèlerinage annuel est un moment éducatif d'ordre planétaire : une telle concentration de tant d'individus à sensibilités (ethnies, cultures, couleurs, habitudes...) hyper diversifiées en mêmes endroits à des moments précis constitue l'occasion idéal pour se ressourcer en qualités de discipline, d'endurance, de patience, d'humilité, d'indulgence, de sacrifice, de tendresse, d'empathie... Sans quoi, le haj peut ne pas être valable (le Coran nous apprend que celui qui fait le pèlerinage, qu'il s'éloigne de l'extravagance, de l'immoralité, des disputes... Le hadith nous apprend aussi que celui

recommandables, les effets temporels attendus de ces pratiques n'ont pas d'étalon de mesure autre que celui des valeurs éthiques qui leur sont associées et qui doivent se générer chez tous les sujets.

C – Substrats éthiques de la finance islamique

C'est de cette association, entre valeurs éthiques et valeur d'équité, que doit ressortir le concept d'équité au sens islamique du terme. Les valeurs qui concourent à forger la personnalité du croyant de la sorte à être équitable d'abord envers son Créateur, ensuite envers soi et enfin envers ses semblables et le cosmos en entier. Soit l'espace 360 degrés de son existence où doit se manifester la rationalité transversale garante de la vivacité des enseignements cognitifs, spirituels et comportementaux de la charia.[180]

A partir de là, il est légitime d'assoir les réseaux relationnels de la finance sur l'éthique islamique qu'on peut ramener à trois principes de mérite, d'impartialité et de responsabilité. Chacun des trois principes détermine le type d'équité applicable à un domaine spécifique :

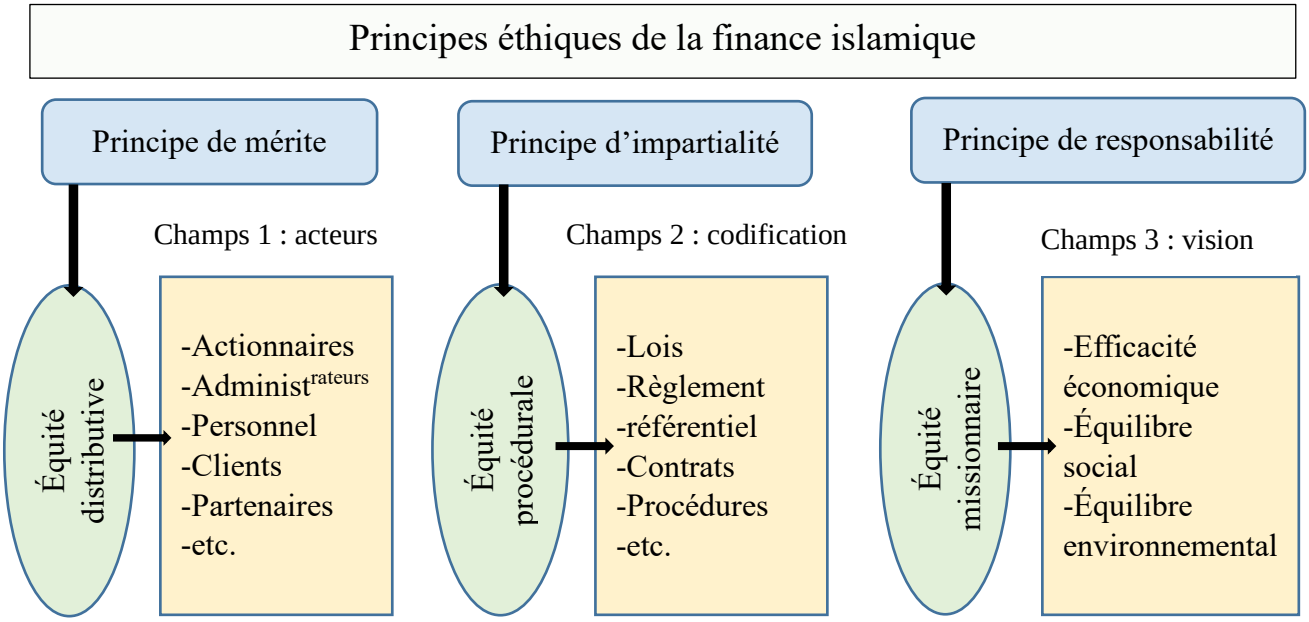
- Le principe de mérite commande l'équité distributive qui doit dominer les relations inter-ayants droit : actionnaires, gestionnaires, personnel, clients, institutions et communautés.
- Le principe de l'impartialité commande l'équité procédurale qui doit déterminer les mécanismes régulateurs : lois, statuts, contrats, règlement intérieur, référentiel d'emploi, règles disciplinaires, etc.
- Le principe de responsabilité commande l'équité missionnaire qui doit mettre les choix stratégiques sur le sentier du développement durable : efficacité économique, équilibre social intra et inter générations et équilibre environnemental.

L'éthique et l'équité devant gouverner la finance islamique peut prendre l'allure du modèle suivant :

qui fait le haj sans s'impliquer dans l'extravagance ni dans l'immoralité, il redevient épuré de tout pêché à l'instar de son état du jour où sa maman l'a enfanté) ; etc.

[180] - Voir la section 3 du chapitre 1 ci-dessus.

Figure 9 : Effets éthiques sur l'équité de la finance islamique



Pour que la finance islamique aboutisse à la réalisation des attentes inhérente à sa vocation, elle doit se mouvoir dans les trois champs en tant que système éthique et équitable. Ce qui revient à faire régner l'équité entre les acteurs, dans les textes et en matière de vision de l'ordre social :

-Entre les acteurs, les attributions, les contributions, les rétributions... doivent être distribuées selon ce que chacun mérite. Le mérite s'entend au sens éthique de ce que l'on fait et comment on le fait et non pas de ce que l'on est. La piété étant le concentré de l'éthique devant gouverner l'équité distributive.[181]

-Dans les textes, le cadre législatif régulateur des relations entre acteurs, doit être construit selon les principes de justice naturelle dite aussi équité procédurale. La justice naturelle reçoit plus d'une définition : La justice naturelle comme procédure équitable du droit administratif se base sur l'indépendance des institutions et l'impartialité des décideurs[182]. L'équité procédurale comme logique de structuration d'un système social de coopération

[181] - La charia fait de la piété le critère unique de différenciation entre les personnes. Elle ne cesse pas de rappeler ce principe que ce soit dans le Coran ou dans la Sunna. Dans le Coran, Dit : « ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur. » (Al-Hujurate : 13) Dans la Sunna, l'Envoyé d'Allah dit : « O ! Certes, votre Seigneur est un, votre père est un, vous êtes tous d'Adam et Adam de poussière, le plus honoré auprès d'Allah est le plus pieux d'entre vous, un arabe ne dispose d'aucune distinction sur un non arabe, si ce n'est par la piété. » (Hadith rapporté par Muslim)

[182] - En droit administratif, « Les règles de la justice naturelle sont comptées au nombre des principes qui encadrent l'exercice des compétences de l'Administration. » Patrick Robardet, «Processus décisionnels, justice naturelle et équité procédurale dans la jurisprudence comparée de la Cour fédérale et des cours ontariennes et québécoises », Les cahiers de droit, URL : https://www.erudit.org/fr/revues/cd1/1982-v23-n3-cd3752/042512ar.pdf

se base sur trois piliers : l'impartialité, la réciprocité et l'avantage mutuel.[183] La justice naturelle comme déterminant du comportement humain renvoie à « l'accomplissement de tous les devoirs de l'homme envers Dieu, envers soi-même, et envers ses semblables, le tout par rapport à sa conservation et à son bonheur dans cette vie et dans l'autre. »[184] Il est à constater que les finalités des trois acceptions sont complémentaires. Viser leur réalisation simultanée en finance islamique ne demande pas plus que transvaser, sans faille, la lettre et l'esprit des enseignements charia dans la codification des droits et obligations financiers, les processus décisionnels des organisations et les normes relationnelles entre praticiens et partenaires.

-En matière de vision de l'ordre social, les institutions financières islamiques doivent, par définition, se donner la même mission : celle à laquelle, elles se souscrivent dès le moment qu'elles acceptent de fonctionner sous le qualificatif « islamique ». Une mission prédictive, avant la lettre, des idéaux dont se réclament aujourd'hui les promoteurs des finances dites responsable, durable, verte, équitable, solidaire, etc. Cependant la réalisation de ces idéaux relève dans ces modèles du registre du choix comme alternative, alors qu'elle relève, dans le modèle islamique, de la mission des entités. Ce qui les engage, ipso facto, à soumettre la marche des affaires aux principes de la responsabilité sociale des entreprises et à structurer le management autour des missions du développement durable : la gouvernance efficace, l'équilibre social et l'équilibre environnemental.

---

[183] - En théorie de la justice comme équité, la justice naturelle sert de base institutionnel au système de coopération sociale au sein duquel, seul l'équité distributive est à même d'aménager les libertés individuelles alors que l'équité attributive les bafouent. Cf . : Pénéloppe Natacha MAVOUNGOU, « La reformulation Rawlsienne des principes de la justice », Institut catholique de Toulouse - Master 2 de philosophie 2011, URL: https://www.memoireonline.com/06/12/5920/m_La-reformulation-Rawlsienne-des-principes-de-la-justice5.html

[184] - En droit naturel et civil, un auteur avertit le lecteur que : « Pour bien comprendre la justesse de ma définition, il faut remarquer que j'entends par justice naturelle, l'accomplissement de tous les devoirs de l'homme envers Dieu, envers soi-même, et envers ses semblables, le tout par rapport à sa conservation et à son bonheur dans cette vie et dans l'autre. C'est donc à la justice naturelle que les hommes doivent leur piété, leur amour propre et leur bienfaisance. Ce sont les lois de cette même justice qui nous exposent les droits du Créateur sur les créatures et les devoirs de celles-ci envers leur souverain maître ; ce sont ces mêmes lois, qui nous font sentir ce que nous devons à notre âme et à notre corps pour leur conservation, leur perfection et leur bonheur ; ce sont enfin ces mêmes lois qui nous étalent les droits et les devoirs sociaux. Celui donc qui vit conformément à ces lois doit naturellement se conserver, se perfectionner, et viser dans toutes ses actions à son véritable bonheur. Voilà ce qu'on appelle un homme vertueux : et l'habitude d'agir conformément à ces lois est ce que l'on nomme vertu. » Cf. : Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile, code de l'humanité ou la législation universelle, naturelle, civile et politique, volume 13, Google Play, URL: https://books.google.co.ma/books?id=9V9eAAAAcAAJ&dq=justice+naturelle+d%C3%A9finition&hl=ar&source=gbs_navlinks_s

Chap. III – Produits financiers

Les produits financiers désignent les contrats permettant aux IFI d'exercer leurs métiers en conformité avec les principes et règles de la charia. Au regard des relations qu'ils engendrent entre financeurs et financés, ils peuvent être regroupés en plusieurs modes : le mode endettement, le mode financement, et autres modes.

Sect. I –Mode des produits d'endettement

Le mode de financement par la dette englobe les contrats constatant le paiement différé d'un prix et/ou d'un loyer par l'acquéreur au vendeur suite à la vente ou à la location d'un bien. Les cas d'espèce sont : la murabaha, l'ijara, le salam, l'istisna' et le tawaruq.

§.1 – Murabaha

La murabaha est le produit le plus commercialisé par les IFI, il convient d'exposer sa définition, ses aspects techniques et ses aspects juridiques.

A- Définition

Murabaha provient du substantif ribh (bénéfice). Murabaha est une vente aux termes de laquelle le vendeur informe l'acheteur sur le coût de revient de la marchandise objet de la transaction ; après quoi le marchandage porte uniquement sur le ribh. Le terme murabaha connote la réalisation des gains réciproques : gain du bénéfice pécuniaire au vendeur et gain d'acquisition du bien pour l'acheteur. C'est dans ce sens qu'il est utilisé dans la langue du fiqh al-mu'amalat.

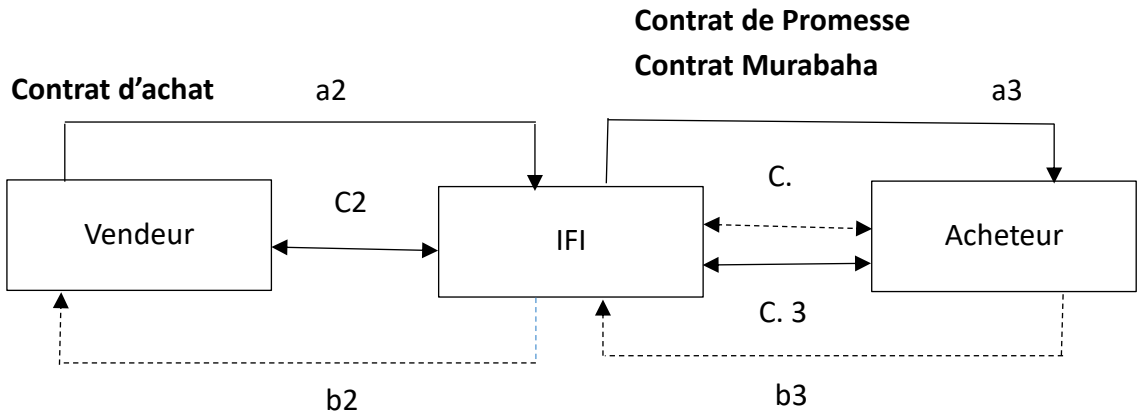
A son origine la murabaha se présente comme une transaction simple. Elle fût une parmi les catégories de vente dite de confiance (بيوع الأمانة) en ce sens que le vendeur fait connaitre à l'acheteur, de façon sincère et concise, le prix d'achat ou le coût de revient de sa marchandise. Si celui-ci y trouve son compte, les tractations relatives au prix se feront alors uniquement sur la marge bénéficiaire. Si le marchandage aboutit à une bonne fin, la vente sera au prix coûtant plus la marge.

Dans les livres fondateurs du fiqh, on trouve une variante de cette vente qui transforme cette relation bilatérale en relation triangulaire de ce genre : A en besoin de financement s'adresse à B en situation d'aisance matérielle en ces termes : « si tu achètes cette marchandise x pour me la vendre, je te paierai, en plus du prix coûtant, un bénéfice de N dinars ». C'est cette version qui est à l'origine du produit murabaha de nos jours tel qu'il est commercialisé par les IFI. Cette adaptation a été établie au départ sous le nom de « vente de murabaha en faveur du donneur d'ordre d'achat » (بيع المرابحة للآمر بالشراء).

B- Adaptation technique

La vente de murabaha en faveur du donneur d'ordre d'achat est vulgarisée aujourd'hui sous le nom de murabaha ou murabaha bancaire. Sa mise en pratique en a fait l'instrument le plus utilisé par les IFI vu que son adaptation à la finance moderne présente beaucoup de similitudes avec le prêt conventionnel. Le schéma suivant visualise les relations entre les parties prenantes de cette adaptation :

Figure 11 : Fonctionnement de murabaha



La murabaha bancaire implique l'entrée en relation d'affaire de trois acteurs moyennant la signature, étape par étape, de trois contrats : le contrat de promesse C1 entre le client l'IFI, puis le contrat d'achat C2 entre le vendeur et l'IFI, puis le contrat de vente murabaha C3 entre l'IFI et le donneur d'ordre d'achat.

Etape 1 : dans cette étape la signature de C1 matérialise l'accord de promesse entre les parties. Le processus menant à la conclusion d'un tel contrat se déroule comme suit :

1- le coup d'envoi commence par l'initiative du client qui propose à une IFI d'acheter un bien déterminé pour le lui vendre.

2- Après étude des degrés du sérieux et de la solvabilité du client, l'IFI informe le client de sa réponse.

3- En cas de réponse favorable, les deux partenaires négocient, en théorie, toutes les clauses du futur contrat de vente murabaha. Il faut qu'ils définissent, d'un commun accord, le descriptif de l'actif : caractéristiques, calibre, qualités, prix coutant d'acquisition par l'IFI, marge bénéficiaire à ajouter à ce prix, date et lieu de livraison, garanties à fournir des deux côtés, modalités de paiement, etc.

4- Ils doivent se mettre d'accord sur les modalités de paiement. Lesquelles peuvent prendre l'une des trois formes : le paiement au comptant (cas de murabaha simple à faible marge à

cause de l'absence de délai de paiement), le paiement à terme ou le paiement par traites selon un échéancier préalablement établi.

5- Par précaution contre le risque de non-exécution, par le client, de sa promesse d'achat, l'IFI est en droit de lui demander le versement d'une somme d'argent dite « marge du sérieux » (هامش الجدية) dans un compte courant en son nom sans que l'IFI ait la possibilité de l'utiliser à ses fins ou dans un compte d'investissement[185]. La raison d'être de la constitution de cette marge réside dans sa destination à affronter l'un de ces scénarios :

i- Si le client se désiste avant que l'IFI n'ait entamé la procédure d'achat, le client est en droit de récupérer la totalité de cette somme.

ii- Idem si l'IFI se rétracte.

iii- Si la signature du contrat C3 a lieu, cet argent est remis en entier au client.

iv- Si le client manifeste son désistement à une période où la banque est déjà entrée dans l'opération d'achat, la banque est dans le droit de s'en servir juste à hauteur de la couverture des frais correspondant et doit rendre le reliquat au client.

v- Si ce désistement a lieu à une date où le bien devient propriété définitive de l'IFI. Celle-ci est en droit de le vendre au prix du marché.

vi- Le résultat de la comparaison de ce prix comparé au coût d'acquisition s'ouvre sur trois éventualités :

a- S'il lui est égale ou supérieur, le client récupère sa marge de sérieux.

b- S'il lui est inférieur d'un montant inférieur à la marge de sérieux, l'IFI prélève de cette marge la différence et restitue le reste au client.

c- S'il lui est inférieur d'un montant supérieur à la marge de sérieux, l'IFI se fait rembourser par l'appropriation de la marge de sérieux et le client est tenu de lui compléter la différence.

6- L'entente sur ces aspects s'achève par la traduction des accords arrêtés en clauses sous le nom de contrat de promesse d'achat murabaha C1 au terme duquel :

i- L'IFI s'engage à acheter le bien tel qu'il est spécifié dans le contrat.

ii- Elle s'engage à le vendre au donneur d'ordre d'achat.

iii- Le client s'engage à conclure à temps le contrat murabaha avec l'IFI.

iv- Le client s'engage à exécuter les clauses de ce contrat et, notamment, régler la contrepartie dans les délais convenus.

[185] - L'AAOIFI autorise l'emploi de ce fonds dans le cadre de l'association mudaraba entre le client (rab al- mal) et la banque (travailleur). Cf. : AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adopté jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.8-2/5/3.

Etape 2 : dans cette deuxième étape, l'IFI passe à l'exécution de son engagement.

1- L'IFI procède :

i- à explorer auprès d'un vendeur la disponibilité du bien décrit dans le contrat C1,
ii- à s'assurer que les caractéristiques de ce bien soient bien concordantes avec celles assignées dans le descriptif répertorié dans C1,
iii- à s'assurer que le prix d'achat à payer soit identique à celui prévu dans C1,
iv- à s'assurer que le dit bien soit indemne de tout défaut apparent,
v- à négocier avec le vendeur les modalité de livraison : date, lieu, réception, etc.

2- L'IFI concrétise l'acquisition dudit bien par :

i- La signature du contrat d'achat C2 avec le vendeur.
ii- Le paiement au comptant du prix d'achat a2 au vendeur.
iii- La récupération effective ou de droit du bien b2.

Etape 3 : A l'instant où l'IFI acquière la propriété juridique du bien, il devient possible de finaliser le processus de la vente murabaha au donneur d'ordre d'achat. Cela doit se traduire par :

1- La rédaction du contrat de vente murabaha C3 dont les clauses engageant l'IFI et le client sont celles du contrat C1.

2- L'engagement de l'IFI à livrer au client le bien a3 soit de main en main, soit par l'intermédiaire d'un mandataire, soit par mandat de le récupérer directement chez le vendeur initial.

3- L'engagement du client à payer à l'IFI le prix b3 selon la modalité convenue dans le contrat de promesse C1.

4- Le consentement réciproque, en cas de besoin, de rectifier cette modalité ou toute autre clause écrite dans le contrat de promesse C1.

5- L'accord bilatéral, éventuellement, sur le montant d'une pénalité de retard à verser par le client à l'IFI en cas de traites échues et non payé à temps et sur le fait que l'IFI se doit de s'abstenir d'en tirer profit et de s'engager de l'octroyer en totalité aux œuvres de bienfaisance.

6- L'entente sur les garanties contre le risque d'interruption d'exécution de C3. Et ce, par la souscription du client à une police d'assurance takaful contre le risque vie et une police d'assurance takaful contre le risque bien en faveur de l'IFI à titre exclusif.

7- La responsabilité sur la sécurité du bien est à charge de l'IFI au cours de toutes les phases précédentes à sa mise à disposition au client. Dès que cette cession ait lieu, cette

responsabilité devient à charge du client.

C- Adaptation juridique

La réalisation de la vente murabaha se fait au moyen de trois contrats. Tous les trois doivent être conformes aux principes et règles de la charia. il faut éviter des anomalies qui causent leur nullité comme :

1. Le fait de conclure le contrat de promesse à titre d'obligation pour les deux parties. Car, cela revient à un contrat de vente ferme. Or, cette vente est interdite au nom de « la prohibition de la vente de ce qu'on n'a pas ». A ce stade, l'IFI n'est pas encore propriétaire du bien objet du contrat. Pour sortir de cette interdiction, les jurisconsultes[186] admettent que l'obligation soit valable pour une seule des deux parties. Et ils sont de l'avis que cette obligation incombe à la partie acheteur.

2. Le fait de fusionner le contrat C1 et le contrat C 2 en un ? Parce que cela réduirait l'opération à une vente à crédit conventionnel dans laquelle l'IFI assumerait un rôle purement financier : vente de l'argent contre de l'argent avec un intérêt. Donc les deux contrats doivent être séparés dans les papiers comme ils doivent être séparés par un intervalle de temps dans la pratique.[187]

3. Le fait d'appliquer le contrat murabaha à tous les biens ? Car cette application à certains biens est interdite par la charia. Font partie de cette catégorie :

i- Les biens illicites car leurs prix sont aussi illicites.

ii- L'or, l'argent et les devises en cas de murabaha avec report de paiement puisqu'un tel échange est interdit à cause du riba an-nassa'.

iii- L'émission des sukuks d'investissement adossés au contrat murabaha comme sous-jacent. Car cette émission serait identique à l'émission des obligations interdites par la charia.

iv- Soumettre le même bien à une deuxième murabaha. Car cela reviendrait à la vente des dettes contre des dettes prohibée par la charia.[188]

4- Le fait de pénaliser le client en cas d'échéance impayé. Car cela revient à lui imposer le paiement de l'intérêt. Par contre, selon l'AAOIFI, l'IFI est en droit d'inclure dans le contrat C2 une clause par laquelle le client accepte qu'en pareil cas, il lui verse une somme

[186] - Sont de cet avis : L'Académie Internationale du Fiqh Islamique, le comité de fatwa et contrôle charia de Bait at-Tamwil Al kawiti, le comité de fatwa et contrôle charia de islamic Qatar Bank et autres. Cf. : AAOIFI N- Annexe D, P. 225

[187] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adoptés jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.8-3/1/5. et AAOIFI N.8-3/2/2.

[188] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adopté jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.8-2/2/6.

déterminée pour en faire don aux œuvres caritatives. Par conséquent ladite somme ne doit aucunement bénéficier à l'IFI.[189]

5. Le fait d'acheter le bien par le client donneur d'ordre d'achat auprès du premier vendeur. Car c'est à l'IFI qu'incombe l'obligation de le faire. C'est elle qui est tenu de mener ses tractations en fonction des clauses du contrat de promesse. Il lui faut notamment :

i- Vérifier minutieusement que les caractéristiques du bien qu'il se prête à acheter soient parfaitement identiques à celles spécifiées dans C1.

ii- Obtenir un prix d'achat au plus identique[190] à celui convenu dans C1. Dans le cas où l'IFI obtient une réduction, celle-ci doit profiter aussi au client donneur d'ordre d'achat en répercutant sur le prix à lui facturer une baisse proportionnelle.

iii- Conclure le contrat d'achat C2 l'engageant à payer par ses soins ou les soins d'un mandataire le prix d'achat au comptant[191] et engageant le vendeur à mettre à sa disposition ledit bien,

iv- devenir effectivement propriétaire de ce bien pour pouvoir le vendre à son tour au donneur d'ordre d'achat.

6. Conclure le contrat murabaha avant l'acquisition par l'IFI de ce statut de propriétaire sur ce bien. Car ce statut est obligatoire pour pouvoir transformer la promesse de vente en contrat de vente murabaha avec son client donneur d'ordre d'achat. Cela impose aux deux parties :

i- l'acceptation d'inclure dans le contrat de vente toutes les clauses prévues dans le contrat de promesse ;

ii- aucun des contractant n'est en droit de les amender de son propre chef. Par contre, il est de leur plein droit de rectifier celles qu'ils jugent inappropriées à la seule condition que cette décision fasse suite à leur consentement réciproque ;

iii- La signature de ce contrat fait obligation au vendeur de mettre le bien à la disposition de l'acheteur selon les dispositions convenues et à l'acheteur de s'approprier ledit bien et de mettre à exécution ses obligations de garanties et paiement selon les termes convenus.

[189] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adopté jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.8-5/6

[190] - Cf. : AAOIFI AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adoptés jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, N.8-4/5

[191] - Si l'IFI achète le bien à terme, il est une obligation pour elle d'en informer le client. Comme elle doit détailler tous les frais déboursés. A défaut seul les frais admis par la coutume sont à comptabiliser. Cf. : AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adopté jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.8-3/4

§.2 – Ijara

L'ijara est le contrat par lequel un propriétaire loue son bien durable à une autre personne. Cette ijara peut prendre la forme de location d'exploitation (ijara tachghiliya) ou la forme de location avec option d'achat (ijara waqtina'). Ce contrat mérite d'être défini avant d'aborder ses aspects techniques et juridiques.

A- Définition

Ijara ou location désigne l'acte par lequel une personne vend à une autre l'usufruit d'un bien matériel contre un loyer ou une personne vend ses services à une autre contre un salaire. L'analyse suivante portera uniquement sur l'ijara des biens.

Empruntons à l'AAOIFI la définition d'ijara et la définition d'ijara waqtina' :

> i- *l'ijara est « la location d'actifs (des choses). C'est le contrat par lequel, un locataire s'approprie l'utilité légale et précise d'un bien pour une période précise moyennant une contrepartie légale et précise.* »[192]
>
> ii- « *L'ijara waqtina' est un contrat ijara associée à une promesse de vente du bien, objet de location, au locataire soit à la fin soit au courant de la vie de ce contrat. Cette promesse devant se faire par un contrat à part.* »[193]

Pour cerner les aspects essentiels sur lesquels ces définitions restent implicites, proposons cette autre définition : *L'ijara est la vente de l'usufruit d'un bien durable par son propriétaire, pour une durée précise, à une personne contre un prix (loyer) par unité de temps à payer à des dates échues*. Tous les termes de cette phrase méritent réflexion :

1- Assimiler l'ijara à la vente peut surprendre, le terme le plus utilisé étant la location. En vérité, l'ijara est un composé des deux actes : La location qui signifie la mise à disposition, d'un bien inaliénable, à un locataire contre un loyer ; la vente qui signifie que le propriétaire cède au locataire la propriété de l'usufruit de ce bien auquel cas le loyer prend le sens du prix de cette propriété.

2- L'usufruit d'un bien durable implique que l'ijara des biens non durables n'est pas autorisée par la charia, car l'obtention de leur usufruit est concomitante avec leur destruction.

3- Le fait que le bailleur doit être le propriétaire du bien à louer implique que l'ijara portant sur tout bien ne faisant pas partie de sa propriété est nulle. Car cela revient à transgresser la règle de la charia selon laquelle, il est prohibé de vendre ce qu'on n'a pas.

---

[192] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adoptés jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, N.9-annexe/c P. 270, URL : https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2017/12/Shariaah-Standards-ARB.pdf

[193] - Ibid

4- Une durée déterminée implique l'inaliénabilité par l'acheteur du bien demeurant propriété exclusive du bailleur. Les droits de l'acheteur se limitent exclusivement à l'usufruit du bien sous location. De là naissent deux conséquences : Les charges et risques afférents au maintien en l'état normal dudit bien doivent être supportés exclusivement par le bailleur. Rien ne s'impose au locataire que s'ils surviennent à cause de sa faute. Par contre, le locataire est le seul à supporter les charges et risques afférents à l'utilisation de ce bien.
5- Le paiement du loyer par unité de temps garantit l'effectivité de la mise à disposition de l'actif par le propriétaire au locataire qui est mesurée par la durée correspondante à l'utilisation du bien. Le loyer étant le prix de « l'usus », n'est redevable qu'à la date échue et non à la date à échoir comme c'est le cas d'une dette.
6- La date échue, c'est la date qui clore une période au cours de laquelle, le locataire dispose de l'entière jouissance de son usufruit, c'est en quelques sortes une tranche de consommation de l'usufruit correspondante à son prix ici le loyer.

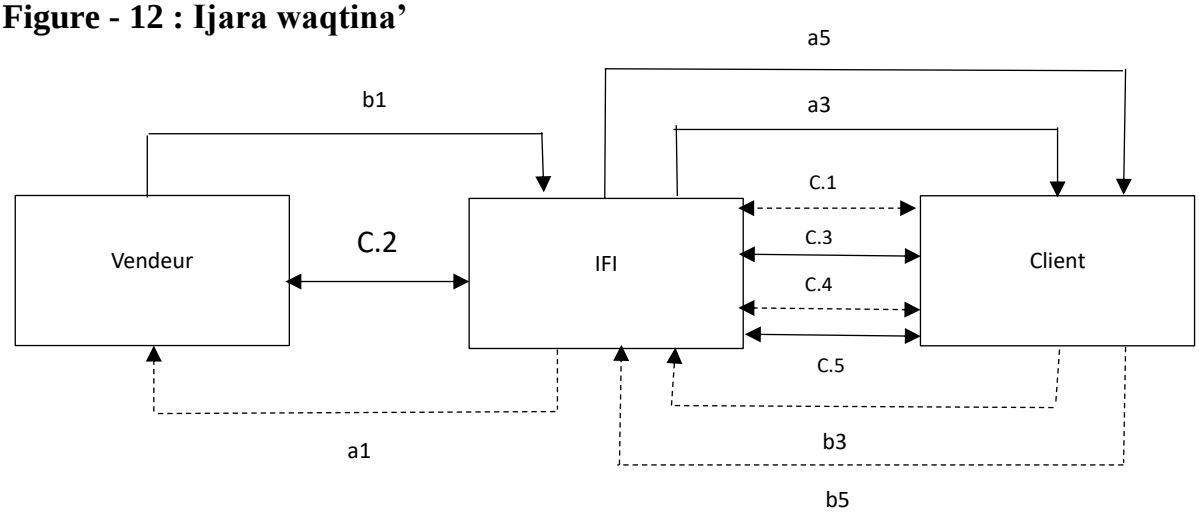
Toutes ces spécifications relatives à l'ijara d'exploitation s'appliquent aussi à l'ijara waqtina' qui est la formule la plus pratiquée par les acteurs de la finance islamique.

B- Adaptation technique

A son origine, l'ijara waqtina' a été conçue et pratiquée sous le nom de « l'ijara s'achevant par appropriation » (الإجارة المنتهية بالتمليك). Par cette appellation on a voulu souligner la séparation dans le temps et dans la forme les deux actes : l'acte d'ijara [dite ijara d'exploitation (الإجارة التشغيلية)] d'un actif et l'acte de vente [cession de cet actif]. Le but étant d'éviter toute confusion avec le crédit-bail conventionnel prohibé par la charia.

La procédure de mise en route d'un contrat ijara waqtin' ressemble, par certains de ses étapes, à celle permettant la mise sur pied du contrat murabaha : Un client adresse sa demande de location d'un actif ou d'une utilité à une IFI. Celle-ci mène son enquête de faisabilité sur le côté solvabilité du client et sur le côté spécifications de l'actif. Sa réponse positive à cette demande l'amène à la signature de quatre contrats séparés : L'un avec un vendeur de l'actif et trois avec ledit client. L'ordre chronologique de ces contrats obéit à la logique de la configuration suivante :

Figure - 12 : Ijara waqtina'



1. Un fois la demande du client accepté par l'IFI, les deux parties procèdent à la négociation des termes du contrat C1 dit contrat de promesse. La portée de ce contrat est la même que celle visée dans le cas de la murabaha. Comme dans la murabaha, l'IFI est en droit d'exiger le dépôt, par le client, d'une somme d'argent dite « marge du sérieux » en guise de couvrir ses dommages en cas de rétractation du client.

2. Après la signature du contrat de promesse, l'IFI entre dans le processus d'achat, pour son propre compte, le bien en question. Le but étant de signer avec le vendeur de ce bien le contrat C2 dit contrat de vente. Ce contrat fait obligation, entre autres, à l'IFI de payer le prix a1 au vendeur et au vendeur de céder la propriété du bien b1 à l'IFI.

3. En sa qualité de propriétaire du bien, objet du contrat C1, l'IFI est en droit de signer avec son client le contrat C3 dit contrat ijara waqtina'. Dans ce contrat seront reproduites les clauses de C1. Parmi ces clauses il y a :

i- Celle qui oblige l'IFI à mettre à la disposition du client le bien a3 selon la modalité convenue et à défaut selon la façon lui permettant de s'en approprier le droit d'usage et en tirer les services habituels.

ii- Celle qui oblige le client à honorer ses obligations en matière des garanties convenues et de payer les loyers b3 à chaque date échue tout au long de la durée de vie du contrat.

4- L'option d'achat n'est pas à introduire dans le contrat ijara à fin d'éviter de tomber dans une vente en deux (بيع في بيعتين) interdite par la charia. Elle doit faire l'objet du contrat C4 dit contrat de promesse de vente à rédiger dans un document séparé du contrat principal. Le contrat C4 produit son effet à la date du paiement du loyer qui clore la durée de vie du contrat C3 ou par anticipation à une date antérieure à cette clôture, si les deux partenaires

le décident de leur commun accord.

5. Dans les deux cas, l'IFI et le client procèdent à la signature du contrat C5 dit contrat de vente du bien où seront reproduits les accords déjà approuvés dans le contrat C4. Les termes de ce contrat C5 oblige notamment :

i- L'IFI à céder la propriété a5 de l'actif au client.

ii- Le client à payer la contrepartie b5 à l'IFI.

En vérité, les spécialistes de la charia sont loin d'être d'accords à propos de ces règles. Leurs avis sont contradictoires, non seulement à propos de la fixation de ces règles, mais aussi à propos du bienfondé de l'ijara waqtin' elle-même.

C- Adaptation juridique

La manière de concevoir le contrat ijara waqtina' et son statut charia sont loin de bénéficier d'un consensus de la communauté scientifique islamique. Les écrits en la matière font état de divergence entre plusieurs tendances. Les tendances à caractère officielle font objet de décisions prises au sein des trois organismes du fiqh à savoir : Le conseil du fiqh de l'Académie Internationale du Fiqh Islamique (AIFI), l'organisme des grands ulémas relevant de la direction des recherches scientifiques et de fatwa en Arabie Saoudite et le conseil du fiqh relevant de l'Organisation de Comptabilité et d'Audit des Institutions Financières Islamiques (AAOIFI).

a. L'avis de l'Académie Internationale du Fiqh Islamique AIFI

Le conseil de l'AIFI a traité les aspects de légalité de l'ijara waqtina' à deux reprises en 1986 et en 1988. En 1986, des interrogations sur ces aspects figuraient parmi une série de questions soumises par la BID à ce conseil pour avis de la charia. Les réponses correspondantes ont été exprimées dans sa décision n° 13 (31)[194] comme suit :

1. La promesse de location des équipements faite au client par la banque est charia compilant.

2. Mandater le client par la banque pour acheter le bien aux caractéristiques et prix définis dans le contrat de promesse est charia compilant. Il est toutefois préférable que le mandataire soit une personne autre que le locataire.

[194] - Conseil de l'académie du fiqh islamique, Session de la 3ème conférence tenue à Amman (en Jordanie) : 8-13 safar 1407 H/ 11-16 octobre 1986, Décision n° 13 (31) relative aux questions de la banque islamique de développement.

3. La conclusion du contrat de location ne doit avoir lieu qu'après l'appropriation effective des équipements par la banque et, en même temps, elle doit se faire de façon séparée avec les deux contrats de promesse et de wakala.

4. La promesse de faire don des équipements au client à la fin de l'ijara est charia compilant si elle est établie par un contrat indépendant des autres.

5. Les dégradations et défauts sont à charge de la banque en sa qualité de propriétaire des équipements sauf si cela s'est produit à cause d'une faute avérée du locataire, auquel cas, c'est à lui qu'incombe la responsabilité de réparation des dommages subis.

6. L'assurance des équipements doit se faire, dans la mesure du possible, auprès des sociétés islamiques d'assurance et les dépenses correspondantes sont à la charge de la banque.

En 1988, Le conseil de l'AIFI, dans sa décision n° 44 (6/5)[195] a retenu les deux formules suivantes :

1. La vente à tempérament munie de garanties suffisantes est préférable au contrat d'ijara waqtina'.

2. L'Ijara waqtina' est charia compilant à cette condition qu'à côté du contrat de location, le propriétaire promet au locataire, par le biais d'un autre contrat, de lui offrir, une fois toutes les tranches de location sont réglées ou presque, le droit de choisir entre :

i- la reconduite de la durée de l'ijara,
ii- la résiliation du contrat et la restitution du bien à son propriétaire,
iii- l'achat de l'actif au prix du marché après la période de location.

b. L'avis de l'organisme des grands ulémas

Le conseil des grands savants de l'Arabie Saoudite est partagé sur le statut charia de l'ijara waqtina'. Toutefois, une décision prise en 1420 H avec la majorité des voix du conseil[196], stipule que ce contrat est non conforme aux principes et règles de la charia. Il doit être interdit parce qu'il réunit les deux conventions : celle de la location et celle de la vente sur un même bien. Les règles qui s'appliquent à l'une et l'autre sont différentes et contradictoires :

1- La vente institue l'acquisition, par le client, de la propriété de l'actif avec son usufruit.

[195] - Conseil de l'académie du fiqh islamique, Session de la 5ème conférence tenue Koweït : 1-6 Joumad al-awal 1409 H/ 10-15 décembre 1988, Décision n° 44 (5/6).
[196] - Conseil de l'organisme des grands savants (Arabie Saoudite), 52ème session tenue à Riad : 29/10/1420 H.

Auquel cas, le client en devient propriétaire, par voie de conséquence, le contrat de l'ijara ne peut pas avoir lieu.

2- L'ijara institue l'acquisition, par le locataire, de la propriété de l'usufruit du bien sans la propriété du bien lui-même. En même temps, il est tenu d'être garant de cette acquisition comprenant le bien et son usufruit. Du coup, le vendeur est libéré de toute responsabilité. Alors que dans l'ordre normale des choses, c'est à lui seul que doit incomber cette responsabilité. La responsabilité du locataire, eu égard à d'éventuelles pertes ou dégradations du bien, n'est engagée que dans le cas où celles-ci surviennent à cause de sa faute (agression, négligence, passivité ou usage abusif des clauses du contrat).

c. L'avis de l'AAOIFI

Le conseil juridique de l'AAOIFI adopte la norme juridique 9 relative à l'jara et l'ijara waqtina' en 2002. Les directives de compatibilité à la charia devant présider au montage des deux contrats y sont développées en détail en huit articles comprenant chacun plusieurs alinéas. La logique de mise en perspective de ce produit procède de la même vision du conseil de l'AIFI, quoique des différences sont à souligner entre les deux démarches :

1- Dans la décision du conseil de l'AIFI de 1988, le contrat de promesse laisse le libre choix au client entre : reconduire l'jara, restituer le bien au bailleur ou l'acheter au prix du marché.

2- Dans la norme 9 de l'AAOIFI[197], la promesse de vente peut provenir du bailleur ou du client et jamais des deux à la fois et doit être faite dans un acte juridique indépendant. L'exécution de cette promesse est obligatoire pour l'initiateur de la promesse et est optionnelle pour l'autre partie. Dans cet acte, il faut exprimer la volanté de choisir l'une des formules suivantes :

i- La promesse de vente à un prix symbolique, ou au prix réel, ou au prix du marché ou la promesse de vente conditionnée par le payement anticipé des loyers correspondant à la durée restante de la vie du contrat,

ii- La promesse de don.

iii- La promesse de don sous la condition suspensive de payer la totalité des tranches du loyer correspondant à la durée restante de la vie du contrat ijara waqtina'.

Le conseil charia de l'AAOIFI ajoute que quel que soit la formule retenue, il n'est pas autorisé de la faire figurer dans le contrat d'ijara waqtina'. Les deux promesses de vente et

[197] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adoptés jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, AAOIFI N.9-8.1

de don ne suffisent pas à elles seules pour produire l'effet cession du bien. La production de cet effet passe par la signature d'un autre contrat soit de vente soit de don. Par contre, la promesse de don sous la condition suspensive est exécutoire à la condition ferme d'honorer la totalité des tranches mensuelles, sinon elle perd cette force à la défaillance du payement même d'une seule mensualité.

§.3 – Salam

Salam ou salaf sont deux termes qui renvoient à une sorte de prêt ou crédit. Salam est la vente dans laquelle le paiement du prix est immédiat tandis que la livraison de la chose vendue est différée à une date convenue. L'analyse de cet instrument portera sur sa définition, ses aspects techniques et ses aspects juridiques.

A-Définition

Salam s'appelle aussi salaf. Il signifie mot à mot prêt ou crédit et désigne la vente d'un bien que le vendeur s'engage à livrer à une date ultérieure contre le règlement immédiat de son prix. Les jurisconsultes l'assimilent à la vente des nécessiteux (بيع المحاويج), l'acheteur a besoin de la marchandise et le vendeur a besoin du capital pour couvrir ses dépenses personnelles ou, pour un agriculteur, couvrir le financement du cycle de sa production et s'acquitter de sa dette au temps des récoltes.

A son arrivée à Médine, le prophète (s) y a trouvé ses résidents habitués à la pratique du prêt des vivres pour une et deux années. Il l'a alors admise tout en exigeant de la soumettre à cette règle : « *Celui qui prête, qu'il prête avec une mesure connue, un poids connu jusqu'à une échéance connue.* »[198]

Le champ d'application de salam s'ouvre à tous les biens susceptibles de faire l'objet de dette et d'être décrit de façon à éviter le gharar et les contentieux. Sa validité exige de soumettre le capital et la marchandise aux conditions suivantes :

1- Le capital de salam ou le prix de vente doit être déterminé en tant que genre et en tant que grandeur et doit être réglé dans l'immédiat.

2-La marchandise doit être une dette décrite en détail de façon à connaître sa quantité et ses caractéristiques en vue d'éliminer tout risque de gharar et de conflit. Le délai de livraison doit être précisé.

[198] - Hadith rapporté par Al-Bukhari et Muslim, cité par As-sayad Sabiq, « Fiqh as-sunna », volume 3 : al-mu'amalat, Maison du livre arabe, 1ère édition, Beyrouth, 1391 H / 1981 G, P. : 122

Il s'en déduit que salam dans sa version classique n'est pas d'augure à se transformer en produit de financement de l'actuel finance islamique. Pour qu'il le soit, on a eu recours à le seconder par un autre salam dit salam parallèle (السلم الموازي). C'est ce qui est adopté par l'AAOIFI dans sa norme charia 10 : « as-salm et as-salm parallèle ».

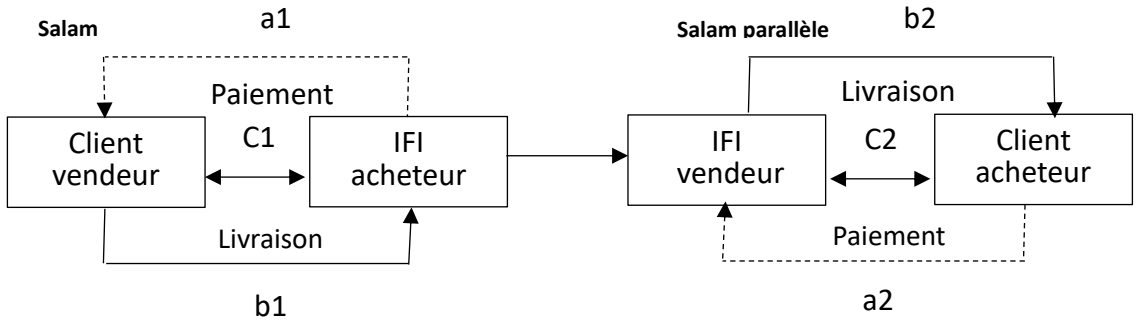
L'AAOIFI définit le salam parallèle comme étant *la vente du bien par celui qui l'acheté auparavant sous les modalités du contrat salam à une troisième partie en reproduisant le même descriptif de ce bien et la même date de livraison dans le second contrat. Cependant, il ne faut pas conditionner l'exécution de celui-ci par l'exécution du premier.*[199]

B-Adaptation technique

Contrairement aux deux produits murabaha et ijara où l'institution financière islamique se positionne en vendeur (créancier) et le client en acheteur (débiteur), le produit salam et salam parallèle se caractérise par une parfaite flexibilité dans le changement de position entre partenaires. Dans ces deux contrats le vendeur est débiteur et l'acheteur est créancier. L'institution financière islamique peut avoir un des deux rôles dans un salam et son inverse dans l'autre. Elle peut donc s'en servir pour financer les autres et pour se financer auprès des autres.

Cas 1- L'IFI finance

Figure 13 – 1 : Salam et Salam parallèle



En tant que financeur, L'IFI achète de son client une marchandise non disponible à l'instant. Ensuite elle cherche à la vendre selon les mêmes conditions.

1. Le client en besoin de financement propose à l'IFI de lui vendre un bien à terme contre un prix immédiat. En de validation de cette proposition, tous deux définissent les termes de cet échange : descriptif détaillé de la marchandise, prix, échéance de livraison.

[199] - AAOIFI, Normes charia : recueil complet des normes adoptés jusqu'à Safar 1439 H - Novembre 2018 G, N.10-annexe/c P. 291, URL : https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2017/12/Shariaah-Standards-ARB.pdf

2. En cas d'entente, cette vente prend la forme de contrat salam C1. Ce contrat engage l'acheteur à payer au comptant le prix b1 au client et engage le vendeur à lui livrer la marchandise à la date convenue.

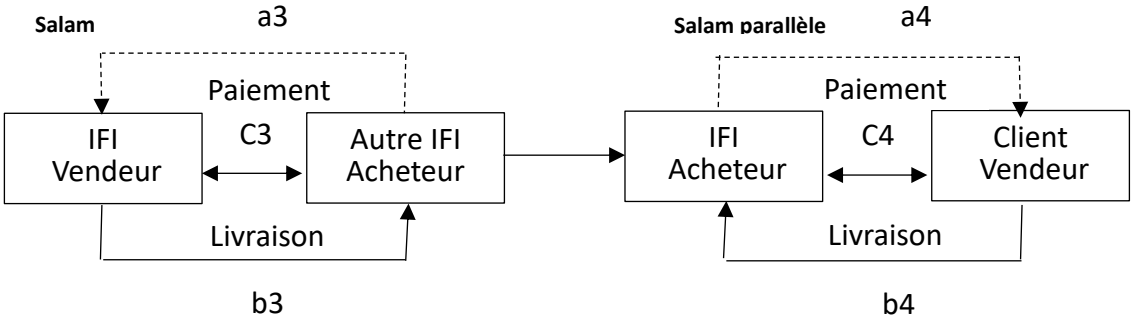
3. L'IFI achète ce bien avec l'intention de le vendre à un autre client acheteur. Pour ce faire elle lui propose les mêmes termes de l'échange définis dans le contrat C1. Si entente il y a, tous deux concrétisent cette vente sous le nom de salam parallèle représenté dans le schéma par le contrat C2.

4. Cependant il n'est pas permis de faire dépendre l'issu final de C2 de l'issu final de C1.

5. Grâce à ce contrat de salam parallèle, L'IFI encaisse immédiatement le prix a2 que doit lui payer l'acheteur contre son engagement ferme de lui de livrer la marchandise b2 à la date convenue.

Cas 2- L'IFI se finance

Figure 13 – 2 : Salam et Salam parallèle



En cas de besoin de financement, L'IFI cherche à vendre à un client (une autre IFI) une marchandise non disponible à l'instant. Ensuite elle cherche à l'acheter selon les mêmes critères. Pour ce faire, elle aura besoin de conclure les deux contrats de salam et de salam parallèle :

1. A titre de vendeur, elle trouve un client qui accepte de lui payer dans l'immédiat le prix d'une marchandise à lui livrer à une date future.

2. En cas d'entente, tous deux matérialisent leurs consentements réciproques sur les détails de ce marché par le contrat Salam C3. Cela fait obligation :

i- pour l'acheteur (financeur) de payer au comptant le prix a3 au vendeur, et

ii- pour le vendeur (financé) de s'engager à lui livrer la marchandise b3 à la date convenue.

3. Par la suite, l'IFI s'arrange à trouver un vendeur à qui, elle achète au comptant cette même marchandise qui lui sera livrée ultérieurement.

4. Tous deux négocient les items de cette nouvelle relation de façon à les reproduire à l'identique de ceux du contrat C 3.

5. Si entente il y a, ces items sont à reprendre à la lettre, dans la rédaction du contrat salam parallèle C4 qui fait obligation :

i- à l'acheteur (financeur) de payer au comptant au vendeur le prix a4 convenu,

ii- et au vendeur (financé) de lui livrer la marchandise b4 à la date convenue.

6- Cependant, l'exécution du contrat salam parallèle C4 ne doit subir, en aucun cas, d'éventuelles anomalies entravant l'exécution de C3. En tout état de cause, l'IFI à intérêt à trouver moyen d'honorer son engagement à temps en prévoyant la même date de livraison aux termes de C3 et C4 et à défaut en achetant la marchandise sur le marché. Comme il est de son intérêt d'ajuster à ses besoins le temps séparant la conclusion de C3 et la conclusion de C4.

C-Adaptation juridique

Le cadre-charia du produit Salam est construit sur le principe du besoin. C'est pourquoi, par certains aspects, il ne semble pas parfaitement respectueux de certaines règles de la vente normale :

1. En vente normale, il est interdit de vendre ce qu'on n'a pas. En vente Salam, cette interdiction ne s'applique pas puisque la possession de la marchandise par le vendeur n'est pas obligatoire au moment de la conclusion du contrat. Cependant, cette exception à la règle d'interdiction n'est pas systématique dans la vente Salam. Elle n'a pas lieu dans deux cas :

i- Si la vente porte sur une marchandise identifiée en soi, comme par exemple, les dates du verger y, le blé de la terre x.

ii- Si la vente porte sur des actifs non susceptible d'être convenablement décrits de façon à éliminer les deux risques de gharar prohibitif et de conflit, comme c'est le cas, par exemple, des terres et des bâtis.

2. En vente normale, la signature du contrat vaut pour l'acheteur la liberté de vendre sa marchandise à l'exception de la vente al-'ina. Dans Salam, cette liberté est annulée sauf à dédoubler Salam par Salam parallèle sans la possibilité de répercuter les à-coups entravant la bonne fin de l'un sur la continuité de l'autre. En dehors de cette exception, l'opération se transformerait alors en vente de la dette. Et la vente des dettes n'est pas autorisée par la charia.

3. En vente normale, la vente d'or et d'argent ou d'objet en or et/ou argent contre une monnaie est charia compilant à condition que l'échange se fasse de main en main. Dans Salam, cette règle ne s'applique pas, car cela reviendrait à pratiquer riba an-nassa' puisque le propre de vente salam réside dans le report de la livraison de la marchandise à plus tard, à moins que la fixation du délai de dénouement ne dépasse pas deux ou trois jours consécutifs à la signature du contrat.

4. En vente normale le prix n'est pas assimilé à un capital et du coup, il est exprimé en monnaie. Au contraire, dans Salam, le prix est synonyme du capital et peut être exprimé :

i- en biens fongibles[200] (المثليات) comme le blé, les dollars ; dans ce cas il faut éviter le riba. A l'échange, il faut les spécifier par le genre, la quantité, la qualité ou le nombre ;

ii- en biens non fongibles[201] (القيميات) comme les moutons, les voitures. A l'échange, il faut les décrire par leurs caractéristiques avec la précision permettant d'éliminer l'ignorance et les disputes ;

iii- en usufruit d'un bien comme l'habitation d'une maison, les services d'un avion ou d'un bateau, dans ce cas la mise à disposition de l'actif au vendeur a valeur de lui remettre à l'avance le capital.

iv- En revanche, il n'est pas permis d'avancer la dette comme capital salam, car cela équivaudrait alors à échanger la vente de la dette contre la dette prohibée par la charia.

En tout état de cause, le capital doit être connu des deux parties et doit être décrit de façon à lever l'ignorance conduisant au conflit.

5. De son côté, la contrepartie à livrer par le vendeur peut être constituée de biens fongibles définissables par la mesure, le pesage ou le nombre comme des produits agricoles ou des produits fabriqués par les sociétés industrielles. Cependant cette contrepartie ne doit pas :

i- tomber dans une configuration du riba,

ii- porter sur un bien désigné en soi comme une voiture portant la date de fabrication x, la date de mise en circulation y et le numéro de série z,

iii- porter sur des actifs ne pouvant faire objet de dette comme les terres, les bâtis et les arbres,

[200] - Il s'agit des biens qui ne peuvent être individualisés et sont donc interchangeables : billets de banque, quantité d'essence, quantité de blé.

[201] - Il s'agit des choses qui se définissent par leurs caractéristiques et qui sont susceptibles d'être individualisés. Pour cette raison, ils ne sont pas interchangeables : Bracelets, Chevaux, voitures.

iv- porter sur les choses non discernables par la description comme les joailleries et objets d'antiquité.

v- Il n'est pas permis non plus d'exiger que la marchandise à livrer soit produite par le vendeur lui-même ou provienne d'une origine précise (terre, usine, boutique, etc.). La seule obligation pour le vendeur est d'être à même d'honorer sa dette à temps par la livraison des produits dus. Le fait de les avoir produits ou achetés n'a pas d'importance.

6. le produit à livrer doit aussi satisfaire d'autres conditions : être différenciable par la description, être connu des parties, être quantifiable selon les cas par la mesure, le poids, le nombre ou le volume, être disponible de façon abondante lors de l'échéance de livraison, le lieu de sa livraison doit être précisée et à défaut, la livraison doit se faire à l'endroit de la conclusion du contrat, sinon il faut se référer à la coutume pour le déterminer.

7. Toutes les règles s'appliquant à Salam s'applique aussi à Salam parallèle.

§.4 - Istisna'

L'istisna' est similaire au contrat d'entreprise. Il permet à une personne d'acheter une chose à produire par le vendeur. La structure de cette relation est à aborder en trois temps : définition, adaptation technique et adaptation juridique.

A-Définition

L'istisna' est composé de deux mots : « is = demande » et «tisna' = industrie ». Il désigne la production d'un objet par un fabricant ou un constructeur pour le compte de la personne qui le commande contre un prix. L'istisna' se définit comme étant « *l'achat de ce qu'on fabrique suite à une demande.* »[202] Il se définit aussi comme étant « *une vente d'un actif spécifié qu'un fabricant s'engage à produire sur commande.* »[203]

Le fiqh applique à l'istisna' les règles de la vente y compris l'offre et l'acceptation et l'effet de générer la propriété du prix et de l'objet vendu. Cependant, il délimite son champ d'application aux seules choses à fabriquer ou à construire. La validité de l'istisna' requière la réunion des conditions de désignation du genre de l'objet à produire, de son type, de ses caractéristiques et de ses dimensions de façon à éliminer l'ignorance et éviter la dispute.

B- Adaptation technique

L'istisna' tel qu'il est défini ci-dessus est suffisamment rigide pour répondre aux exigences

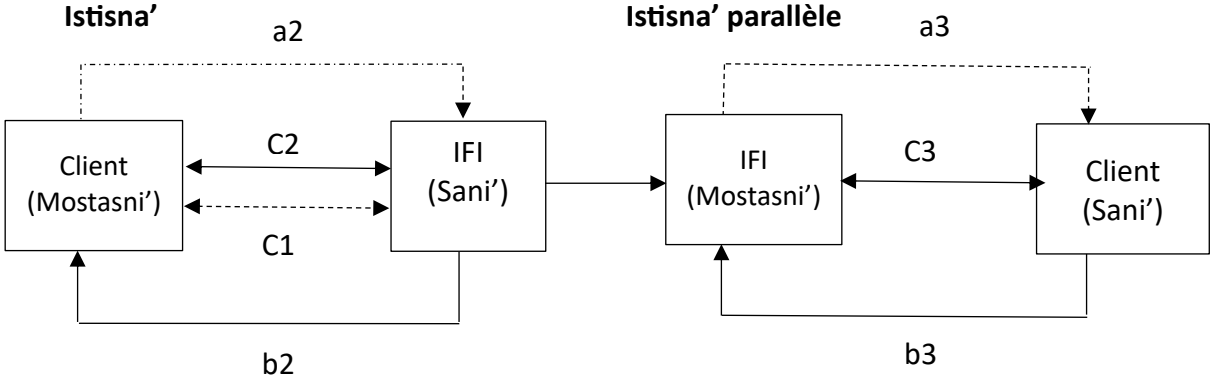
[202] - As-sayad Sabiq, « Fiqh as-sunna », volume 3 : al-mu'amalat, Op. Cit. P. : 90
[203] - AAOIFI-10/annexe c.

de la finance islamique moderne.

Pour dépasser cette rigidité, l'ijtihad des organismes de normalisation tel que l'AAOIFI a inventé l'idée de mettre côte à côte les deux contrats : le contrat istisna' et le contrat istisna' parallèle. L'IFI est en mesure d'y prendre part à titre d'intermédiaire entre l'acheteur final et le vendeur final en prenant une position dans un istisna' et son inverse dans l'autre. Autrement dit, il peut utiliser ce dispositif dans les deux sens de financer les autres ou de se financer auprès des autres. Les engagements des trois parties peuvent s'illustrer par les configurations suivantes :

Cas 1 : L'IFI finance

Figure 14 -1 : Istisna' et istisna' parallèle



1. Les séquence de ce montage commencent avec l'initiative d'un client qui décide d'acquérir un bien à fabriquer/construire selon les caractéristiques d'un descriptif précis (genre, type, dimensions…). Il adresse une demande en la matière à un IFI. Cette initiative lui attribue la position de mostasti'.

2. Si sa demande est acceptée, les deux parties négocient les autres articles du contrat : prix, délai, modalités… En résumé, il faut délimiter d'un commun accord toutes les clauses d'un contrat de vente istisna'.

3. Ces clauses peuvent éventuellement faire l'objet d'un contrat de promesse représenté par C1 dans le schéma. Sinon, ils peuvent conclure directement le contrat istisna' C2. La signature de ce dernier fait obligation :

i- à l'IFI en tant que sani' de fabriquer, pour le compte du client, le produit a2 selon les modalités convenues,

ii- et au client et de lui payer le prix b2 conformément aux modalités et délais convenus.

4. L'IFI, pour honorer ses engagements, se voit obligée d'adopter la position de mostasn'. Elle doit s'adresser à un producteur des biens de la même famille que celui précisé dans le contrat C2. Elle lui demande la mise au monde de ce bien avec des caractéristiques parfaitement identiques à celles déjà fixées dans C2.

5. Suite à l'acceptation de ce marché, l'IFI et le producteur déterminent d'un commun accord les autres conditions de la transaction (prix, délais, modalités, échéance(s)…). Ces détails, l'IFI doit les négocier selon l'esprit de les ajuster à son engagement initial mis à part librement discutable.

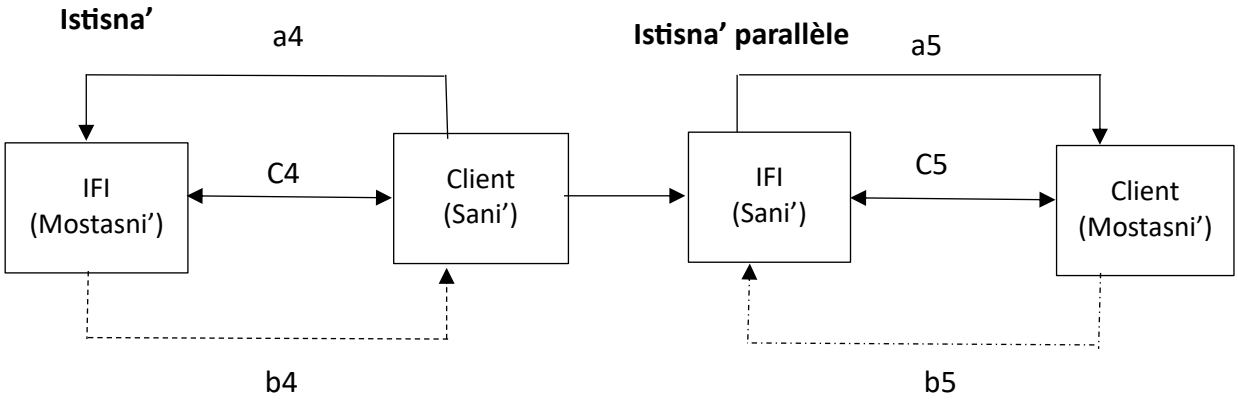
6. Après ces accords, il faut fixer droits et obligations des parties dans un contrat d'istisna' parallèle représenté dans le schéma par C3. La signature de ce contrat fait obligation :

i- au sani' de fabriquer/construire/confectionner, pour le compte de l'IFI, le produit a3 et le lui remettre selon les modalités convenues,

ii- et au mostasni' de payer au sani' le prix b3 conformément aux modalités et délais convenus.

Cas 2 : L'IFI se finance

Figure 14 -2 : Istisna' et istisna' parallèle



1. L'IFI en tant que mostasni' adresse à un sani' la demande de réaliser pour son compte un actif spécifié par un descriptif précis.

2. L'acceptation de cette demande et l'entente sur droit et obligations des parties donnent lieu à la signature d'un contrat istisna' représenté dans le schéma par C4. Aux termes de ce contrat :

i- Le mostasn' doit payer le prix b4 au sani' selon la formule et délais convenus,

ii- et le sani' doit remettre l'out-put a4 au mostasni' en conformité avec les accords convenus.

3. Pour honorer son engagement, l'IFI n'a pas d'autres choix que celui de se constituer en sani' et trouve un mostasni' qui cherche à s'offrir un actif du même genre que le sien. Il lui appartient alors de lui faire accepter le descriptif et caractéristiques de l'actif qu'elle recevra ultérieurement.

4. Une fois cette offre acceptée, il faut préciser les autres items de la transaction : prix, formule de paiement, délais, échéances…

5. L'accord des parties sur ces détails, les met en état de s'en servir pour rédiger et signer le contrat de vente d'istisna' parallèle représenté dans le schéma par C5. Cette signature octroie à leurs engagements la force de loi. Cette loi fait obligation :

i- au mostasni' de payer le prix b5 au sani' selon les délais et modalités convenus.

ii- et au sani' de remettre au mostasni' l'actif a5 en conformité avec les accords convenus.

C- Adaptation juridique

Les règles charia gouvernant la vente istisna' peuvent se résumer ainsi :

1. La vente istisna' est permise même si le sani' n'est pas propriétaire d'éléments servant à la fabrication/construction de l'objet concerné. Sa conclusion est suffisante en elle-même pour faire naitre droits et obligations des parties.

2. Si l'accord sur les détails de la transaction a eu lieu dans un contrat de promesse, on n'a pas besoin de valider l'offre et l'acceptation par un autre contrat de vente comme c'est le cas de la murabaha. Car, dans l'istisna', le contrat de promesse est facultatif.

3. Le prix de vente doit être connu des parties. Son paiement peut se faire à terme, par tranches fixes à des dates déterminées ou avancer une tranche et régler le reste par traites en correspondance avec les dates de délivrance des parties de la marchandise. Il est aussi permis de lier ces tranches avec les étapes de réalisation de l'objet de vente sous réserve que la délimitation de ces étapes soit établie par la coutume (العرف) et n'entraine pas de conflit.

4. En cas de hausse ou de baisse des coûts réels supportés par le sani' comparativement aux coûts prévisionnels, la différence entre les deux n'est pas à répercuter sur le prix fixé dans le contrat. De même, si dans l'istisna' parallèle le fabricant ou le constructeur fait une remise au sani', cette remise n'est pas à retrancher du prix ni en totalité ni en partie. Il n'est pas permis, non plus, de fixer le prix sur mesure de la méthode murabaha : Définir le coût de revient et lui ajouter la marge bénéficiaire.

5. Les parties ont le droit de conférer à un bureau expert la mission de veiller à la bonne exécution des clauses du contrat. Le sani' en sa qualité de vendeur est autorisé à désigner le mostasni' comme mandataire pour s'occuper de la supervision sur la réalisation de l'objet conformément aux descriptions contractuelles. Toutefois, cette désignation doit être acté par un contrat séparé du contrat d'istisna'. Comme il est permis à l'acheteur et au vendeur de se mettre d'accord sur lequel des deux supporte les frais supplémentaires liés à la supervision.

6. Dans le cas où l'acheteur (mostasni') exige contractuellement du vendeur (sani') de se charger lui-même de la construction/fabrication du bien objet de la transaction, le sani' ne serait pas autorisée à le faire faire par un tiers. En dehors de ce cas, l'IFI est autorisée en tant que mostasni' ou en tant que sani' à acter avec un tiers le contrat d'istisna' parallèle par lequel, soit elle fait faire ledit bien par un entrepreneur, soit elle le vend à un autre mostasni'. Dans les deux cas, aucun lien ne doit avoir lieu entre l'istisna' et l'istisna' parallèle. Une quelconque interruption dans le calendrier d'exécution du premier, ne doit en aucun cas perturber celui du second.

§.5 – Tawaruq

Le tawaruq ou At-tawaruq consiste en l'achat d'une marchandise suivi de sa vente comme moyen de se faire de l'argent. Cette formule dite simple ou individuel est celle décrite dans les livres du fiqh. Aujourd'hui, certaines IFI transforment le tawaruq simple en tawaruq organisé pour en faire un instrument financier. Les lignes suivantes nous aident à mieux comprendre en quoi consistent les deux notions, comment fonctionnent-elles et sous quelles conditions juridiques

A- Définition

Le tawaruq vient du mot « wariq », argent métal ou frappé. Le tawaruq s'entend au sens de chercher à obtenir de la liquidité. C'est le cas d'une personne en besoin d'argent qui achète d'un commerçant une marchandise à terme et la vend au comptant à un tiers. Le fiqh définit le tawaruq comme étant « *L'achat d'une marchandise disponible chez son propriétaire* ***à crédit****, puis l'acheteur la vend au* ***comptant*** *à un tiers pour obtenir de l'argent (wariq*). »[204]

Pour que cette transaction soit validée, il faut :

i- que la personne en besoin de financement ne fasse recours à cette solution

[204] - Académie du Fiqh islamique relevant de la ligue du monde musulman, Arabie Saoudite.

qu'après avoir tenté toutes les autres sources de se financer autrement,

ii- que son recours au tawaruq soit décidé de son propre chef et que son intension de se servir de la marchandise comme moyen de se financer ne soit pas révéler à son coéchangiste.

iii- que la vente au comptant de l'article qu'il aura acheté à crédit se fasse sur le marché sans que le créancier en prenne connaissance,

iv- que le prix au comptant soit le prix du marché ; il peut être égale, supérieur ou inférieur au montant de la dette issue du prix à crédit.

Sous ces conditions, le tawaruq est autorisé par la majorité des écoles du fiqh[205]. La minorité qui le juge illicite le rapproche la vente al-'ina prohibée du fait qu'elle sert de voile à la pratique du riba. Cette vente se présente sous des versions différentes :

i- Version 1 : Un vendeur vend sa marchandise à terme, à un prix élevé, à une autre personne, puis il l'achète au comptant, à un prix bas, avant de la lui avoir livrée.

ii- Version 2 : Une personne achète à crédit, à un prix élevé, auprès d'un vendeur un article qu'il lui livre. Puis l'acheteur la lui vend au comptant à un prix bas.

iii- Version 3 : Une personne achète à crédit, à un prix élevé, un article auprès d'un vendeur ; puis il le vend au comptant, à un prix bas, à un tiers désigné par le vendeur ou agissant par connivence en sa faveur.

Ces ventes n'ont rien à voir avec le tawaruq, elles sont interdites parce que les transactions tiennent place de voile au riba qui est la différence entre la dette (prix de vente à terme nécessairement élevé) et la contrepartie (prix au comptant nécessairement bas). Exemple : Vendre un produit à terme à 20.000 et l'acheter au comptant à 18.000. La différence de 2.000 entre les deux prix n'est rien d'autre que le riba.

De tawaruq typiquement à caractère individuel tel qu'il est défini dans les livres du fiqh est né le tawaruq bancaire ou le tawaruq organisé. Une transformation qui en a fait un produit bancaire commercialisé surtout dans certains pays du CCG. Son adaptation s'apparente davantage à la vente al-'ina' et à ce titre il a été jugé illicite par les conseils charia des académies du fiqh islamiques.[206]

[205] - Ibn Taymiya et Ibn Al-Qaïm associent à cette vente soit le statut d'interdiction soit le statut de vente détestée.

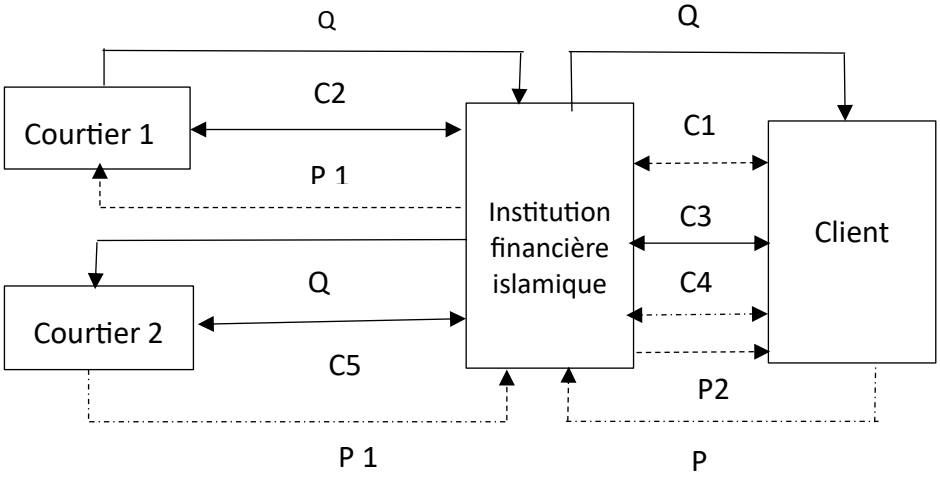
[206] - Académie internationale du Fiqh islamique, Décision n° 179 (5/19) relative au tawaruq : Son Essence et ses Différents Types (Celui connu dans le domaine jurisprudentiel et celui utilisé de manière structurée par les banques) Avril 2019. URL : https://iifa-aifi.org/ar/2302.html

Conseil d'Al-ifa' de la Jordanie, Décision 307 (15/2021) relative à la prohibition de tawaruq bancaire et adopté le 30.12.2021. Décision dans laquelle, le Conseil approuve la décision 179(5/19) de l'AIFI et confirme sa propre décision 3/2012. URL : https://www.aliftaa.jo/decision/1692/

B- Adaptation technique

Le tawaruq bancaire est conçu comme un instrument de financement des opérations d'achat et de vente. Un des modèles[207] de cette technique peut être illustré comme suit :

Figure 17 : Modèle de tawaruq bancaire



L'institution financière conçoit le tawaruq bancaire dans le cadre d'un programme de financement rapide organisé autour de deux types de relation : des relations institutionnelles et des relations contractuelles.

Les relations institutionnelles prennent la forme de deux protocoles d'entente :

i- D'une part, l'IFI conclut un premier protocole avec un courtier opérant sur un des marché boursiers (courttier1 dans le schéma) à qui, elle donne les ordres d'acheter des marchandises pour son propre compte ou pour le compte de ses clients

ii- De l'autre part, elle conclut un autre protocole avec un deuxième courtier (Courtier2 dans le schéma) à qui elle donne les ordres de vendre pour son compte ou pour le compte de ses client les marchandises qu'elle a achetées auparavant.

Les relations contractuelles sont ceux par lesquelles s'organise le tawaruq entre les quatre acteurs représentés dans le schéma ci-dessus : l'IFI, le vendeur, l'acheteur et le client.

1. Le client en besoin de liquidité sollicite l'IFI initie l'opération tawaruq. La validation de cette sollicitation par le service concerné a lieu après étude des pièces à conviction de la solvabilité de cette personne. En cas d'avis favorable, les deux parties décident d'un

[207] - Il n'y a pas une seule pratique de tawruq, il y'en a plusieurs. Monzir Kahf & Imad Barakat exposent dans leur papier de recherche pas moins de neuf variantes toutes mises en pratique par différentes banques islamiques. Monzir Kahf & Imad Barakat « Le tawaruq bancaire dans la pratique contemporaine », Département d'économie et des banques islamiques, Université Al-Yarmouk, Irbid, Jordanie, in Colloque des institutions financières islamiques : bilan actuel et perspectives d'avenir, organisé par l'Université des EAU à al-'ine- EAU, 8 - 10 Mai 2005, URL :

commun accord sur lequel des deux types de vente à choisir : La vente Murabaha ou la vente Musawama. Sur cette la base du prix sur lequel il se sont fixés, ils concluent le contrat C1 attestant de la promesse ferme du client d'acheter cette marchandise et de la promesse non ferme de l'IFI de la lui vendre. Il est même des cas où l'acheteur est tenu d'ouvrir un compte et y verser une somme de marge de sérieux.

2. Pour honorer sa promesse, l'IFI entreprend la procédure de se procurer, sur un marché boursier international ladite marchandise souvent disponible sous la forme de mine comme le zinc, le cuivre le bronze, etc.[208]

3. Elle mobilise par fax le protocole d'entente avec le courtier1 et conclut le contrat de vente C2 portant sur la marchandise à lui livrer contre le prix du marché au comptant. Par le jeu d'écriture, le vendeur encaisse le prix P1 et l'acheteur acquière la marchandise Q.

4. Après quoi, l'IFI signe, avec le client, le contrat de vente C3 portant sur Q. Cette vente, par définition, se fait à terme. La transaction se réalise alors par la constatation par écrit de l'acquisition de la marchandise Q par le client et débiter son compte par la somme du prix P fixé dans le contrat de promesse. Les composantes de ce prix sont le coût de revient, la marge bénéficiaire les commissions et frais administratives en faveur des partenaires. Il est des cas aussi où le client se voit obligé de verser une première tranche de cette somme pour s'assurer du sérieux de sa volonté d'achat.[209]

5. Le client prétendument devenu propriétaire de Q est libre d'en disposer. Puisque ce qui l'intéresse c'est l'argent et non la marchandise, il va choisir la voie la plus courte pour liquider sa prétendue propriété. Cette voie consiste en la signature du contrat C4, le contrat wakala aux termes duquel, le client mandate l'IFI pour s'occuper de la vente de Q.

6. Les conditions de cette vente sont déjà prévues par le protocole liant l'IFI et le courtier2. Par échange de fax, tous deux concluent le contrat de vente C5 aux termes duquel le vendeur remet Q à l'acheteur et l'acheteur règle le prix P1 au comptant au vendeur. L'application de ce prix est fixée par convention et en plus il est soumis au prélèvement de la commission du courtier 2. Il se peut aussi que l'IFI en tant que wakil vend Q pour son propre compte puis elle la vend au courtier 2.[210]

[208] - Yasir Mohamed Al-Hurani & Han' Mohamed Hilal Al-Haniti, "Statut du tawaruq organisé et ses conséquences économiques », Etude Sciences de charia, Volume 44, Annexe 1, 2017. Université de la Jordanie Url : https://archives.ju.edu.jo/index.php/law/article/download/10659/7524/30541

[209] - Yasir Mohamed Al-Hurani & Han' Mohamed Hilal Al-Haniti, "Statut du tawaruq organisé et ses conséquences économiques », Op. Cit.

[210] - Ibid.

7. En sa qualité d'agent l'IFI crédite le compte du mondant de P2. Le prix P2 est égal à P1 moins la commission du courtier2. Le client reçoit finalement cette somme deux jours après la signature des contrats C3 et C4. Il est même des cas où toutes ces opérations se réalise en quelques minutes.[211]

C- Adaptation juridique

Comme cela a été déjà souligné, le tawaruq organisé s'inscrit en défaut aux conditions du tawaruq autorisé. Et pour cette raison il est jugé illicite par les organismes islamiques de normalisation (AIFI, AFILMM) et par des savants de la charia de renommé mondiale.[212] En revanche, La commission de la fatwa relevant de l'AAOIFI et certaines commissions de contrôle et de fatwa travaillant pour le compte de certaines banques islamiques[213] émettent des fatwas autorisant la pratique de tawaruq.

1. La justification des tenants à la prohibition du tawaruq organisé tient au fait[214] :

i- que le montage de tawaruq bancaire bafoue toutes règles gouvernant le tawaruq individuel,

ii- que certains des mécanismes de son fonctionnement sont plutôt ceux qui gouvernent la vente al-'ina,

iii- que ses autres mécanismes sont ceux de « deux ventes en une » formellement prohibées par la charia, et

iv- que par certaines mesures il tombe sous des formules comme « la vente associée à une condition » ou « la vente de ce dont on est pas garant » toutes deux formellement interdites par la charia.

2. Le tawaruq licite exige que la détention de la marchandise par le vendeur soit réelle. Ce qui doit se concrétiser soit par l'accueil de la marchandise, soit par la réception de titre de transfert de propriété comme les documents de fret. Dans notre cas, l'IFI considère que la propriété est acquise dès lors que son correspondant lui communique le numéro de stockage de la marchandise en son nom. Or, le numéro de stockage à lui seul n'est pas une preuve

[211] - Monzir Kahf & Imad Barakat, « Le tawaruq bancaire dans la pratique contemporaine », Département d'économie et des banques islamiques, Université Al-Yarmouk, Irbid, Jordanie, in Colloque des institutions financières islamiques : bilan actuel et perspectives d'avenir, organisé par l'Université des EAU à al-'ine- EAU, 8 - 10 Mai 2005, URL :

[212] - El-Mokhtar As-Sulami, Sami As-Suilam, As-Siddik Adharir, Rafiq Al-Misri et autres. Ibid.

[213] - Entre autres, la commission de contrôle charia de la banque Ar-Rajhi, la commission de contrôle charia de la Banque Al-Bilad toutes deux des banques Saoudiennes. Ibid.

[214] - Dans leur papier de recherche Yasir & Hana' ont développé leur démonstration sur le caractère illicite des différentes pratiques de tawaruq bancaire en énumérant pas moins de neuf infractions au regard des règles de la charia. Cf. : Yasir Mohamed Al-Hurani & Han' Mohamed Hilal Al-Haniti, "Statut du tawaruq organisé et ses conséquences économiques », Op. Cit.

de transfert de propriété. Même l'idée de ce transfert n'est pas présente dans l'intention des co-contractants, puisque le but déclaré se limite au transfert des montants monétaires. Donc la vente par l'IFI de Q au client n'est là que pour servir de voile à la vente de ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire une vente interdite par la charia.

3. Dans le tawaruq licite, l'acheteur, une fois avoir obtenu sa marchandise, doit la vendre au prix du marché à un client sans relation avec le vendeur initial. Il ne doit en aucun cas la vendre à un prix inférieur au prix d'achat à celui qui l'a lui vendue, ni à son collaborateur. La vente est aussi interdite lorsque la coutume ou le règlement cautionnent le retour de la marchandise au vendeur initial. Dans notre cas, le premier acheteur (ici le client) ne vend pas sa marchandise à un tiers inconnu, mais bien au contraire, le deuxième acheteur (ici le courtier 2) est désigné par le vendeur (ici l'IFI) et de surcroit il lui est lié par une convention qui l'autorise à prélever une commission sur le prix de vente. Autant de mesures qui font du tawruq bancaire une pratique évidente de la vente al-'ina prohibée par la charia.

4. Dans le tawaruq licite, l'acheteur est autorisé à désigner librement un wakil à qui, il confie la vente de sa marchandise et de préférence ce wakil ne doit pas être la personne qui lui a vendu cette marchandise.[215] En plus, il n'est autorisé à le faire que lorsqu'il aura effectivement obtenu la possession de la marchandise. Dans la tawauq organisé le client ne possède pas la marchandise, donc il compte vendre ce qu'il n'a pas. Il tenu de désigner le vendeur comme wakil. Ce qui confère à cette vente le statut de vente associée à une condition qui est une vente interdite par la charia. Finalement on s'achemine sous la couverture de ces actes à échanger une somme d'argent au comptant contre une autre plus grande à rembourser ultérieurement. Cette gymnastique des écritures comptables ne sert par conséquent qu'à camoufler la vérité du riba.

5. L'acheteur dans le cas de tawaruq individuel initie sa procédure d'achat et de vente avec l'intention de se procurer de l'argent sous la pression du besoin. Dans le tawaruq organisé, cette pression ne doit pas avoir lieu, puisque toute IFI qui se respecte est censée mettre sur le marché d'autres produits financiers : vente salam, crédit gratuit, kafala. La présence de ces alternatives élimine la permission de se faire de l'argent par le tawruq y compris par le tawaruq individuel.

6- L'acheteur qui s'engage dans le tawaruq individuel le fait de façon solitaire et discrète. C'est-à-dire qu'il l'entreprend selon une démarche qui l'éloigne des subterfuges de la vente

[215] - quoi que cette option ne soit pas interdite par les jurisconsultes mais ils préfèrent que le wakil doit être une personne autre que le vendeur.

al-‘ina. Chose qui est loin d’être vérifiée dans le cas de tawaruq organisé puisque les IFI, qui le pratiquent, agissent dans un cadre de programmes d’opérations standardisées.

7. Le tawaruq individuel se réalise par l’achat puis la vente de la marchandise sans qu’il y ait de liens directes ou indirectes entre les deux opérations. Il n’y a donc aucun coût à faire supporter au client en dehors du prix de la marchandise. Dans le tawaruq organisé on surfacture ce prix par des coûts annexes (frais administratifs, commissions) ; en Arabie Saoudite, les frais facturés à charge du client, pour une opération tawaruq peuvent aller de 7.000 à 20.000 rials selon la politique de chaque institution.

Sect. II – Le mode d’investissement

Par mode d’investissement, il faut entendre les moyens de financement exigeant du financeur de supporter au même titre que ses associés les risques liés aux contributions de chacun dans un projet. Actuellement, la mudharaba (§.1) et la musharaka (§.2) sont les seuls à entrer dans la pratique contemporaine de la finance islamique. Les produits qui leur sont semblables sont laissés de côtés. Il s’agit des contrats agricoles à savoir la muzara’a (§.3), la mugharassa (§.4) et la mussaqat (§.5).

§.1 – Mudharaba

En théorie, tous les écrits convergent à faire de la mudharaba le pivot principal de la FI en ce sens qu’il est le seul à servir de nœud dans l’intermédiation financière. C’est à ce titre, qu’il figure à la fois dans l’actif et le passif des banques commerciales islamiques. Dans les lignes suivantes, il sera question de traiter sa définition, ses caractéristiques techniques et ses normes juridiques.

A- Concept al-mudharaba

Le concept d’al-mudharaba était une pratique des arabes d’avant l’avènement de l’Islam selon les deux formules d’al-mudharaba absolue et d’al-mudharaba restreinte.

a. Définition

La mudharaba est synonyme d’al-qiradh. La mudharaba vient du verbe dharaba : parcourir la terre. Ce sens est repris du verset coranique : ﴿Et d’autres parcourent la terre pour se servir des biens-faits offerts par Allah﴾.[216] Le qiradh vient du mot qaradha : couper, séparer au sens de prélever une part de son argent et le confier à quelqu’un pour le fructifier.

La mudharaba était une pratique courante des habitants d’Arabie préislamique. Le Prophète

[216] - Surate Al-Mozzamil, verset : 18.

(s) lui-même avait entrepris, en cette période, la mission de fructifier l'argent d'une riche mecquoise[217]. A l'avènement de l'Islam, elle a été reconduite et elle a été soumise aux règles fondatrices de sa légalité.

Dans les livres du fiqh, la mudharaba fait l'objet de plusieurs définitions. Par exemple :

- As-sayad Sabiq l'a défini comme étant : « *une convention entre deux parties au terme de laquelle, l'une remet à l'autre un montant d'argent pour le fructifier par le commerce à condition que le bénéfice, qui en découle, soit partagé entre eux selon des proportions convenues.* »[218]

- Al-Jaziri l'a défini comme étant « *un contrat entre deux personnes dans lequel l'une remet de l'argent en sa possession à l'autre pour le fructifier en contrepartie d'une portion indivise et connue du bénéfice comme la moitié, le tiers ou autres, sous des conditions spécifiques.* »[219]

L'AAOIFI définit la mudharaba comme étant « *une société dans le bénéfice provenant de l'apport du capital par une personne (rab el-mal) et l'apport du travail par une autre personne (mudharib).* »[220]

Ces définitions, malgré leurs divergences de syntaxe, elles aboutissent, enfin de compte, à se mettre d'accord sur la même sémantique. On peut en déduire que la mudharaba désigne *l'association de deux parties dans le partage du bénéfice prévisionnel grâce à la fructification de leurs apports : L'une, dite rab al-mal apporte le capital et l'autre, dite mudharib ou travailleur, apporte l'expertise et s'occupe de la gestion. La proportion du bénéfice revenant à chacune d'elles doit être fixée, connue et accepté des deux parties au moment de la signature du contrat.*

Cependant, les savants de la charia font la distinction entre deux types de mudharaba : mudharaba absolue et mudharaba restreinte

b. Mudharaba absolue

La mudharaba est dite absolue lorsque rab al-mal libère le travailleur de toute restriction

[217] - A 25 ans, le jeune Mohamed pratiquait la mudharaba avec le capital de Khadija bint Khuwaylid, en tant que caravanier commercial entre la Mecque et la Syrie. Cette relation d'affaire s'est soldée par leur mariage en 595 de l'ère G, soit 15 ans avant que Mohamed ne reçoive la révélation du Coran. En Islam Khadija est considérée comme la mère des Croyants et la première femme musulmane à avoir prononcé la shahâda.
[218] - As-sayad Sabiq, « Fiqh as-sunna », Op. Cit. P.: 202
[219] - Abderrahmane Al-Jariri, « Le fiqh selon les quatre doctrines », Maison des livres scientifiques, Beyrouth, 1410 H/1990 G, Volume : 3, P. : 34.
[220] - AAOIFI : N-12/2

quant aux modalités d'emploi de son capital.

La seule limite qui s'impose alors au travailleur, c'est de ne pas outrepasser la finalité du contrat comme par exemple s'endetter ou prêter.

c. Mudharaba restreinte

La mudharaba est dite restreinte lorsque le financeur impose au travailleur des clauses d'interdiction de certains emplois comme par exemple : lui interdire de faire le commerce dans une contrée précise, dans une marchandise précise, dans un temps précis, avec une telle personne. La légitimité de cette version est objet de controverse ente ulémas.

Les uns considèrent ce type de limitation comme une entrave à la liberté d'action du travailleur et pourrait, par conséquent, l'empêcher de réaliser des bénéfices. Pour cette raison l'Imam Malik et l'Iman Ach-chafi'i interdisent ce type de mudharaba.

Par contre, les autres soutiennent le caractère charia compilant de la mudharaba restreinte. En tête des défenseurs de cet avis on trouve l'Imam Abu Hanifa et l'Imam Ahmed. Pour eux, la mudharaba est légitime que sa forme soit absolue ou restreinte, au cas où des limites existent dans le contrat, le travailleur se doit de les respecter et que s'il les dépasse, il devient garant du capital.

Ils arguent en substance le hadith selon lequel, Hakim ben Hozam lorsqu'il remettait de l'argent à une personne à titre de mudharaba, il avait l'habitude de lui dire : Tu n'es pas en droit d'allouer cet argent au commerce du bétail et assimilé, de le faire transiter par la mer et tu dois éviter de le déposer dans une vallée sujette à l'inondation. Si tu transgresses une de ces consignes, tu dois me garantir mon argent.

[أن لا تجعل مالي في كبد رطبة، ولا تحمله في بحر، ولا تنزل به بطن مسيل، فإن فعلت شيئا من ذلك فقد ضمنت مالي][221]

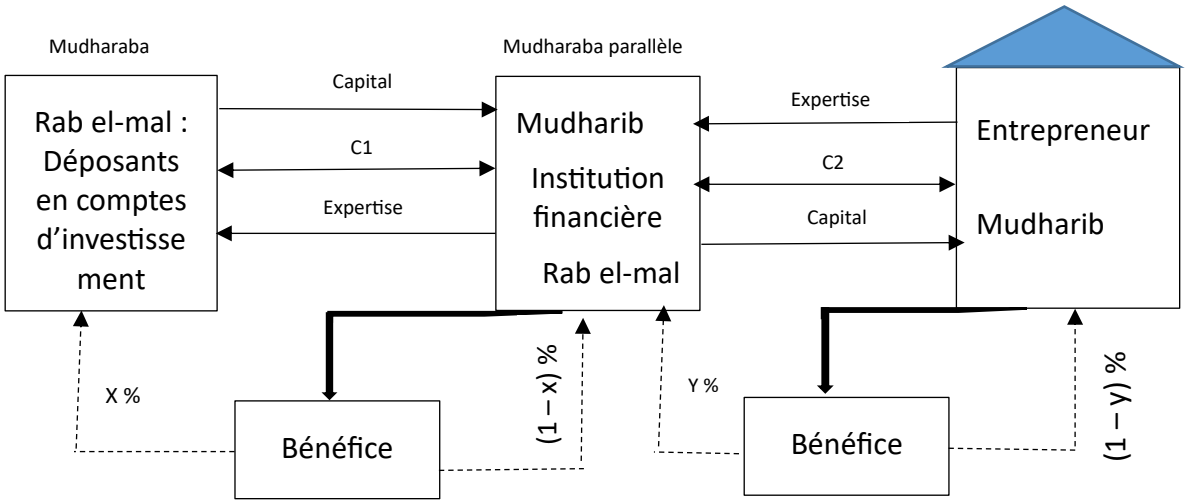
B- Adaptation technique

Techniquement, la mudharaba se présente sous la forme d'une mise en commun du capital d'une personne et du travail d'une autre personne en vue de réaliser des bénéfices à se partager entre eux selon des proportions indivises convenues d'avance. L'ingénierie financière de la finance islamique contemporaine s'est servie de la mudhraba comme mécanisme principal de l'intermédiation financière des banques commerciales islamiques. Pour ce faire, on a inventé la mugharaba parallèle. Grâce à cette invention ces banques assument à la fois le rôle de travailleur lorsqu'elles reçoivent des dépôts et le rôle de rab

[221] - hadith rapporté par Ad-Daraqotni.

al-mal lorsqu'elles financent les entrepreneurs. La configuration de cette double relation se présente comme suit :

Figure 16 : Modèle mudharaba et mudharaba parallèle



A la différence des autres produits, la mudharaba offre au système bancaire islamique de dépôt le mécanisme principal de l'intermédiation financière :

1. Pour mobiliser l'épargne publique, l'IFI met à la disposition des agents à capacité de financement des comptes d'investissement pour y déposer leur argent en contrepartie de sa rémunération sous contrainte d'être à égalité devant le risque. Le contrat C1 de ce schéma concrétise cette relation dans laquelle, les déposants avancent le capital et assument, à ce titre, le rôle de rab el-mal et l'IFI avance l'expertise nécessaire à l'allocation de ce capital dans des projets rentables et assume, à ce titre, le rôle de mudharib. Le bénéfice qui en résultera sera partagé en fonction des ratios convenus au départ du genre x % pour rab el mal et (1 – x) % pour le mudharib.

2. De l'autre côté, l'IFI veille à rentabiliser les fonds des comptes d'investissement en les mettant à la disposition des clients à la recherche de financement de leurs affaires. L'une des modalités de le faire est de conclure avec des entrepreneurs à la recherche de financement le contrat C2 dit mudharaba parallèle. Dans ce contrat, l'IFI est un apporteur de capital (rab el-mal) et le client entrepreneur est un apporteur de l'expertise (mudharib). D'un commun accord, ils y stipulent que le bénéfice réalisable sera partagé à raison de y % pour rab el-mal et (1 – y) % pour le mudharib.

3. Dans les deux cas, le mudharib possède le statut du dépositaire et à ce titre, il n'est garant ni du capital ni du bénéfice. La perte, qui survient sans qu'il en soit la cause, est imputable au capital alors que lui-même, il aura perdu son travail. Par contre, il en sera entièrement

responsable, si elle résulte de l'une de ses fautes : agression, indifférence ou usage abusif des clauses du contrat.

C- Adaptation juridique

1. En principe la mudharaba n'est pas un contrat exécutoire, chacune des parties peut le résilier unilatéralement en dehors de ces deux cas :

i- Le cas où le mudharib a déjà entamé le travail, la résiliation ne peut avoir lieu alors qu'après la liquidation consensuelle ou l'achèvement du travail.

ii- Le cas où les deux parties se sont mises d'accord sur la durée de vie du contrat, la résiliation avant la fin de cette durée ne peut avoir lieu alors qu'après consentement mutuel des deux partenaires.

2. Il est permis à rab el-mal d'obtenir du mudharib des garanties suffisantes et appropriées à condition de faire subordonner leur exécution à sa faute avérée en matière d'agression, d'indifférence ou contrevenir les clauses du contrat.

3. La mudharaba est invalide (fassida) lorsqu'on introduit dans le contrat des clauses hors normes, comme par exemple l'entente de réserver à l'une des deux parties un revenu chiffré à un montant fixe ou à un pourcentage du capital, etc. Dans ce cas, le bénéfice réalisé revient de droit à rab el-mal. Le mudharib est considéré, en revanche, comme salarié et a droit à un salaire dit salaire équivalent (أجرة المثل) indépendamment du résultat de l'affaire.

4. La fixation de la clé de répartition du bénéfice doit avoir lieu lors de la conclusion du contrat. Cependant, en tout temps, les contractants sont en droit de décider d'un commun accord sa rectification sous réserve de préciser la durée au cours de laquelle, la nouvelle clé devra s'appliquer. A défaut d'indiquer dans le contrat ladite clé, la mudharaba connaitra l'une des issues suivantes :

i- Elle se voit appliquer les mêmes proportions de répartition des bénéfices admises par la coutume de son domaine[222].

ii- Elle est nulle (fassida) en cas d'inexistence d'une telle coutume dans le domaine de son action.

5. Au cas où l'entrepreneur mélange son propre capital avec celui de la mudharaba, il assumera les deux rôles de musharik et de mudharib. A ce titre, il aura droit au bénéfice provenant de son apport en capital et à la proportion du bénéfice fixée d'avance dans le contrat de la mudharaba.

[222] - Dans de pareil cas, on fait recours à la règle : « ce qui est célèbre de coutume est comme ce qui est stipulé expressément (المعروف عرفا كالمشروط شرطا)

§.2 – Musharaka

Le produit musharaka est la deuxième ligne islamique de financement des entreprises relevant du circuit productif des biens et services. La mise en relief de sa mise en pratique peut être saisie en l'abordant sous ces trois titres : définition, aspects techniques et aspects juridiques.

A- Définition

La musharaka est le contrat au terme duquel, l'IFI finance une partie du capital d'un projet déjà en fonction ou en cours de création en complément de la partie financée par l'entrepreneur. Les deux partenaires définissent, d'un commun accord, la clé de répartition des bénéfices réalisables sous la forme de deux pourcentages ou deux fractions (un tiers, un demi, etc.). Par contre, en cas de pertes, ils sont tenus de les supporter au prorata de leurs parts dans le capital. Le financement par la musharaka peut prendre plusieurs versions dont les deux principales sont :

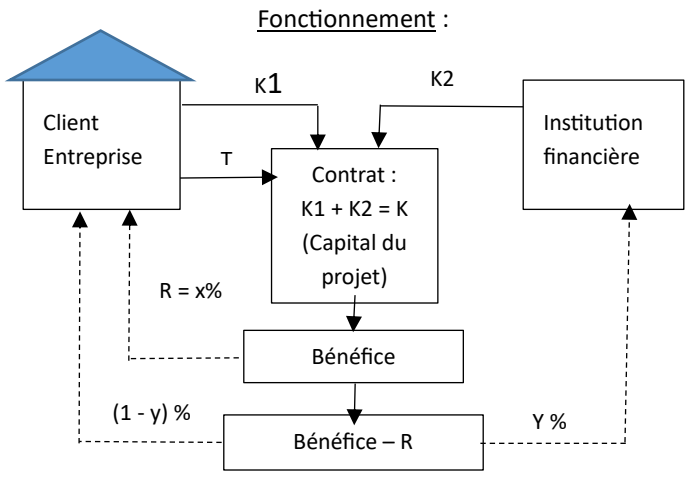
i- La musharaka fixe qui est le type d'association dans laquelle l'IFI demeure un associé permanent du client jusqu'à la fin du projet.

ii- La musharaka dégressive qui est le type d'association avec l'option pour l'IFI de vendre en bloc ou petit à petit ses parts du capital et se retirer progressivement du projet à mesure que les parts de l'associé augmentent et les siennes diminuent jusqu'à leur extinction.

B- Adaptation technique

Le financement par la musharaka implique que l'IFI répond à la demande de son client, détenteur d'une partie du capital de son projet, par l'apport de l'autre partie à titre d'associé dans le capital et dans le bénéfice. Concrètement, cela se passe comme suit :

Figure 17 : Modèle musharaka



1. L'entrepreneur dispose de K1 : une part du capital K de son projet et obtient de l'institution financière K2 à titre de financement par la musharaka. La somme des deux apports K1 et K2 fait le capital total du projet K.

2. Comme le métier principal de l'entreprise est la gestion et celui de l'IFI est le financement, celle-ci délègue le travail de gestion T à son partenaire en contrepartie d'une rémunération de x % des bénéfices distribuables.

3. Le bénéfice net de la rémunération du travail de gestion servira à rémunérer les apports en capital des associés ; En l'occurrence, il sera partagé selon les ratios prévus dans la convention : Y % pour l'IFI et (1 – Y) % pour le client.

4. Lorsque le résultat de l'exploitation est négatif, les pertes seront supportées par les associés en fonction des parts de chacun dans le capital du projet. Cette procédure est valable lorsque les pertes sont fortuites. Toutefois les pertes sont à supporter par le gestionnaire tout seul, au cas où on prouve qu'elles résultent de sa négligence, son indifférence ou son usage abusif des clauses du contrat musharaka. Auquel cas, l'IFI est en droit d'exécuter les garanties correspondantes à la réparation des dommages qu'elle aura subi. Et à défaut, elle déclencherait une autre procédure de dédommagement y compris celle de la voie judiciaire.

C- Adaptation juridique

1. L'IFI est en droit d'obtenir du client les garanties nécessaires pour se couvrir contre le risque des défauts volontaires de gestion : négligence, indifférence ou usage hors normes des clauses contractuelles.

2. Dans l'hypothèse de la musharaka dégressive, l'IFI peut prévoir son retrait du projet en se basant sur l'une des modalités suivantes :

i- Elle signe avec le partenaire un contrat de retrait séparé de celui de la musharka. Ce qui lui permettra, à tout moment, de vendre ses parts du capital soit à l'associé soit à un autre preneur.

ii- Elle prévoit avec l'accord de l'associé que le capital du projet sera divisé en parts ou actions à valeurs égales et que l'associé aura la possibilité de les acheter tranche par tranche. C'est ainsi qu'avec le temps, sa contribution au capital va en augmentant alors de celle de l'IFI va en diminuant jusqu'à ce qu'il devienne propriétaire du projet à 100%.

iii- Elle prévoit avec l'accord de l'associé que le bénéfice de chaque exercice sera divisé en trois tranches et que l'associé en recevra un tiers alors que l'IFI en recevra

les deux tiers restants : un tiers à titre de rémunération du capital et un tiers comme prix de cession d'une partie de son capital à l'associé. Avec le temps sa contribution va en diminuant pendant que celle de l'entrepreneur va en augmentant. Cette procédure prendra fin au moment où la contribution de l'IFI au capital du projet sera 0% et celle de l'associé sera 100%.

§.3 – Muzara'a

La muzara'a forme avec la mughrassa et la mussaqat les trois types de société agricole. La société muzara'a est un outil de mise en commun des facteurs permettant, dans différentes circonstances, d'élever au plus haut degré l'étendue des cultures annuelles sur les terres arables. Avant dévoiler ses aspects techniques et juridique abordons sa définition.

A- Définition

La muzara'a est un contrat d'association entre le propriétaire qui met sa terre à la disposition d'un exploitant qui s'engage à la cultiver en contrepartie d'une proportion de la récolte : le tiers, le quart, la moitié, etc.

La muzara'a peut être rapprochée du "métayage" dit encore bail ou du "colonat partiaire" qui est « le nom que l'on donne à la location d'une propriété rurale sous la condition que le métayer en partage les récoltes avec le bailleur. »[223] Néanmoins, en dépit de ce rapprochement, des différences sont à souligner :

i- La muzara'a porte exclusivement sur le travail des cultures annuelles alors que le métayage porte sur la tenue de l'exploitation agricole en entier.

ii- La muzara'a est assise sur le partage des récoltes alors que le "fermage" est un bail rural aux termes duquel, le fermier exploite pour son propre compte la propriété du bailleur en contrepartie d'un loyer déterminé d'avance en un montant fixe.

Selon les apports des parties à l'exploitation de la terre, la muzara'a peut prendre l'une des formes suivantes :

i- Le propriétaire avance la terre et l'exploitant avance le travail et le reste des facteurs.

ii- L'exploitant avance le travail et le propriétaire avance la terre et le reste des facteurs.

iii- Le propriétaire avance la terre plus les semences et l'exploitant avance le travail et le reste des facteurs.

iv- L'exploitant avance le travail plus les semences et le propriétaire avance la terre et le reste des facteurs.

[223] - https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/metayage.php

v- Les deux, en plus de leurs apports en terre ou en travail et autres facteurs, participent à égalité dans la fourniture des semences.

vi- Le propriétaire avance la terre, l'exploitant avance le travail et une tierce partie avance le reste des facteurs, auquel cas, la répartition de la récolte doit se faire à trois en fonction de la contribution de chacun.

B- Adaptation technique

La muzara'a est une société conçue dans le fiqh selon plusieurs configurations qui varient, entre elles, selon la composition des apports à faire par chacun des associés en terre, travail, outils, semences et autres inputs. Les montages qu'on a pu en déduire au service de la finance islamique d'aujourd'hui versent dans trois types de muazara'a : la muzara'a de petites parcelles, la muzara'a de grands champs et la muzara'a triangulaire.

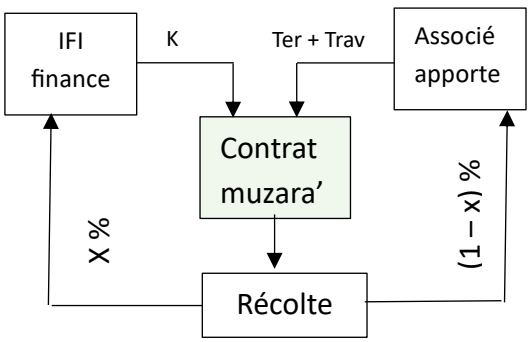
a. La petite muzara'a

Les structures agraires ont évolué dans le monde musulman à la merci des transformations historiques qu'il a subies. L'une de ses résultantes est la petite agriculture qui fit vivre, dans chaque nation, les laissés pour compte de la richesse nationale. Socialement parlant on y trouve deux types de paysans tous deux condamnés à la pauvreté : Les détenteurs de petites parcelles en besoin de financement et les sans terre. Soit les deux sources du réservoir de la main d'œuvre rurale à la recherche du travail. La finance islamique pourrait redynamiser la petite agriculture et arracher ces acculés au chômage de la misère. Elle pourrait se servir du produit muzara'a pour financer les petits propriétaires et les sans terre.

1- Le financement du paysan propriétaire

Dans ce scénario, le paysan est oisif en dépit de sa détention de deux facteurs de production : la terre et le travail. Mais il lui manque le capital pour pouvoir les mobiliser. Cette mobilisation devient possible par le contrat muzara'a selon le schéma ci-dessous.

Figure 18 : Muzara'a et petit paysan



1-Le cultivateur sollicite l'IFI de couvrir les dépenses nécessaires à la mise en valeur de son exploitation agricole dans le cadre du contrat muzara'a. Il doit joindre à sa demande les pièces justificatives de sa propriété de terres arables et de ses compétences agricoles. Il doit aussi fournir le descriptif des achats auxquels seront destinés les fonds dont il a besoin (outillage et/ou semences, fertilisants, etc.),

2- L'IFI étudie le dossier et décide de le rejeter ou de de l'approuver. S'il est approuvé, elle l'informe sur sa prédisposition à financer son projet à titre d'associé. Après quoi, il sera question de préciser les engagements des parties : montant du capital, type de culture, conditions d'exploitation, durée du contrat, clé de répartition de la récolte, etc. La détermination de cette clé dépendra de l'importance relative des apports de chacun : moitié-moitié, un tiers-deux tiers, etc.

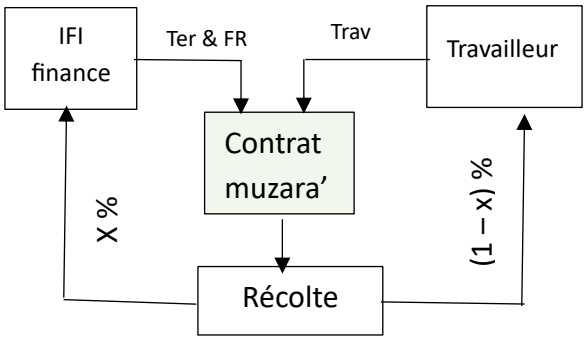
3- Après l'accord sur ces éléments, on procédera à la signature du contrat muzara'a constatant la mise en commun des apports et la fixation de la clé de répartition de la récolte : x % pour l'IFI et (1 – x) % pour le cultivateur.

2- Le financement du paysan sans terre

Le paysan sans terre est la personne experte en matière du savoir-faire agricole à la recherche de l'auto-emploi. Les détenteurs de cette expertise peuvent être des victimes d'expropriation ou de perte de leurs emplois pour une raison ou pour une autre. Ils peuvent être aussi des lauréats des instituts de formation agricole qui peuvent être tentés par l'auto-emploi alors qu'ils ne possèdent pas de terre. Ces condamnés au chômage n'ont pas de quoi vivre, si ce n'est le facteur travail cristallisant un savoir-faire agricole acquis par la pratique de l'âge passé ou par les études. Sur l'autre registre, on a d'innombrables portions des terres agricoles en friche.

Cet environnement crée de sérieuses occasions pour l'emploi des facteurs terre, capital et travail. La muzara'a est l'outil à même de les mettre en fonction simultanément selon deux scénarios : le scénario à deux ou le scénario à trois. Le scénario à trois conçoit que les partenaires de la muzara'a sont le propriétaire par son apport en terre, l'IFI par son apport en capital et le travailleur par son apport en expertise. La configuration de ce modèle est traitée dans le paragraphe suivant. Il est à consulter à cet endroit. Le scénario à deux suppose que la relation muzara'a se fait entre l'IFI par son apport en capital et en terre et le paysan sans terre par son apport en expertise. La configuration de cette association prend la forme du schéma suivant :

Figure 21 : Muzara'a et paysan sans terre



Dans cette hypothèse, la mise en forme de ce financement nécessite de passer par les étapes ci-après :

1- L'IFI à vocation agricole dans sa politique de mise en valeur agricole acquière des parcelles de terre par l'achat ou par la location. Elle les destine à être exploitée par les détenteurs de l'expertise agricole dans le cadre de la muzara'a. En même temps elle assure l'apport en capital nécessaire à ladite exploitation.

2- Le paysan sans terre demande à l'IFI la mise à sa disposition d'une exploitation agricole d'une certaine taille. Il fournit, à l'appui de sa demande, tous les documents faisant preuve de son expertise et de ses compétences : expérience, diplôme, attestations professionnelles, etc.

3- L'étude et l'approbation de ce dossier, par l'IFI, ouvre la voie à déterminer, d'un commun accord, l'étendue de la parcelle, le type de plantation, le descriptif du plan du travail (variétés des cultures, types de semence, type d'irrigation, etc.), les droits et obligations des parties, la durée du contrat, etc. Cela conduit à la délimitation de type d'exploitation, du montant du capital et de la catégorie du travail à mettre en commun.

4- Sur la base de ces ententes se déterminent droits et obligations des parties sous la forme du contrat muzara'a. Lequel engage :

i- l'IFI à mettre à la disposition du cultivateur terre et financement et a en contrepartie droit à x % de la récolte,

ii- et le pourvoyeur de l'expertise à s'occuper de la partie travail du projet et a en contrepartie droit à (1- x) % de la récolte.

b. La grande muzara'a

Le secteur agricole, fort de son potentiel en ressources naturelles, comme c'est le cas dans plusieurs pays musulmans, offre aux IFI de bonnes opportunités de mettre leurs moyens au

service de leur mission : servir activement le développement économique et social local. Il les interpelle à s'y engager par d'importants financements à long terme. Dans la perspective de financement des cultures annuelles dans les grands champs, on peut se servir de trois procédés :

i- Le procédé classique.

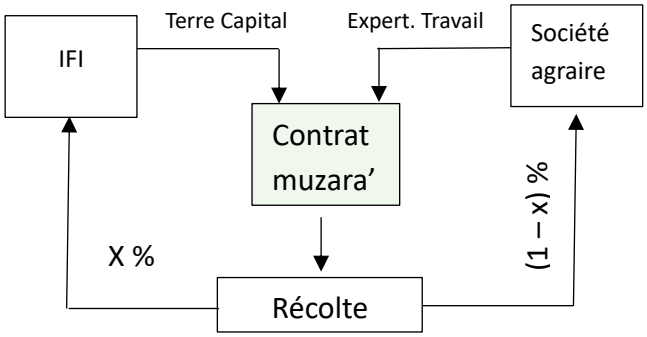
ii- Le procédé renouvelé.

iii- Le procédé triangulaire.

1- Le procédé classique

Selon le procédé muzara'a classique, l'IFI fait son apport en terre et en capital tandis que l'apport de l'associé, en la personne d'une société agraire, fait son apport en expertise et en travail. Dans ce cas la procédure d'association entre les deux parties peut s'arranger à la manière du modèle suivant :

Figure 20 : Modèle Muzara'a classique



1- La société agraire propose à une IFI de se joindre à elle pour créer une société muzara'a relevant de son métier. Elle lui soumet les pièces à conviction de son expertise en la matière : techniques, variétés, procédés, processus, etc. Aussi, elle doit lui présenter le montage de son projet de grande exploitation agricole et lui démontrer, preuves l'appui, les arguments de son succès : études de faisabilité, études de marché, plan B en cas d'imprévus, etc.

2- Si, après analyse, ce projet est approuvé par l'IFI, les deux parties débâtent de son descriptif en vue d'en délimiter la taille (étendue du champ à cultiver, volume de financement à engager, type d'équipement à utiliser, qualités du personnel à employer, etc.), la nature des cultures (céréales, légumineuses, légumes, etc.), les modes de mise en valeur (type d'irrigation, type de mécanisation, type de fertilisant, etc.), la durée du contrat, les droits et obligations des contractants, etc.

3- L'entente sur ces éléments ouvre la voie à la signature du contrat muzara'a où il faut mentionner droits et obligations des parties et préciser notamment :

i- que l'IFI est en droit de percevoir x % de la récolte, en contrepartie de son apport (terre et capital),

ii- et que la société agraire est en droit de percevoir (1 – x) % de la récolte en contrepartie de son apport (expertise et travail).

2- Le procédé classique renouvelé

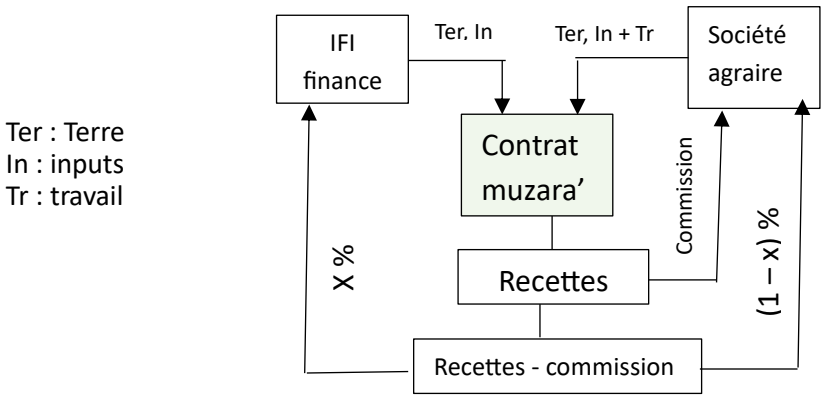
Le procédé renouvelé repose sur deux hypothèses :

i- l'IFI et la société agraire participent toutes deux au financement de l'acquisition ou de location des champs et des fournitures en inputs.

ii- L'IFI mandate la société agraire pour s'occuper de la partie gestion du projet dans le cadre du contrat wakala.

Le montage de cette association peut prendre la forme de la configuration suivante ;

Figure 21 : Modèle muzara'a renouvelé

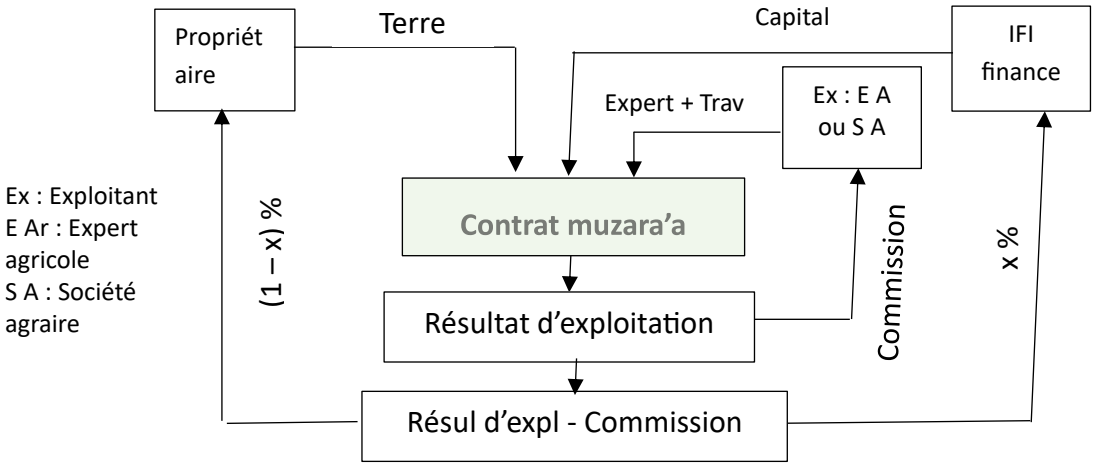


L'obtention de ce financement auprès de l'IFI doit passer par les mêmes filtres que ceux du modèle classique. Les procédures et étape de formation du contrat sont les mêmes, sauf que dans ce cas, les partenaires font, tous deux, des apports en terre et en capital et l'apport en expertise et travail reste du ressort de la société agraire. Donc, les discutions des termes du contrat muzara'a doivent fixer aussi la contribution de chacun à la formation du capital, la rétribution du travail sous forme d'une commission ferme et la clé de répartition des bénéfices réalisables. On s'accorde, alors, à prélever du résultat net d'exploitation le montant de la commission convenu au profit de la société agraire contre son apport en expertise de gestion et du travail et à se partager le résultat net d'exploitation à raison de x % pour l'IFI et (1 – x) % pour la société agraire.

3- Le procédé triangulaire

Le muzara'a triangulaire s'organise entre trois parties : un propriétaire foncier, un expert agricole (E A) ou une Société Agraire (S A) et une IFI. Techniquement la trame des relations devant s'établir entre eux peut se comprendre de la manière suivante :

Figure 22 : Modèle muzara'a triangulaire



Dans cette configuration, on suppose que les détenteurs des champs cultivables ne sont pas en mesure de les mettre en valeur directement. Ces propriétaires peuvent être l'Etat, les administrateurs des terres waqf ou les citoyens. Leur prédisposition à en tirer profit les guide vers l'adoption du système de mise en valeur indirecte. Un des moyens qui leur permet de s'y engager est le contrat muzara'a triangulaire.

Selon ce concept, les apports des associés doivent provenir des trois partenaires : la terre du propriétaire, l'expertise de gestion et du travail de l'expert (personne physique ou personne morale) et le capital de l'institution financière. La mise en perspective de ce contrat peut se concevoir selon plusieurs scénarios dont le cas de figure suivant :

1- Admet-on que l'Etat adopte une stratégie de sécurité alimentaire. Pour ce, il construit un programme de mise en valeur des terres en friche (terres domaniales, terre waqf, grandes propriétés du secteur privé). Les maitres de ces terres seront alors conviés à les classifier par unité d'exploitation et par nature de cultures appropriées. Ils font appel aux experts agricoles (personnes physiques ou morales) et aux IFI pour prendre part à un de ces projets dans le cadre du contrat muzara'a triangulaire.

2- Le premier répondant, expert agricole ou IFI, exprime sa prédisposition à faire partie de ce programme. Il prend connaissance du cahier des charges à respecter et choisit la/les unités d'exploitation à mettre en valeur. S'il n'est pas en mesure d'assumer la tenue de

l'unité choisie, il doit trouver le troisième partenaire à même de fournir l'apport complémentaire.

3- Les trois partenaires procèdent à la fixation des règles devant gouverner l'étendue et la qualité du rôle de chacun, le volume des apports respectifs à mettre à contribution, les variétés des espèces à cultiver, les techniques de production, etc.

4- Le descriptif du projet doit être à même d'éclaircir droits et obligations des parties et déterminer en l'occurrence les parts proportionnelles du résultat d'exploitation net revenant aux deux associés soit x % pour l'IFI et (1 - x) % pour le propriétaire foncier. L'expert quant à lui a droit à une commission convenue d'avance soit sous forme d'un montant ferme à déduire du résultat d'exploitation brut, soit sous forme d'un pourcentage de la valeur du projet.

C- Adaptation juridique

Au-delà de la divergence entre jurisconsultes à propos du statut juridique de la muzara'a, la légitimité de sa mise en pratique requière le respect rigoureux d'un certain nombre de règles dont :

1- La terre objet de muzara'a doit être arable, vierge, de superficie connue, délimitée par des bornes précises et valables pour des cultures annuelles. Le contrat perd sa validité si le type de culture à y faire pousser n'y est pas expressément désigné et si on y prévoit le devoir pour le cultivateur d'exécuter des taches autres que les travaux de muzara'a.

2- La mise à disposition de cette terre au cultivateur a comme corollaire pour le propriétaire d'être dans l'obligation de ne pas se mêler, de quelle façon que ce soit, des questions de gestion, cette gestion devient la prérogative exclusive de la partie à qui incombe la gestion du projet.

3- La fixation de la durée de vie du contrat compte, selon certains jurisconsultes, parmi les conditions de validité de la muzara'a alors que pour d'autres cette condition n'est pas indispensable puisqu'il suffit de tenir compte du cycle de production propre à chaque espèce des cultures annuelles.

4- Le cultivateur gestionnaire n'est garant ni des facteurs de production mis à sa disposition (terre et/ou équipements) ni du résultat d'exploitation, il n'est pas tenu responsable d'éventuels dégradation de la terre, de dégât des équipements ou de mauvaise ou non récolte due à des circonstances fortuites.

5- le cultivateur gestionnaire jouit du statut de dépositaire, ce qui le libère de toute responsabilité tant qu'il veille en bon père de famille sur la tenue de l'exploitation, mais sa garantie devient de rigueur, si au moins une de ces mésaventures se génère suite à une de ses fautes : négligence, agression ou usage abusif des clauses du contrat.

6- Le/les propriétaires des facteurs sont en droit d'exiger du cultivateur gestionnaire la constitution d'une garantie dédiée à la couverture de moins-value des bien et/ou de mauvais résultants provenant éventuellement de sa faute.

7- L'expert gère le projet sous le contrat d'agence au profit des associés. Il reçoit, en contrepartie une commission ferme à fixer préalablement dans ce contrat. Les parts du produit annuel revenant aux associés doivent être exprimées en proportions indivises du résultat d'exploitation après déduction de ladite commission. Toute autre formule de partage des revenus entre les associés aura pour conséquence la nullité du contrat telle que la paille pour une partie contre les grains pour l'autre ou la fixation de la part d'une partie en poids ou en volume, etc.

8- Chacun des partenaires d'une muzara'a binaire se soldant par une récolte nulle se doit d'assumer la perte fortuite. Elle est à charge du seul travailleur si elle résulte de sa faute. De l'autre côté, la nullité d'une muzara'a implique que la récolte revient de droit au propriétaire alors que le cultivateur a droit à un « salaire équivalent ». En troisième lieu, l'arrivé d'une muzara'a à sa fin, avant le ramassage des récoltes, n'implique pas la dissolution de la société dans l'immédiat. Au contraire, le gestionnaire continue ses travaux jusqu'à la fin de la campagne agricole. En revanche, il est tenu de payer « un loyer équivalent » aux propriétaires et les coûts de production relatifs à cette période supplémentaire sont à charge des deux parties.

§.4- Musaqat

La musaqat est le deuxième contrat agricole au terme duquel un propriétaire fait faire l'entretien de sa plantation par à un travailleur en contrepartie d'une proportion de la récolte. Les normes de cette association peuvent être mises en perspective à travers sa définition, ses aspects techniques et ses aspects juridiques.

A- Définition

Littéralement, la musaqat provient du verbe saqa : irriguer, musaqat : s'associer dans l'irrigation ; cette nomination s'emploie pour désigner le fait qu'un propriétaire délègue l'entretien de sa plantation à une autre personne. Ce choix tire sa raison d'être du fait que

les travaux d'irrigation dominent, de par leur permanence, tous les autres travaux d'entretien.

La musaqat est un consentement mutuel entre un propriétaire qui s'engage à mettre **son verger de dattiers ou de vignobles** à la disposition d'un travailleur qui s'engage à l'irriguer et lui apporter les autres prestations d'entretien contre une partie des fruits. [224]

La musaqat est le fait de céder **ses arbres et/ou autres plantes** à un travailleur dans le but d'y apporter irrigation et autres soins à condition de s'entendre sur le partage des outputs selon des proportions précises.[225]

Comme il ressort de ces deux définitions, le champ d'application de la musaqat varie, selon les jurisconsultes, entre au moins quatre avis :

i- L'avis de ceux qui le limite exclusivement aux dattiers ou vignobles.
ii- L'avis de ceux qui l'élargit aux vergers des autres arbres fruitiers.
iii- L'avis de ceux qui l'élargit aux vergers des autres arbres fruitiers ou non fruitiers.
iv- L'avis de ceux qui, en plus des arbres, l'étend aux cultures annuelles comme les aubergines, les concombre, les pastèques ou autres plantes.

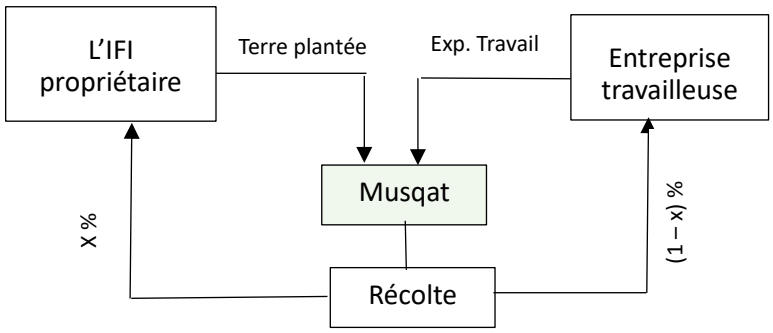
A la différence de la muzara'a, les taches de plantation des champs et verger ne sont pas à charge du travailleur de la musaqat ; sa mission se limite à l'apport des soins nécessaires à la vie des plantes à partir d'un certain âge de leur croissance.

B- Adaptation technique

La finance islamique contemporaine peut se servir du contrat musaqat comme outil financier. En théorie, on s'attend à ce que toute IFI destine ses ressources au financement des activités économiques dans l'espace de son entourage. En milieu rural, son rôle consisterait alors à contribuer au financement des activités agricoles. La musaqat est l'un des moyens qu'elle peut mobiliser soit en tant que propriétaire soit en tant que travailleur. Techniquement elle est en mesure de le faire à travers les deux rôles de propriétaire ou de travailleur à l'instar des deux modèles ci-après :

[224] - Cette définition est celle des chafi'ites qui limitent le domaine de la musaqat aux sels plantations des dattiers et des vignes, voir : wihbat az-zohayli, « le fiqh et ses arguments selon les quatre doctrines » op. Cit.
[225] - Cette définition est la plus large du champ d'application de la musaqat, elle est obtenue par addition des avis des quatre doctrines : La mussaqat, selon les hanafites, intéresse les plantes ayant besoin d'irrigation (arbres qu'il soit fruitiers ou non fruitiers, plantes des légumes et plantes fourragères) ; Les malikites exclue de cette liste les arbres non fruitiers et les arbres fruitiers qui engendrent deux récoltes successives comme les figuiers ; Les hanbalites n'en retiennent que les arbres fruitiers ; les chafi'ites ne retiennent des arbres fruitiers que les plantations de dattiers et de vignes. Ibid.

Figure 23 : Modèle musaqat : IFI Propriétaire



Les démarches techniques à entreprendre dans le cas où l'IFI assume le rôle de propriétaire sont :

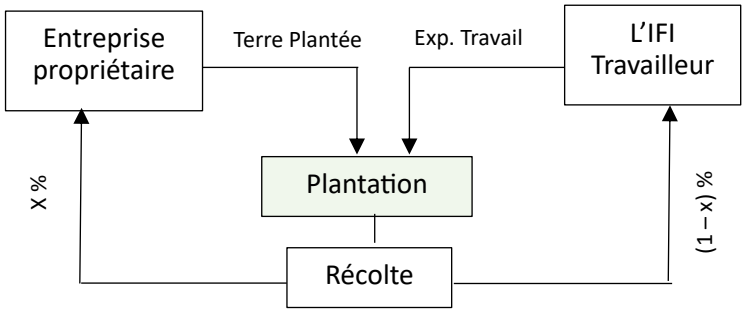
1- L'IFI s'acquière des terres sur lesquelles elle fait pousser soit des cultures saisonnières ou annuelles soit des arbres, la musaqat est le moyen qui lui permet de déléguer à autrui la prise en charge de l'entretien de ces plantes sans frais à budgétiser.

2- Elle établit le cahier des charges relatifs au suivi des plantations, arrête les critères de choix et diffuse l'appel d'offre auprès des soumissionnaires, c'est à dire auprès des experts en entretien des plantations.

3- Après le choix du prestataire, l'IFI et l'entreprise agraire finalisent et signent le contrat musaqat qui précise en détail : apports de chacun (champs des cultures annuelles en cours de végétation ou vergers plantés, d'un côté, et de l'autre côté, équipements, expertise, travaux) ; durée de vie du contrat : mode d'irrigation, engagements respectifs en droits et obligations, etc.

4- Le contrat doit mentionner, notamment, que l'IFI est en droit de percevoir x % de la récolte et que l'entreprise experte est en droit de percevoir (1 – x) % restant de la récolte.

Figure 24 : Modèle musaqat : IFI Travailleur



Dans cette hypothèse, l'IFI prend part au contrat musaqat à titre de travailleur alors que le client y prend part à titre de propriétaire. La procédure à suivre pourrait être faite des étapes suivantes :

1- Le propriétaire a fait pousser sur sa terre des cultures soit saisonnières, soit annuelles soit des arbres. Il cherche un partenaire qui se charge de leur entretien sous le régime musaqat.

2- Il propose à une IFI de faire partie de cette association et d'étudier cette offre sur la base d'un descriptif du projet lui permettant de prendre connaissance de l'ordre de grandeurs de la superficie des plantations à entretenir ainsi que de la valeur estimative du financement correspondant.

3- L'adhésion de l'IFI à ce projet sera suivi des discussions menant à la délimitation des clauses du contrat avant de le conclure. Il faut, notamment, s'entendre sur le descriptif de l'état des lieux des plantations objet du contrat (étendue, caractéristiques, espèce, type, etc.). Il faut définir les supports du travail en matière des biens d'équipements (moyens d'irrigation, machines, instruments, etc.) et en matière des inputs (fertilisants, pesticides, herbicides, etc.). Il faut arrêter en troisième lieu les droits et obligations réciproques, etc.

4- La signature du contrat établit expressément que l'entreprise s'engage à mettre à la disposition de l'IFI la plantation convenue contre laquelle, elle est en droit de percevoir x % de la récolte et l'IFI s'engage à en assurer l'entretien contre lequel elle est en droit de percevoir (1 – x) % de la récolte ;

5- L'IFI a deux voies possibles pour honorer son engagement : soit elle entreprend les travaux d'entretien sous sa responsabilité directe si elle le désire ou si cette méthode est exigée contractuellement par son associé, soit elle s'engage dans une musaqat parallèle à condition que le propriétaire de la première musaqat ne s'y oppose pas. Dans la deuxième musaqat, l'IFI agit en tant que propriétaire et il devient de son droit de trouver une entreprise des travaux d'entretien qui accepte de se souscrire aux clauses du contrat initial, sauf que la part x % du propriétaire d'origine n'est pas à modifier et que seule la part (1-x) % du travailleur initial sera partagée entre eux sur la base de deux proportions convenues.

C- Adaptation juridique

La musaqat, comme la muzara'a, peut perdre sa validité si une des normes juridiques indispensables y est absente ou si on y introduit au moins une clause non permise par la

charia. Parmi les nombreuses normes devant gouverner la relation on peut citer :

1- La plantation à entretenir doit être définie et connue des deux parties, à défaut la musaqat n'est pas valable à cause du gharar.

2- Le propriétaire se doit de renoncer à ses droits d'intervention sur la plantation et délègue sa gestion en exclusivité au travailleur et à défaut la musaqat n'est pas valable car la responsabilité du travailleur sera indéfinie.

3- La durée péremptoire de musaqat prend fin à l'apparition des signes de murissement des récoltes ou fruits. La fixation expresse de la vie du contrat musaqat doit être faite de la sorte à commencer à un stade de croissance de la plantation et de s'achever au stade d'apparition des signes de murissement des fruits ou des récoltes.

4- Il est exclu que la date du début de la musaqat ait lieu à la plantation des arbres (mugharasa), à la semence des cultures (muzara'a) ou la germination des arbres (gharar). Il est exclu aussi que la date de la fin ait lieu avant et après l'apparition des signes de maturation des récoltes (défaut de l'objet du contrat) ou que la durée soit trop longue (gharar lié aux variations du rendement des arbres passant d'un âge à un autre).

5- Les travaux habituels de la musaqat sont ceux directement mis au service des cycles végétatifs des cultures ou des arbres, le contrat perd sa validité si d'autres travaux y sont mentionnés comme par exemple construire un puit, un hangar ou une canalisation d'eau.

6- Le produit attendu appartient en exclusivité aux partenaires de la musaqat et se doit d'être partagé entre eux sur la base des proportions indivises de la totalité de la récolte obtenue. La musaqat perd sa validité au cas où un des partenaires fait figurer dans le contrat la clause de s'approprier tout seul la récolte future en entier (négation de la société) ou sa part prend la forme d'une somme de monnaie ou d'une quantité déterminée de l'output (gharar).

7- Comme dans la muzara'a, le travailleur de la musaqat jouit du statut du dépositaire, donc il ne garantit ni la dégradation des biens ni l'obtention de résultat mauvais ou nul. Et ce, dans le cas où cela s'est produit suite à des causes de force majeur. Mais il sera, en revanche tenu responsable de tout dommage ou manque à gagner découlant de sa faute (négligence, agression ou défaillance aux engagements contractuels).

8- Le propriétaire est en droit d'exiger du travailleur de lui fournir des garanties couvrant le risque d'éventuels manquements à ses engagements sous condition de produire des

preuves avérées qu'il est fautif et que les dommages subis n'auraient pu avoir lieu de façon fortuite.

9- Dans la musaqat normale qui s'achève avec l'obtention de la récolte on procède au partage du résultat entre les associés sur la base des proportions convenues. Mais si elle s'achève sans l'obtention de la récolte, les associés n'auront rien à se partager et personne n'est redevable de quoi que ce soit envers l'autre.

10- L'arrivée de la musaqat normale à son échéance finale avant maturation des fruits ou avant la période des récoltes aura pour effet que les travaux d'entretien continuent jusqu'à la saison des cueillettes, que ces travaux sont à charge des deux partenaires et que le travailleur n'a pas à payer de loyer équivalent au propriétaire car le bail ne s'applique pas aux arbres (objet de mussaqat) alors que dans la muzara'a le paiement de ce loyer est obligatoire car le bail s'applique à la terre (objet de muzara'a).

11- La muaqat invalide est sans effet si son invalidité est repérée avant le démarrage des travaux. Si la détection de l'invalidité a lieu à un stade avancé des travaux mais avant l'apparition des fruits, le travailleur ne mérite aucune rétribution. Si elle a lieu après leur apparition, la récolte devient un droit exclusif du propriétaire, le travailleur n'y a pas droit, mais il aura droit au salaire équivalent.

§.5 – Mugharasa

A la différence de la muzara'a spécialement vouée aux cultures annuelles, la mugharasa est vouée à l'implantation des arbres et requière la mise à disposition, par un propriétaire de sa terre, à un travailleur en vue de la transformer en plantation des arbres. Pour dévoiler en quoi consiste cette association, abordons sa définition, ses aspects techniques et ses aspects juridiques.

A- Définition

La mugharasa vient du verbe gharasa : planter, mugharasa : s'associer par l'apport de la terre nue d'un côté et le travail de l'autre dans l'activité de planter des arbres et se partager le résultat.

La mugharasa est une entente entre un propriétaire de la terre et un travailleur : Le propriétaire consent à céder sa terre au travailleur pour y planter des arbres ; le travailleur consent à les planter, les soigner et les entretenir au cours d'une durée convenue soit en contrepartie d'un salaire (application des règles d'ijara), soit en contrepartie d'une quantité

des fruits une fois arrivés au stade des cueillettes (application des règles de jou'ala) ou soit en contrepartie d'une proportion du résultat (application des règles de société).

La validité du régime salariale est admise à l'unanimité par les jurisconsultes ; celle du régime jou'ala est aussi admise à condition que la fourniture des plants soit à charge du propriétaire et est non admise si c'est au travailleur qu'incombe cette fourniture ; enfin, celle du régime société est objet de fortes divergences.

En dehors des chafi'ites et ja'farites qui interdisent la mugharssa d'association, Chacune des autres doctrines l'autorise à sa manière :

1. La forme autorisée par les hanbalites consiste à joindre la mugharasa à la musaqat et restreindre l'objet à se partager soit aux arbres soit aux fruits alors que le partage de la terre est exclu.

2. La forme autorisée par les hanafites est semblable à celle des hanbalites mais avec cette différence de ne pas exiger la subordination de la validité de la mughrasa par son annexion à la musaqat. Toutefois, les hanafites trouvent moyen de valider le partage de la terre par le subterfuge consistant à conclure deux contrats : le contrat de vente d'une partie de la superficie (la moitié par ex.) contre une partie du travail de plantation (la moitié par ex.) et le contrat d'emploi pour une durée (trois ans par ex.) au cours de laquelle, le planteur entretient la partie du propriétaire contre un salaire symbolique ou une partie modeste des fruits.

3. La forme autorisée par les malikites repose sur l'unité de la plantation, laquelle constitue, en tant que telle, l'objet d'association entre le propriétaire et le travailleur et à l'échéance finale, elle sera partagée entre eux en fonction des proportions convenues au départ. Selon cette logique, la mughrasa perd sa validité si le partage porte sur la terre sans les arbres ou sur les arbres sans la terre.

En résumé, le statut de la mugharasa associative est l'interdiction pour les uns et est la permission pour les autres. Cependant, les tenants de la permission ne sont pas unanimes à propos de la chose à partager entre les associés : Les arbres uniquement, les fruits uniquement ou la terre et les arbres en même temps.

B- Adaptation technique

En principe, le fondement de l'économie réelle sur lequel repose la FI dicte à chaque IFI, qui s'en réclame, le devoir de privilégier le financement des circuits de production plutôt que ceux de la circulation.

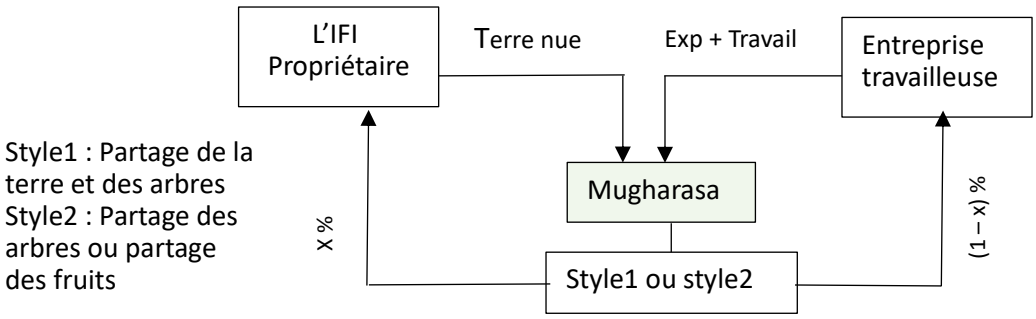
Le déficit alimentaire des pays musulmans d'aujourd'hui est de nature à placer la production agricole parmi les secteurs prioritaires éligibles à en bénéficier, et partant à contribuer de la sorte à la consolidation de la sécurité alimentaire. Les produits financiers à mobiliser dans ce sens sont les différentes formes des contrats agricoles exposés dans les paragraphes précédents.

La mugharasa, objet de ce paragraphe, est le produit typiquement orienté vers le développement de l'arboriculture fruitière. L'IFI peut en faire usage à titre de propriétaire ou à titre de travailleur.

a. Modèle mugharasa 1

Le modèle mugharasa 1 dans lequel l'IFI occupe le rôle de propriétaire peut prendre l'allure de la configuration suivante :

Figures 25 : Modèle mugharasa : IFI Propriétaire



Le montage technique de la mugharasa, au cas où l'IFI s'y engage en tant que propriétaire, pourrait se préciser par l'exécution des mesures suivantes :

1- L'IFI s'acquière un terrain nu, arable ou inculte ; dans ce cas, il faut le soumettre à des aménagements qui le rendent apte à faire l'objet de plantation.

2- Elle discerne les éléments du futur verger : texture du sol (sable, argile, calcaire, etc.), relief (plaine, plateau, colline, etc.), espèces d'arbres fruitiers (arbres à pépins, arbres à noyau, etc.), facteurs de végétation (composition du sol, humus, air, eau, etc.), évaluation de l'aptitude du sol à recevoir l'espèce d'arbre la plus performante en termes de productivité ou de rentabilité, etc.

3- Elle procède, sur la base de ces données, au montage du projet dans lequel sera mis au point le descriptif des caractéristiques servant de support à la rédaction du cahier des charges de la mugharasa comme celles relevant des aspects : dimensions (périmètre, plantes, espacements, etc.), mode de mise en valeur (mécanisation, énergie, irrigation, etc.),

intrants (amendements, produits phytosanitaires, fertilisants, etc.), et ainsi de suite.

4- Elle établit le cahier des charges relatifs au projet mugharasa, arrête les critères de choix et diffuse l'appel d'offre auprès des soumissionnaires, c'est à dire auprès des entreprises ayant pour métier l'arboriculture fruitière.

5- Le prestataire retenu et l'IFI finalisent et signent le contrat mugharassa qui précise en détail : apports de chacun (terre arable nue et plants d'un côté, équipements, expertise, travaux, etc. de l'autre côté), durée de vie du contrat, mode de mise en valeur, engagements respectifs en termes de droits et obligations, précision du style mugharassa adopté, style1 : association dans la terre et les arbres ou style 2 : association dans les arbres uniquement ou les fruits uniquement, etc.

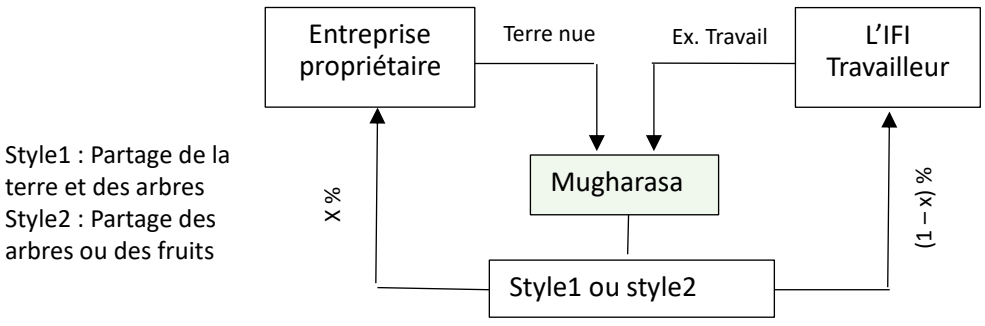
6- Le contrat doit mentionner, dans le style1, que l'IFI est en droit de percevoir x % de la terre et des arbres et que l'entreprise experte est en droit de percevoir (1 – x) % restant de la terre et des arbres.

7- Le contrat doit mentionner, dans le style2, que l'IFI est en droit de percevoir x % des arbres ou des fruits et que l'entreprise experte est en droit de percevoir (1 – x) % restant des arbres ou des fruits.

b. Modèle mugharasa 2

Le modèle mugharasa 1 dans lequel l'IFI occupe le rôle de travailleur peut prendre l'allure de la configuration suivante :

Figures 26 : Modèle mugharasa : IFI Travailleur



Cette version de la mugharasa suppose que l'IFI s'y engage en tant que travailleur. Sous ce régime, tout propriétaire foncier désireux de transformer son terrain en verger est en mesure de le faire en faisant appel à une IFI. La mise en perspective de ce choix peut se concevoir comme suit :

1- Le propriétaire adresse, à une IFI, une demande de partenariat mugharasa munie de toutes les pièces servant de support à l'évaluation du projet : titres fonciers, descriptif du périmètre, texture du sol, espèce d'arbres fruitiers, mode d'exploitation, faisabilité, etc.

2- Il reçoit l'avis résultant de l'étude du dossier par l'IFI et prend note de la décision soit du rejet, soit de l'acceptation de la demande.

3- En cas d'acceptation, il faut procéder à la discussion des termes du contrat mugharasa qui doivent préciser : apports foncier, apports d'expertise, espèces et variétés des plants, techniques d'exploitation, type d'irrigation, clé de répartition du résultat sous la forme de pourcentages, type de partenariat : style1 ou style2.

4- Le contrat doit mentionner, dans le style1, que le propriétaire foncier est en droit de percevoir x % de la terre et des arbres et que l'IFI est en droit de percevoir (1 – x) % restant de la terre et des arbres.

5- Le contrat doit mentionner, dans le style2, que le propriétaire foncier est en droit de percevoir x % des arbres ou des fruits et que l'IFI est en droit de percevoir (1 – x) % restant des arbres ou des fruits.

6. Dans ce cas, la mugharasa assimilée à la musaqat ouvre la voie à une autre forme de partenariat. L'IFI peut se faire remplacer dans l'exécution de ce contrat en faisant appel à une tierce partie en optant pour un des deux procédés suivants :

Procédé 1 : Conclure une mugharasa parallèle avec un prestataire de métier à condition de reconduire dans le nouveau contrat les mêmes engagements du contrat initial, sauf qu'il faut que :

i- l'objet de la nouvelle association se limite à la seule partie de l'IFI.
ii- la part du propriétaire ne soit pas atteinte,
iii- le style de partage retenu dans la mugharasa soit désigné,
iv- le partage du résultat slon les proportions convenues porte (1 – x) % revenant à l'IFI uniquement.

Procédé 2 : Faire appel à l'épargne publique par la voie de souscription aux bons d'investissement dit sanadat al-mugharasa. Il faut alors estimer la valeur des travaux et fournitures couvrant les deux périodes de plantation et d'entretien, créer une société d'arboriculture fruitière avec un capital égal à cette valeur, émettre ce capital sous la forme de sanadat al-mugharasa, les soumettre pour souscription auprès du public. Les souscripteurs deviennent propriétaires de ce capital et la société gère le projet en tant que

mandataire qui les représente dans la négociation et la signature du contrat mugharasa avec le propriétaire foncier.

Le contrat doit mentionner, notamment, que les droits du propriétaire foncier reste les mêmes et que le contrat d'agence porte uniquement sur les (1 – x) % de l'IFI. La rémunération du wakil doit être convenue en un pourcentage fixe du capital. Les bénéfices nets sont répartir entre les détenteurs de sanadat al-mugharasa.

C- Adaptation juridique

Comme la mugharasa s'exerce selon deux styles (style dual : partage de la terre et des arbres et style unitaire : partage des arbres ou des fruits), il est normal que certaines normes de validité s'appliquent indifféremment à l'un et l'autre alors que d'autres diffèrent de l'un à l'autre. Les normes communes aux deux styles sont :

1- L'application du régime mugharasa se limite uniquement à la plantation des arbres fruitiers à existence durable et son application n'est pas autorisée aussi bien pour les arbres non fruitiers que pour les plantes annuelles comme les céréales.

2- La terre qu'on soumet à la mugharssa doit être nue, la mugharsa sur une terre déjà peuplée par des arbres n'est pas permise. Ce détail est essentiel pour la distinction entre la mugharasa et la musaqat .

3- Les espèces d'arbres à planter doivent être du genre à atteindre, en même temps, l'âge de donner les fruits ou du moins l'atteindre à des dates proches les unes des autres, une grande divergence entre ces dates n'est pas autorisée.

4- les tâches qui sont à charge du travailleur sont celles qui versent directement dans la plantation et l'entretien des arbres, il n'est pas autorisé de lui imposer par le contrat l'obligation d'entreprendre d'autres tâches, comme par exemple, l'obligation de construire un mur de clôture, un puit d'eau ou une canalisation.

Les normes divergentes entre les deux styles sont :

1- Pour le style dual, la durée du contrat ne doit pas être étalée sur un grand nombre d'années, la fixation de l'échéance finale à une date dépassant la première récolte des fruits n'est pas autorisée et est autorisée à la date où les premiers fruits deviennent consommables et avant cette date. Pour le style unitaire la date de l'échéance finale doit coïncider avec la première récolte des fruits.

2- Pour le style dual, le travailleur doit avoir droit à une proportion de la terre et des arbres, autrement dit il n'est pas autorisé de limiter ce droit à une proportion de la terre sans les

arbres ou à une proportion des arbres sans la terre. Pour le style unitaire, le droit du travailleur se limite à une proportion des arbres ou à une proportion des fruits, le fait de lui reconnaitre le droit à une proportion de la terre annule la validité de la mugharasa.

3- Pour le style dual, la terre affectée à la plantation ne doit pas relever du secteur waqf[226] étant donné que la mugharassa s'apparente aux ventes alors que la vente des terres waqf n'est pas autorisée Pour le style unitaire en revanche la soumission des terres waqf au régime mugharassa est permise[227].

4- Dans le style dual la mugharasa et la musaqat sont indépendantes l'une de l'autre alors que les partisans du style unitaire fassent dépendre la légitimité de la mugharasa de son annexion à la musaqat.

5- Dans le style unitaire, la durée de vie de musaqat peut être liée à un cycle de production des fruits et prend fin à la date de leur consommabilité. Par contre, dans le style dual, la durée de vie de mugharasa peut s'étendre sur des années et prendre fin à la date de consommabilité des premiers fruits. Comme on peut fixer cette date, indépendamment de cette échéance, soit à l'atteinte d'un certain nombre d'années convenues ou d'une certaine hauteur convenue des arbres.

§.6 – Focus sur l'actualité du financement islamique des métiers agricoles

En générale, les IFI ne manifestent pas un quelconque intérêt au financement des activités agricoles. Dans certains pays (Maroc, Algérie…), leur contribution est quasi absente (A. Qandouz et autres : 2022)[228]. Ailleurs, cette contribution se fait sur la base des contrats autres que les contrats agricoles. Partout, ceux-ci sont absents des agendas des réseaux de financement islamique dédié à l'agriculture.

Ce constat est le même partout, y compris dans des pays ayant islamisé leur système bancaire vers la fin des années 1980. L'expérience du Soudan (A El Aifa et I. El moumni : 2021) est édifiante à cet égard dans la mesure où jusqu'à 2018, les contrats muzaraa, musaqat et mugharasa n'y figurent pas. Le financement du secteur agricole y était basé

[226] - Les malikites sont les seuls à soutenir cet avis adopté par les législations des pays adeptes de cette doctrine à l'instar de la législation marocaine qui stipule : « Il n'est pas permis de soumettre la terre waqf au contrat mugharassa », article 102, code des awqaf, URL : http://adala.justice.gov.ma/production/html/Ar/165236.htm

[227] - Les hanafites et les hanbalites autorisent l'exploitation des terres waqf sous régime mugharassa à condition de limiter la contrepartie du travailleur à une proportion soit des fruits, soit des arbres, soit des deux, et en aucun cas il n'aura doit à une proportion de la terre, cf. : Mohamed rafi' Youness, « La mughrassa dans la terre waqf », Rafidain Of Law Journal, Vol. (15), No. (52), Year (17), URL : https://alaw.mosuljournals.com/article_160701_e8aafad12254236ee05b561b06e673d4.pdf

[228] - عبد الكريم قندوز، الوليد طلحة، عبد الله سراج، أحمد الشاذلي، "دور التمويل الإسلامي في تعزيز نمو القطاع الزراعي في الدول العربية، صندوق النقد العربي 2022، الموقع: https://www.amf.org.ae/ar

exclusivement sur les autres contrats : Entre 2007 et 2018[229] en termes moyens, la Murabaha y contribuait à hauteur de 52,04 %, la Musharaka à hauteur de 9,75 %, la Mudharaba à hauteur de 6,11 %, le Salam à hauteur de 1,92 %, la Muqawala à hauteur de 7,65, l'Ijara à hauteur de 0,49 et autres à hauteur 22,03.

Cette tendance à privilégier la Murabaha comparativement aux autres outils financiers islamiques s'avère une constante du modèle business des IFI y compris dans sa partie destinée au financement des activités agricoles : Les proportions des fonds allouées à ce domaine, via cet outil, sont de 72,32 % pour la Banque Islamique Internationale, de 98,29 % pour la Banque Islamique Syrienne Internationale, de 34,71 % pour la Banque As-Salam Soudanaise et de 75,61 % pour la Banque Islamique Ar-riyyane Qatarienne.[230]

Au Maroc, la loi n° 62-19, publiée au bulletin officiel le 22 juillet 2021, autorise les banques et fenêtres participatives à se servir de la Murabaha comme moyen de financement des acquisitions des terrains agricoles ou à vocation agricole[231]. En Algérie, les fenêtres islamiques relevant de la banque de développement agricole et de développement rural démultiplient les types de contrat Murabaha par catégorie de ligne de financement mises à la disposition de leur clientèle.[232] Le résultat est que la planification des financements islamiques s'évite de servir le cœur des métiers agricoles et limite son offre aux seules opérations qui lui sont nécessaires en amont comme en aval.

Sect. III - Autres produits

La finance islamique est en mesure de mobiliser des instruments financiers non classiques. Lesquels peuvent être classés en produit générateur des revenus sous forme de commission et en produits sans revenu.

§.1- Produits de commission

L'ingénierie financière a pu faire évoluer certains contrats simples à usage limité vers des formules de financement sophistiqué. Elle a ainsi fait naitre de la wakala la wakala

229 - عبد الحق العيفة، إسماعيل المومني، "متطلبات تطوير تمويل المشاركات الزراعية"، مجلة جامعة عبد القادر الإسلامية قسنطينة الجزائر، المجلد 35، العدد: 1، الصفحات 1734 - 1770، تاريخ النشر 27.06.2021، الموقع: file:///C:/Users/PC/Downloads/.pdf

230 - Même référence, P. 1759.

231 - En 2021, le législateur marocain a amandé le décrit 1-73-645 relatif aux opérations d'acquisition des terrains agricoles ou à vocation agricoles à l'extérieur du périmètre urbain par la loi n° 62-19 publiée au bulletin officiel le 22 juillet 2021. Cet amendement prévoit la possibilité de financer l'acquisition des terrains agricoles ou à vocation agricole via une murabaha accordée par les banques et fenêtres participatives. Cf : https://boursenews.ma/article/marches/la-finance-participative-s-ouvre-aux-terrains-et-materiels-agricoles

232 - بن زكورة العونية، "أهمية النوافذ الإسلامية في دعم مشاريع التنمية ـ بنك الفلاحة والتنمية الريفية نموذجا" ، المجلة الدولية للدراسات الاقتصادية الإسلامية المتقدمة، المجلد 2 العدد 1 مارس 2022 file:///C:/Users/PC/Downloads/ -.pdf

d'investissement et de la jou'ala la jou'ala parallèle.

A- La wakala

La wakala se présente, à son origine, sous la forme d'un contrat d'agence au terme duquel, le mandant confie à un mandataire le mandat d'agir en son nom. C'est la wakala à partir de laquelle on a déduit, de nos jours, la wakala d'investissement.

a. La wakala en générale

La wakala est un contrat d'agence au terme duquel, le principal cède à l'agent une partie ou la totalité de son patrimoine pour s'en occuper et à agir ainsi à sa place et pour son compte. La wakala peut avoir lieu avec ou sans contrepartie.

La wakala peut être de portée globale comme elle peut porter sur une affaire spécifique. La charia fait dépendre la validité du contrat wakala de la capacité juridique à la fois du mandant et du mandataire, de leur consentement mutuel ainsi que du caractère licite du mandat. Aussi la charia le classe dans la catégorie des contrats à caractère non exécutoire. Chacun des contractants est en droit de l'annuler sans le consentement de l'autre.

La charia reconnait au mandataire le statut de dépositaire en ce sens qu'il ne soit pas tenu responsable sur les aléas qui puissent importuner le sort de son mandat. Ce statut reste de rigueur tant que sa veille sur la bonne fin du mandat soit similaire à celle qu'il s'impose lorsqu'il agit pour son propre compte. Le mandataire perd ce statut et sa responsabilité est engagée dès lors qu'il faille aux clauses du contrat ou les dégâts affectant le mandat résulte de sa faute.

b. La wakala d'investissement

La wakala d'investissement est le contrat au terme duquel, une personne remet une somme d'argent à une autre avec comme mandat de l'allouer à un emploi rentable. Le mandataire agit en cela au nom et pour le compte du mandant. Comme pour la wakala, la wakala d'investissement peut avoir lieu avec ou sans contrepartie. Toutes les autres normes qu'impose la charia à la conclusion du contrat wakala, elle les impose aussi à la conclusion du contrat de wakala d'investissement.

Cependant, en cas de wakala rémunéré, le mandant est astreint à rétribuer le wakil par une commission. Celle-ci doit être déterminée de telle sorte qu'elle soit précise sous la forme d'un montant ferme ou d'une proportion du capital investi. Comme il est possible de l'indexer à un indicateur discernable et connu des deux parties.

B- La jou'ala

A son origine, la jou'ala consistait en un engagement unilatéral de la part de quelqu'un qui s'adresse à un groupe de personnes en ces termes : Celui qui me rapporte mon chameau égaré, il aura tant de dinars.

La jou'ala est donc une sorte de commission qui se décline en deux versions : la jou'ala simple et la jou'ala parallèle :

a. La jou'ala simple

La jou'ala simple est un contrat au terme duquel une partie (al-ja'il) s'engage à octroyer une récompense (al-ja'l) précise à quiconque (le travailleur) réalise un objectif précis au cours d'une période précise ou non précise.

Le recours à la jou'ala est valable pour toute opération dans laquelle, le travail est indéterminable et le gharar tolérable. Le droit à la récompense ne sera de rigueur qu'après l'obtention du résultat désigné au départ. Cela concorde bien avec des domaines comme ceux :
- de résolution d'un problème scientifique par l'obtention d'un brevet d'invention,
- de la prospection minière ou d'extraction de l'eau,
- de recouvrement des dettes,
- d'obtention de facilité de financement,
- de courtage,
- etc.

b. La jou'ala parallèle

L'IFI peut occuper dans un contrat de jou'ala, le rôle de travailleur par engagement dans ce genre de projet. Ensuite elle conclut un contrat de jou'ala parallèle au terme duquel elle confie la réalisation de ce projet à une tierce partie. Et ce, à condition que le donneur d'ordre initial n'exige pas qu'elle réalise, elle-même, les travaux prévus. En plus, elle est dans l'obligation d'éviter tout lien entre le premier contrat et le second.

Comme il lui est possible d'avoir le rôle de ja'il en offrant une récompense à un travailleur qui réaliserait un objectif pour son compte propre ou à titre d'honorer un engagement envers autrui via une jou'ala parallèle sans établir de lien entre les deux.

§.2- Modes de financement sans revenu

Les modes de financement sans revenu sont la kafala, la hawala, la zakat, al-qardh et le don.

A- La kafala

La kafala est une sorte de garantie renforçant la certitude d'un créancier quant au recouvrement de sa créance auprès d'une partie autre que son débiteur. Commençons par sa définition avant de faire le point sur les domaines de son application dans les IFI.

a. Définition

La kafala c'est l'ajout d'un patrimoine à un autre pour faire face à une revendication. Elle prend forme lorsqu'une partie, redevable d'un dû (argent, personne, autres) à une autre, fait appel à une troisième pour lui servir de garant.

La kafala d'une dette, d'un engagement s'organise entre trois parties : le débiteur qui demande la kafala, le créancier qui exige la kafala et la tierce partie qui fournit la kafala, c'est-à-dire le garant du débiteur dit kafil. Le créancier est la partie bénéficiaire de la kafala : A l'échéance, il est en droit d'exiger le recouvrement de son dû, selon son choix, auprès de l'un ou de l'autre.

Selon les doctrines sunnites hormis les hanafites, l'engagement du kafil s'ajoute à celui du débiteur en ce sens que tous deux en sont redevables. Les hanafites s'en tiennent quant à eux à l'idée de limiter l'engagement du kafil au stade de revendication. L'intérêt de ce détail est que, selon cet avis, si le kafil dénie, par le jure, le dû dont il est redevable, il aura commis un parjure alors que selon les hanafites, un tel parjure n'a pas lieu.

b. La kafala dans les IFI

La kafala qui se pratique dans les IFI porte : soit sur la garantie des dettes, soit sur la garantie de la bonne exécution d'un engagement.

La kafala de la bonne exécution offerte par les banques islamiques à leurs clients s'applique aux types d'opération pratiqués par les banques classiques sous le nom de crédit documentaire, de lettre de garantie et de caution de souscription.

Dans son rôle de banque émettrice, la banque islamique n'est pas autorisée à se faire rémunérer contre la couverture de ce type d'opération par la kafala. La kafala étant un contrat de don et non un contrant d'échange, elle consent alors à l'offrir à titre gracieuse. Si non, elle exige du client la provision préalable de son compte par une somme équivalente.

La banque islamique se sert aussi de la kafala à titre de couverture des avances qu'elle octroie à ses clients dans le cadre des contrats comme le murabaha ou l'ijara. Auquel cas, elle fait obligation au client d'associer un cosignataire de ce type de contrat sous le nom de

kafil.

La kafala est aussi engagée dans la pratique des sociétés d'assurance takaful à deux niveaux : le premier niveau est celui de la mutualisation des risques entre souscripteurs du fond takaful. Le deuxième niveau est celui lié à la couverture du déficit du fond takaful par le fond des actionnaires. Le montant déboursé à titre d'un exercice donné peut être récupéré à partir des exercices excédentaires ultérieurement.

B- La hawala

La hawala est une sorte de règlement d'une dette par une autre. Elle est admise à titre d'exception de la règle d'interdiction de vendre une dette contre une dette. Elle l'est parce qu'elle relève des contrats de don. Ce qui rend peu probable sa mise en application par les IFI. C'est ce qui va être abordé, une fois qu'on aura fait le tour de sa définition.

a. Définition

La hawala peut se définir comme étant le transfert d'une dette d'un patrimoine vers un autre. Cela suppose l'existence de trois parties : le débiteur qui est l'initiateur du transfert, son créancier qui est le bénéficiaire de ce transfert et le nouveau débiteur qui est le destinataire de ce transfert.

La hawala se scinde en deux variantes : la hawala absolue et la hawala restrictive. La première est admise pour les hanafites, alors elle ne l'est pas pour la majorité des écoles sunnites. Les tenants de la hawala absolue n'exigent pas, pour qu'elle soit valide, que l'initiateur soit créancier du destinataire. A l'opposé, les tenants de la hawala restrictive font de cette exigence la condition fondamentale de sa validité.

Ce détail est l'une des différences fondamentales entre la kafala et la hawala. Puisque dans la kafala, on ne vise absolument pas l'extinction d'une créance par une autre alors que c'est bien le cas pour la hawala. Et pour qu'il en soit ainsi, on est allé jusqu'à exiger l'égalité entre les deux créances : celle que doit le donneur d'ordre du transfert et celle que lui doit le destinataire.

Par ce contrat, le paiement de la créance est à charge du seul destinataire alors que l'initiateur de libère en même temps et de sa dette et de sa créance. C'est ici une autre différence entre la kafala et la hawala, puisque dans la kafala la responsabilité du débiteur initial ne tombe pas, lui et le garant restent tous deux redevable de la même créance.

b. La hawala dans les IFI

A vrai dire, la hawala au sens du fiqh, ne figure pas dans la liste des pratiques des IFI.

Cependant, des écrits font le rapprochement entre cette notion et les différents contrats triangulaires de transfert d'argent qui sont pratiqués de la même manière dans les institutions financières islamiques et non islamiques. On fait usage, dans ce sens, des techniques comme le virement bancaire, le règlement de créances par chèque ou par carte bancaire, la lettre de change, etc. Ces techniques sont assimilables à la hawala lorsqu'elles se déroulent entre les trois intervenants : un créancier, un débiteur et un bénéficiaire.

Néanmoins les règles d'application de la hawala sont fort divergentes de celles de ces documents, notamment les deux conditions d'extinction d'une créance par une autre et l'interdiction de facturer les frais de son exécution. Ni l'une ni l'autre ne s'applique à ces techniques bancaires. Ce qui les fait sortir de la notion de la hawala vers la notion de la wakala rémunérée ou vers la notion d'emprunt.

C- La zakat

Par son organisation, la zakat s'apparente à un système fiscal en bonne et due forme. Il est faux de l'assimiler à une aumône puisqu'elle est redevable à titre d'obligation. C'est pourquoi elle fonctionne avec des méthodes propres que ce soit au niveau des techniques de recouvrement ou des principes gouvernant l'affectation. Certains de ces aspects vont être traités, selon l'ordre de grandeur du présent paragraphe, sous les titres suivants : Définition, collecte et affectation.

a. Définition

La zakat est l'un des cinq piliers de l'Islam. En principe, il incombe à l'Etat de la prélever annuellement sur les richesses et revenus des fortunés musulmans et doit la faire parvenir aux ayants droits désignés dans le Coran.

A défaut, les riches demeurent toujours redevables des sommes/quantités/unités dues à la date échue de chaque type de prélèvement. Bien entendu, l'acquittement de la zakat par une personne est subordonné à la vérification des conditions d'exigibilité. Le but est de définir à sa juste mesure la capacité contributive de chacun.

A défaut de gestion officielle de ce fond des transferts sociaux, certains organismes s'en occupent. Certaines banques islamiques comptent parmi ces organismes à titre statutaire ou à titre d'initiative interne.

Elles ouvrent alors un compte sous le nom de zakat. Ce compte est, par conséquent, dédié à la réception et à la distribution des fonds zakat. L'ouverture de ce compte n'a pas lieu dans d'autres IFI par faute d'appartenir au territoire d'une juridiction qui l'exige ou par

faute d'initiative de leurs dirigeants.

b. Collecte

Les flux des fonds alimentant ce compte peuvent provenir des droits dus sur le résultat d'exploitation annuel de l'institution elle-même, c'est le cas où liquidation et recouvrement se font par les soins du même service. Le compte zakat sera alors crédité du montant obtenu. L'autre cas est celui où l'administration fait la liquidation et fixe la zakat unitaire par action. Et c'est aux actionnaires de verser les droits dus sur leurs dividendes dans ce compte.

Le fond zakat peut recevoir d'autres types de flux : Le premier de ces flux peut provenir des comptes clients ; il entre en jeu lorsque les détenteurs de comptes mandatent leurs banques à prélever annuellement les sommes dont ils sont redevables par virement de leurs comptes au compte zakat. Le deuxième type de flux peut prendre la forme d'apports bénévoles du public en général.

c. Affectation

La distribution des fonds collectés a pour destination exclusive les huit catégories d'ayants droits énumérées par le verset 60 de la sourate at-tawba[233]. L'IFI n'est pas cependant tenue de les couvrir dans leur totalité ni de leur distribuer des parts égales.

Le mieux est d'arrêter une politique sociale qui vise en priorité la lutte contre la pauvreté, la précarité et la vulnérabilité. Au-delà de la couverture des besoins urgents, il faut penser à l'affectation de la zakat à des fins d'autonomie économique des bénéficiaires. Il faut les doter des moyens de leurs métiers : le capital pour le petit commerce, les outils pour l'artisanat, le cheptel pour l'élevage, les instruments de travail de la terre pour les petits agriculteurs, etc.

D- Al qardh

Le terme al-qardh al-hassan utilisé dans le Coran ne doit pas être entendu au sens de crédit gratuit. Car la gratuité d'al-qardh al-hassan s'entend au sens de renoncer au capital lui-même, alors qu'elle s'entend, dans le jargon conventionnel, au sens de renoncer à la perception des intérêts que pourrait générer le capital. Le concept correspondant au crédit gratuit, c'est al-qardh tout court, parce que la charia le classe parmi les contras de don.

---

[233] - ﴿ Les Sadaqats ne sont destinés que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner (à l'Islam), l'affranchissement des jougs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur (en détresse). C'est un décret d'Allah ! Et Allah est Omniscient et Sage.﴾ (At-tawba ou le repentir : 60)

Cette nuance est absente dans les concepts de la finance islamique moderne. Al-qardh al-hassan est couramment utilisé, par abus de langage, comme l'équivalent du crédit gratuit. C'est ce qui va se préciser en abordant sa définition et sa mise en pratique.

a. Définition

Al qardh consiste à octroyer à autrui une somme en temps t_1 et à la récupérer à l'échéance t_2. Le report de l'échéance à t_2 ne produit pas l'effet prohibitif de riba an-nassa'. Cette opération est permise parce qu'elle relève du statut des contrats de don et non de celui des contrats d'échange. D'un point de vue modalités opérationnelles, al-qardh semble s'accorder avec celles du crédit gratuit.

Al-qardh diffère de la zakat par trois aspects : contrairement à la zakat, il n'est pas obligatoire, la zakat l'est ; son remboursement est obligatoire[234], la zakat ne l'est pas et, les destinataires de son affectation ne sont pas désignés par le Coran, ceux de la zakat le sont.

Le compte al-qardh est dédié à son tour à recevoir des fonds et les distribuer aux personnes à revenu faible. Son ouverture est là aussi d'origine réglementaire ou statutaire.

Cependant, il est nécessaire de faire la distinction entre l'existence de ce compte dans une IFI et le fait que toutes les IFI sont amenées, par la force des choses, à pratiquer le crédit gratuit : compte courant, crédit documentaire non couvert en partie ou en totalité, caution de souscription non couvert en partie ou en totalité, etc. Dans ces cas, il est faux de parler d'al-qardh al-hassan.

b. Collecte

Les sources de provision du compte d'al-qardh al-hassan peuvent avoir comme origine : Une part des bénéfices que réalise l'IFI grâce à l'utilisation des fonds des comptes courants à des fins d'investissement, les aumônes et dons des actionnaires de la banque, les aumônes et dons des clients de la banque, les aumônes et dons du public, la rente des legs-fonds (waqf), les revenus issus des opérations partiellement illicites (purification).

c. Distribution

L'utilisation des fonds de ce compte doit prendre le chemin par ordre de priorité : de couvrir les besoins les plus urgents des personnes répertoriées indigentes par les services de la banque, de porter secours aux petits commerçants traversant des moments difficiles,

[234] - L'avis de la majorité des ulémas est que la zakat n'est pas remboursable. Cependant, il n'est pas exclu de trouver des rares fatwas autorisant l'octroi des prêts à partir des fonds de la zakat ; auquel cas son remboursement devient obligatoire.

de soulager les gens des petits métiers au cours des saisons de morosité, de porter assistance aux associations caritatives dans le besoin de financement de projets à forte valeur ajoutée pour la population cible, etc.

E- Le don

Le don est le fait de décider sur sa propre initiative de se dessaisir d'une partie de ses biens et de les donner gracieusement à une autre personne physique ou morale. Le don est aussi le nom désignant le bien ainsi transféré du donateur au bénéficiaire.

Le don diffère à la fois de la zakat et de al-qardh al-hassan. Il diffère de la zakat par ses caractères d'être bénévole et de ne pas avoir d'ayants droit précis. Il diffère d'al-qardh al-hassan par le fait qu'il n'est pas remboursable.

L'ouverture de compte dons par une IFI s'impose soit par la force règlementaire soit par la libre décision de ses dirigeants. Ce compte est dédié à accueillir des fonds provenant des mêmes sources de provision du compte al-qardh al-hassan.

Les fonds collectés peuvent aussi être utilisés en faveur des mêmes catégories de bénéficiaires que ceux d'al-qardh al-hassan. Cependant dans la pratique, certaines IFI islamiques préfèrent les affecter, en priorité, aux orphelinats, aux maisons de bienfaisance, aux veuves, etc.

En guise de conclusion

Aujourd'hui, la réalisation de l'image véhiculée par la théorie sur la finance islamique se fait toujours attendre. Après un demi-siècle de son entrée en pratique, le constat qui se confirme est que la majeure partie de ses financements sont en déphasage avec sa vocation de finance participative : La vocation tant vantée par les paroles et dans les écrits de ses promoteurs, la vocation que souhaitaient voir dans la pratique tant de gens assoiffés d'une finance véritablement islamique.

A- La finance promise

La finance tant attendue était, certes, une finance en rupture radicale avec les transactions à taux d'intérêt (riba), mais aussi une finance de traitement d'égale à égale entre le travail et le capital, une finance sans dénouement factice et totalement au service de l'économe réelle. Soit autant de grandeurs qui font d'elle une finance qui serait en phase avec la responsabilité partagée entre financeurs et financés et avec le partage équitable des richesses véritablement issues de la mutualisation des contributions des uns et des autres. Ces attentes sont aussi justifiées par une logique tant revendiquée dans les écrits que par

l'aspiration profonde des masses populaires longtemps marginalisée par les institutions héritées de la colonisation.

a. La logique des écrits

Cette logique est celle de quitter la sphère des pratiques financières prohibées par la charia et de mettre en route les dispositifs du fiqh au service de la totalité des filières et secteurs de l'économie. Auquel cas, la planification des financements se structurerait de façon équilibrée à la fois au niveau de l'usage des outils et au niveau des filières et secteurs destinataires. On aura alors des séries d'outils financiers. Chaque série détermine, de par sa logique, le domaine de son affectation :

i- La série murabaha, ijara et salam est appropriée au financement des échanges.

ii- La série mucharaka, mudhraba et istisna' est appropriée au financement des travaux de confection, de construction et d'industrie en général.

iii- La série muzaraa, musaqat, mughrasa et salam est appropriée au financement des activités agricoles.

iv- Le produit jou'ala, est appropriée au financement des travaux de recherche, de conception, de prospection et des travaux à issue indéterminée.

v- Le produit wakala d'investissement est appropriée à la fructification du capital argent.

La série Kafala, Hawala et Qardh est appropriée au financement de la facilitation des affaires.

vi- La série zakat, waqf, Qardh et sadaqa est appropriée au financement des opérations philanthropiques.

Ainsi, chacun des cycles d'activité économique ou à caractère social serait couvert par le type d'outil financier qui lui est approprié. Ce qui aurait pu avoir comme effet la mise en pratique des principes fondamentaux de l'économie islamique : La mise des rouages de son système productif sur les rails du développement auto-entretenu, et par là même, la mise en fonction des forces du progrès, de justice et d'efficacité, soit les deux dynamiques entretenant l'équilibre d'efficacité productive et de justice sociale.

b. Les aspirations des peuples

L'aspiration des masses populaires du monde musulman sous la colonisation était de s'émanciper du statut de slave qui leur était imposé par la baïonnette. Leur aspiration d'après la colonisation était de renouer les actes de leur quotidien avec ceux des aïeules ; c'est-à-dire de reconquérir les leviers de leur soi, leur dignité, leur culture, en un mot leur

mode de vie sans enfreindre leur croyance… C'est dire combien les volontés populaires, dans les contrés fraichement indépendantes, étaient rattachées à l'idée :

i- d'en finir avec la page du cercle vicieux de la soumission et son corollaire la maltraitance : extermination, mutilation, acculturation, exaction, humiliation, marginalisation, usurpation, spoliation, domination, etc.

ii- et d'ouvrir la page du cercle vertueux de droit à la liberté, l'émancipation, la fierté, la dignité, l'inclusion, l'équité, la justice, l'honneur, la souveraineté, etc.

B- Les perspectives pratiques

Il est évident que la réalisation de ce changement passe par le préalable de transformer ce rêve en projet de société et que les porteurs de ce projet soient suffisamment avertis sur la nature de la démarche que requiert le changement qu'il faut entreprendre. Et ce, pour pouvoir répondre à la question : Quelle est la meilleure stratégie à adopter : la révolution ou la réforme ?

a. La stratégie révolutionnaire

La révolution consiste à rompre d'abord avec institutions et structures en place nécessairement inféodées à celles du colonisateur d'hier et les remplacer par institutions et structures issues de la culture nationale. La culture non pas des élites embourbées dans les valeurs de l'école coloniale et, plus ou moins, détachées du bon vouloir de s'émanciper radicalement de la domination étrangère. Mais la culture des élites foncièrement rattachées à la volonté populaire de voir les rouages de leur nation se ressourcer de ses propres racines (croyance, mentalité et action), se baser sur ses propres forces (Homme, terre et temps), et se restructurer, à nouveau et sans relâche, de la façon édictée par les enseignements de la charia (Coran, Sunna et Ijtihad).

L'après colonisation du monde musulman ne semble pas avoir réussi cette transition, c'est là la réponse à la question : Pourquoi la pratique de la finance islamique d'aujourd'hui est en déphasage avec les idéaux de sa propre théorie et n'est toujours pas à la pendule des apports tant vantés, souhaités et attendus. Et ce, parce que l'alternative qui a été privilégiée était celle de la réforme.

b. La stratégie réformiste

La stratégie de la réforme repose sur la logique de parier sur la transformation en douceur des structures et systèmes mis en place par le colonisateur. Elle repose aussi sur l'idée de faire évoluer les choses vers le but final, morceau par morceau et sans affront avec les forces en place. C'est bien conformément à cet état d'esprit que s'est faite la venue au

monde de la finance islamique contemporaine. Mais procéder de la sorte, c'est renoncer finalement à l'originalité de son modèle d'origine : le modèle dont les principes directeurs de fonctionnement nécessite les structures d'accueil qui lui sont propres, la juridiction qui lui est propre, la logique des affaires qui lui est propre…

Implanter ce modèle là où ces prérequis sont absents et où le capitalisme est maitre par tout, c'est admettre inéluctablement de le soumettre à la logique de l'économie du marché. Ce qui ne pourrait se faire avant de l'écorcher de son statut de système et de le fractionner en pièces détachées à faire pénétrer, une à une, dans la pratique au service des idéaux de l'économie à deux circuits : le circuit à grande vitesse des actifs financiers et le circuit à petite vitesse de leurs sous-jacents, les deux étant reliée, pour l'essentiel, par le taux d'intérêt et par les supputations expectatives des spéculateurs. De par sa nature cette dichotomie est structurante des opérations économiques : la production, la circulation et la consommation.

C- Une finance mise à mal

S'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de s'attendre, un seul instant, à ce que les produits financiers islamiques qui s'y installent puissent échapper à cette logique de deux circuits à deux vitesses et ses deux supports : le taux d'intérêt et la spéculation. C'est là la cause explicative du caractère sélectif des milieux d'accueil de ces produits :

i- Les plus domesticables, murabaha, ijara, tawaruq… sont les premiers à être admis et rafistolés pour les accommoder à la logique ambiante.[235]

ii- Les moins domesticables, la mudharaba, la musharaka, la wakala d'investissement… sont fortement marginalisés.

iii- Les non domesticables, la muzaraa, la musaqat et la mugharasa sont mis à l'écart.

iv-Les sans retours d'investissement pécuniaires, le qardh, la hawala, la kafala, la zakat, le waqf, la sadaqa, sont quasiment négligés.

Il est donc bien clair que ces manières de faire ne puissent pas engendrer la mise sur pied des dynamiques économiques et sociales autres que celles du capitalisme !

[235] - Le tawaruq est l'un des produits les plus proches de la vente al-'ina radicalement interdite par le fait qu'elle consiste à pratiquer le riba sous l'habillage de la vente : vente de la monnaie contre la monnaie sous la couverture de deux ventes, l'une immédiate à un prix et l'autre à terme à un autre prix élevé. Le tawaruq facilement domesticable a été validé par certains comités sharia relevant des IFI outsiders d'Arabie Saoudite surtout. Lorsqu'il a commencé à faire tache d'huile partout, il a soulevé un tollé de critiques dénonçant ce retour pur et dur de la pratique du riba. Ce qui a suscité la publication des fatwas tranchantes sur le caractère illicite de ces pratiques actuelles du tawaruq, que ce soit de la part des ulémas à titre individuel ou de la part de ceux appartenant aux institutions des fatwa collectives. Notamment, les décisions, en la matière, de l'AIFI et l'AFI LMM ont pu provoquer un sérieux coup de frein à la persistance et à la propagation de telles pratiques.

Chap. IV – Préludes de la finance sans intérêt

Les pistes de conciliation entre modalités opératoires de la finance conventionnelle et les règles de la charia se sont soldées par un échec. Pour faire face à ce blocage, il a fallu trouver une autre manière de faire la finance : la finance compatible avec les règles et principes de la charia. Les efforts enclenchés dans ce sens ont été menés selon un processus cumulatif d'exploration des nouveautés aussi bien au niveau des idées (Sect. I) au niveau de les mettre en pratique (Sect. II) qu'au niveau des études de faisabilité (Sect. III).

Sect. I – Vers un nouveau paradigme

En parallèle avec les débats théoriques du dilemme riba-intérêt opposant tenants du rapprochement intermédiaire et tenants du rapprochement parfait, des idées d'ordre opératoire vont se développer selon un nouveau paradigme. En doctrine économique, un paradigme désigne le choix de problèmes à étudier et des techniques propres à leur étude. Le nouveau paradigme qu'on souhaite mettre en place est celui d'une finance sans intérêt. Il a commencé à prendre forme avec le changement d'optique, lorsque des écrits ont quitté le terrain de la théorie pure et dure vers celui de la mettre en pratique. C'est au sein de ces écrits novateurs (§.1**)** que la confrontation des idées se développaient autour des thématiques du nouveau paradigme comme: le rôle de la monnaie (§.2**)**, le support institutionnel (§.3) à mettre en place, l'envergure des aspirations au changement (§.4) et les modalités opérationnelles (§.5).

§.1 – Ecrits novateurs

Vers les années 1940, certains auteurs soulèvent l'hypothèse d'une finance non usuraire devant fonctionner conformément aux prescriptions de la charia. Les écrits de cette nature peuvent être caractérisés par les traits suivants :

- La période au cours de laquelle, des publications de ce genre ont vu le jour, s'étale entre 1937 et 1970. Abu Al-Aâla Al-Mawdoudi était le premier à avoir annexé au discours sur le dilemme intérêt-riba des réflexions à vocation pratique. Il visait dans ses écrits en langue ordo, entre 1937 et 1950, deux cibles : celle de dénnoncer les souffrances que le riba fait subir à l'humanité en générale et aux musulmans en particulier d'un côté et l'impérieuse nécessité d'y mettre fin de l'autre côté. Pour lui, c'est à l'Etat qu'incombe le devoir de le faire.[236]

[236] - L'auteur a écrit et publié, sur ce sujet, plusieurs articles dans sa célère Revue « Le traducteur du Coran » entre 1937 et 1950. Ces articles ont été traduits à l'arabe et publiés sous la forme de deux ouvrages à savoir : 1- « Fondements de l'économie entre l'Islam et les systèmes contemporains, les crises économiques et leur remède

Iqbal Qureshi est cité comme le premier auteur à adopter la nouvelle démarche en langue anglaise dans son livre « Islam and the theory of interst » où il suggère deux réflexions : D'un côté, il stipule que c'est à l'Etat qu'incombe la mission de s'occuper des fonctions bancaires sans prendre ni donner des intérêts ; de l'autre côté, il prône l'imposition des épargnants pour les inciter à ne pas thésauriser la monnaie ni la prêter avec intérêt.[237] Depuis, l'édition d'autres titres va diversifier les pistes d'approche pour culminer avec les études de faisabilité d'une banque ou de système bancaire sans intérêt entre 1960 et 1975. Nous allons y revenir ultérieurement.

- Ces publications sont rédigées soit en ordo, soit en anglais soit en arabe. Mohammad Najat Allah Séddiqi dresse pour la période 1940 - 1963 une liste de 18 ouvrages répartis à égalité entre les trois langues.[238] Le recoupement avec d'autres références permet de porter ce nombre à une quarantaine, soit une moyenne annuelle de 1,33 titre sur les trois décennies.

- En grande majorité, ces travaux ont été le produit de l'initiative privée sans être cautionnées ni par des autorités académiques (cours, manuels, thèses, études, contribution…), ni des autorités publiques (études, rapports, texte législatifs…) ou autres. Les documents varient entre livres, articles de revues et actes de conférences.

A la base de ces efforts préside un seul leitmotiv : inventer des canaux non usuraires de circulation de l'argent entre agents économiques. Du coup, les esprits guidés par le refus des moules financiers en place sont conduits, par la force des choses, vers la construction d'une nouvelle vision du rôle de la monnaie.

§.2 - Rôle de la monnaie

La monnaie diffère des autres marchandises, non pas par sa substance, mais par l'exclusivité de ses fonctions d'instrument d'échange, d'unité de mesure et de réserve de valeur. A ce titre, elle ne doit en aucun cas ni faire objet d'échange ni faire objet de thésaurisation.

Elle ne doit pas faire objet d'échange, au moins, pour trois raisons :

---

dans l'Islam », traduit en 1960 de l'Ordo à l'arabe par Mohamed Âassim Al-Haddad, Maison Saoudienne de publication et distribution, Ad Dammam, 2ème édition, 1988. 2 - « Ar-riba », traduit de l'Ordo à l'arabe par Mohamed Âassim Al-Haddad, Etablissement Ar-resalât, Beyrouth, 1979,

[237] - Dr Anwar Iqbal Qureshi, « Islam and the theory of interst, Sh Mohammad Ashrah, Lahore, 1946, cité par : Pr Mohammad Nat-Allah Siddiqi, «Le système bancaire non usuraire », publié pour la première fois en 1969 et traduit de l'ordo à l'arabe par : Âabodine Ahmed Salamah, Edition : Conseil scientifique-Université du roi Abdelaziz, 1985, annexe : Ecrits sur le système bancaire non usuraire jusqu'à 1963, P. 130.

[238] - Pr Mohammad Nat-Allah Siddiqi, « Le système bancaire non usuraire », Op. Cit, PP : 127 – 136.

A- Utilité de la monnaie

La monnaie n'a pas d'utilité en soi.[239] Elle n'a d'utilité que comme intermédiaire dans l'échange des autres marchandises. Par conséquent, sa valeur d'échange et sa valeur d'usage se confondent. Sa valeur d'usage est sa capacité d'obtention de la valeur d'usage d'autres marchandises. Sa valeur d'échange est sa capacité d'exprimer le rapport entre valeur obtenue (marchandise) et valeur cédée en monnaie (étalon).

Contrairement à la monnaie, les valeurs d'usage et d'échange des autres marchandises sont distinctes l'une de l'autre. En effet, acquérir ou renoncer à une marchandise, autre que la monnaie, revient en réalité à obtenir ou céder sa valeur d'usage alors que sa contrepartie n'est que sa valeur d'échange exprimée par l'étalon monnaie. C'est-à-dire que la valeur d'usage de la monnaie consiste à exprimer la valeur d'échange des autres marchandises et servir ainsi de pont entre marchandises et marchandises d'utilités différentes.

Donc, faire de la monnaie un objet d'échange, c'est nier sa nature d'être un étalon de mesure et c'est nier sa spécificité d'être un équivalent général : soit les deux caractéristiques qui font de la monnaie un instrument de mesure des valeurs à l'instar des instruments du système métrique.

A la différence d'autres étalons de mesure, la monnaie est faite pour se positionner en juge pour dire la juste valeur utilitaire d'une marchandise par rapport à l'autre et faciliter ainsi leur circulation. Elle n'est propre ni à être échangée contre un intérêt, ni à être thésaurisée.

B- Valeur de la monnaie

En dehors des circonstances inflationnistes, la valeur d'échange de la monnaie est constante. Choses qui ne se vérifient jamais pour les autres marchandises qui, plus elles vieillissent, plus elles perdent de leur valeur. A contrario, la monnaie conserve sa valeur d'émission peu importe son âge et son usage. En dehors de l'effet inflationniste et de l'effet des manipulations des autorités, elle demeure à l'abri des risques de dépréciation. Ce qui justifie aux yeux des usagers sa fonction de réserve de valeur et nourrit le désir de thésaurisation.

La charia ne tolère pas la thésaurisation, c'est pourquoi elle soumet les sommes thésaurisées à un prélèvement annuel de 2,5 % au nom de la zakat. La zakat est un

[239] - En effet, ni la théorie de la valeur travail ni celle de la valeur utilité ne sont en mesure de s'appliquer à la monnaie. L'échec de la première théorie tient au fait que la monnaie vaut par la confiance d'être acceptée par le public d'une nation comme équivalent général et ne vaut pas par sa consistance pour déterminer sa valeur comme étant « la quantité nécessaire à sa production ». L'échec de la deuxième théorie tient au fait que la monnaie en soi est incapable de satisfaire un quelconque besoin ni de façon directe ni de façon indirecte.

prélèvement dû sur les biens croissants. Logiquement, tout prélèvement doit porter sur le surplus annuel alors que pour la thésaurisation, il porte sur le capital. C'est pourquoi, le Prophète (s) ordonne aux tuteurs de fructifier l'argent des orphelins pour que la zakat n'en vient pas à bout.[240]

C- Monnaie fiduciaire et monnaie scripturale

La monnaie, dans les systèmes actuels, est constituée de monnaie fiduciaire et de monnaie scripturale. La monnaie fiduciaire dans tous les pays de la planète jouit d'une stricte organisation et d'une protection sans relâche. Sa création relève des prérogatives exclusives des autorités officielles. Toute tentative d'atteinte à ces prérogatives est passible de sanctions pénales.

A l'opposée, la monnaie scripturale, elle aussi libellée monnaie nationale, est laissée au seul soin de l'initiative privée des banques de dépôt. Par conséquent, les privilèges afférents à l'émission de monnaie scripturale profitent aux seuls actionnaires de ces banques. Alors que c'est le peuple qui devrait en profiter par le biais du budget public. Et pour se faire, il revient à l'Etat de nationaliser la création monétaire, toutes formes confondues, et financer l'économie par le biais des modalités autres que celle des prêts à intérêt.

§.3 - Support institutionnel

La deuxième question que soulève le paradigme fondant la finance non usuraire a trait à la nature juridique des institutions à mettre en place. Les options envisagées tournent autour des idées suivantes : Les associations (A), les coopératives (B), les sociétés par action (C), les sociétés al'inan (D) et l'Etat (E).

A- Associations

Le travail associatif fût l'une des premières formes envisagées comme mode opérationnel qui conviendrait le mieux à la mise en place d'une finance non usuraire. La mise en perspective de ce mode consiste à former des groupements d'acteurs en associations soit à l'échèle d'un pays soit à l'échèle de plusieurs pays.

Les groupements intra-pays s'organisent en associations financières entre citoyens. Les adhérents cotisent et en contrepartie, ils reçoivent des crédits gratuits à tour de rôle. Le

[240] "قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : " اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة " وجاء الحديث في رواية أخرى " مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا فَلْيَتَّجِرْ لَهُ وَلاَ يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ" وفي رواية ثالثة " ابْتَغُوا فِي أموال اليتامى لا تستهلكها الصدقة". وكلهم يؤدون الى نفس المعنى" ، دراسات وأبحاث إسلامية معاصرة، الموقع:
https://almudarabah.com/?page_id=708
حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: "اتَّجِرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلُهَا الزَّكَاةُ"، جامع السنن وشروحها، الموقع:
http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=597&uid=0&sharh=8000&book=30&bab_id=155

fonctionnement de ces associations est similaire à celui des tantines.

Les groupements interpays s'organisent en association entre gouvernements de pays musulmans. Les contributions des membres constitueraient un fonds dont la vocation est de répondre aux besoins de financement de ces pays par des crédits gratuits. Pour se fixer sur les programmes et règles de gestion de ce fonds, il est prévu que les pays membres se réunissent en assemblée générale qui devrait se tenir annuellement à la Mecque à l'occasion du pèlerinage.

B- Coopératives

Le travail coopératif, lui aussi, bénéficie des avis favorables auprès des instigateurs de la finance non usuraire. Le mode organisationnel à mettre en place est conçu selon deux types de coopératives :

- Des coopératives entre entrepreneurs des secteurs industriel, commercial et agricole. Le financement de chaque coopérative proviendrait des cotisations des adhérents et des subventions de l'Etat. A partir des fonds collectés, chaque coopérative servirait des crédits gratuits à ses propres membres.

- Des coopératives entre travailleurs sont à créer au niveau des secteurs privé et public. Chaque coopérative aurait pour source de financement les cotisations des membres, l'aide patronale et les subventions de l'Etat. Les fonds ainsi collectés serviraient à couvrir les besoins de financement des membres par des crédits gratuits.

C- Sociétés par action

Le troisième type d'institution proposé par les instigateurs de la finance non usuraire fût les sociétés par action. Cette option en rupture avec les propositions précédentes met les choses entre les mains du capital privé et confie la nouvelle finance à la logique du marché. Le mode de fonctionnement présagé reposerait sur les modalités ci-après :

. Côté ressources, il y a : les apports des actionnaires, les dépôts à vue non rémunérés, les dépôts d'investissement soumis au principe des trois P (Partage des Profits et des Pertes).

. Côté emploi, il conviendrait de faire la distinction entre les fonds des comptes courants et le cumul des capitaux propres et des fonds des comptes d'investissement. Dans le premier cas, une partie serait conservée en caisse pour faire face à la demande des retraits et l'autre partie servirait de ligne de financement à crédits gratuits des consommateurs et des petits commerçants. Dans le second cas, les fonds serviraient de ligne de financement des

activités productives en association avec des porteurs de projets. Les contrats liant les deux parties reposeraient évidemment sur le même principe de partage des profits et des pertes.

D- Société « al-‘inan »

L’organisation de la finance non usuraire par le capital privé peut se faire aussi au moyen de la société dite «al-‘inan». Sur le plan des modalités de fonctionnement, la société par action et la société al-‘inan sont identiques. Sur le plan des régimes juridiques, elles sont bien différentes.

Par définition la responsabilité des actionnaires d’une société par action se limite à leurs parts du capital. Au cas où leurs engagements dépasseraient leurs apports, les détenteurs des comptes risqueraient de perdre leurs dépôts. En revanche, dans la société al-‘inan, les déposants ne courent pas ce risque, car les actionnaires sont solidairement responsables envers les tiers, et ce, au regard de toutes les décisions prises au nom de la société. En cas de besoin, les actionnaires sont tenus de combler le déficit par de nouveaux apports. Par ce dispositif, le régime al-‘inan présente une certaine couverture contre les risques de perte encourus par les déposants, chose qui n’a pas lieu dans le régime des sociétés par action.

E- L’Etat

Pour certains auteurs, les questions de monnaie et de finance doivent faire partie des prérogatives exclusives des pouvoirs publics. Il advient à l’Etat d’en assurer l’organisation et la gestion. L’instauration de la finance non usuraire doit se faire en concomitance avec une batterie de réformes visant l’activation du potentiel des ressources financières que couvent des institutions marginalisées jusqu’à présent. Parmi les mesures à entreprendre dans ce sens, les porteurs de ce projet mettent l’accent sur :

. La rationalisation du budget public.
. La nationalisation du système bancaire.
. La réglementation de la zakat.
. La mobilisation des fonds waqf.

L’emploi des fonds doit se faire dans le respect des prescriptions propres à chacune de ces lignes de financement. La destination des fonds zakat et waqf, est de couvrir les dépenses sociales prévues dans les textes. Le système bancaire et en partie le budget de l’Etat auront pour emploi la dynamisation de l’économie nationale y compris par la distribution de crédits gratuit aux porteurs de projets économiquement viables et socialement utiles.

§.4 - Envergure des aspirations au changement

Tous les écrits relevant du nouveau paradigme sont porteurs d'appel au changement. Cependant, les aspirations au changement, qui y sont exprimées, sont divergentes. Les mesures de réforme vues sous l'angle de leurs envergures telles qu'elles sont prônées par les uns et les autres peuvent être classées en trois tendances : La tendance forte (A), la tendance moyenne (B) et la tendance faible (C).

A- Tendance forte

L'envergure des aspirations au changement est dite forte lorsque les mesures de restructuration du système en place se veulent radicales et profondes. La mise en place de la finance non usuraire reposerait alors sur l'hypothèse selon laquelle, il faut remplacer les cadres existants par d'autres tant d'un point de vue juridique, économique, sociale ou culturel. L'objectif à atteindre serait l'ultime adéquation entre les nouveaux cadres et les principes et règles de la charia.

Cette démarche, bien qu'elle soit considérée par As-sadre comme la solution du premier choix, l'auteur s'est rétracté et a opté pour une proposition de second choix. Son projet d'une banque non usuraire, il l'a conçu selon l'esprit d'intégration de la nouvelle unité au système bancaire en place.

B- Tendance moyenne

L'envergure des aspirations au changement est qualifiée de moyenne, lorsque les réformes qu'on vise à entreprendre ne remettent pas en cause les structures existantes. Plus encore, le système bancaire conventionnel doit être préservé. La finance non usuraire a tout à gagner si ses promoteurs sauraient mettre à profit les acquis accumulés durant des siècles par ce système en matière du savoir, des techniques et d'expérience. Cependant, pour le rendre compatible avec les prescriptions de la charia, il faut absolument le soumettre à des opérations chirurgicales pour le débarrasser du riba.

Ce discours est défendu par plus d'un auteur, bien qu'ils ne soient pas d'accord à propos des modalités de sa mise en perspective. Leurs avis s'annoncent sous des options divergentes comme :

. La nationalisation du système bancaire.
. L'épuration du système bancaire des pratiques usuraires.
. La pénalisation des pratiques usuraires.

C- Tendance faible

L'aspiration au changement est qualifiée de mineure lorsque les promoteurs des idées de la finance non usuraire se détournent de toute idée de remise en cause de l'existant y compris les pratiques usuraires du système conventionnel. Le but ultime, qu'ils projettent d'atteindre, est d'obtenir le droit d'implantation d'unités financières non usuraires en adéquation avec les principes et règles de la charia.

Cette revendication semble être plus réaliste que les deux autres. C'est cette option qui a servi de plateforme à des études de faisabilité de la finance non usuraires comme elle servira plus tard de modèle imité par les banques islamiques de nos jours.

§.5 - Modalités opérationnelles

En matière de supports institutionnels de la finance non usuraire, les options envisagées relèvent soit de la logique marchande (A) soit de la logique non marchande (B).

A- Logique non marchande

Au niveau de la logique non marchande, les modalités opérationnelles se présentent en deux modules : le module association et coopérative et le module Etat.

- Pour le module association et coopérative, les techniques à mettre en service sont grosso modo les mêmes pour les deux variantes.

La collecte des fonds fait appel à : 1. L'apport des fondateurs, 2. L'apport des nouveaux adhérents, 3. L'aide de l'Etat, et 4. Les contributions patronales dans le cas des coopératives des salariés.

L'emploi des fonds prend deux destinations : 1. L'octroi de crédits gratuits aux membres. 2. La couverture des frais de gestion. 3. L'investissement. 4. Les réserves pour faire face à d'éventuels déficits.

- Pour le module Etat, les techniques de collecte et d'affectation des fonds varient en fonction des rubriques.

Côté collecte, les modalités opérationnelles doivent répondre aux exigences de chaque type de ressource. Les ressources à mobiliser sont : le système bancaire nationalisé, les impôts, le retour des investissements de la propriété publique, la zakat, le waqf, etc.

Coté affectation, l'Etat a pour mandat de répartir les recettes zakat et waqf entre leurs destinataires qui sont nominativement désignés par les textes dans le cas de la zakat et par l'acte exprimant la volonté du donateur du waqif. Ce qui œuvre à la couverture d'une partie

importante des dépenses sociales par ces deux budgets autonomes. Le reste des recettes, il faut les employer à la dynamisation à la fois du secteur public par le développement des infrastructures et la gestion rationnelle de la propriété publique et du secteur privé par des financements licites y compris par l'octroi des crédits gratuits aux citoyens porteurs de projets et par la couverture sociale des personnes qui tombent dans le besoin.

B- Logique marchande

Au niveau de la logique marchande, les modalités opérationnelles à mettre en valeur conviennent aux deux formes institutionnelles : la société par action et la société al-'inan.

Les techniques de collecte des fonds correspondent aux rubriques ci-après : les comptes courants, les comptes à terme, les capitaux propres et les bénéfices non distribués.

Les techniques d'emploi suivent la finalité lucrative ou non de la ressource. Le compte courant est une ressource non rémunérée par la société. C'est pourquoi, il est prévu que son affectation se ferait dans deux sens : une partie reste dans la caisse pour répondre aux demandes des retraits des déposants et une partie constituerait une ligne de crédits gratuits aux nécessiteux parmi les consommateurs et les petits commerçants.

Par contre, les autres ressources s'attendent à être rémunérées. De ce fait, elles doivent avoir pour destination le financement de l'économie sous l'une des formes suivantes : des investissements dans des projets propres à la société, des investissements en associations avec des porteurs de projets sur la base de la mudharaba, ou la musharaka, etc.

Les différentes thématiques du paradigme de la finance non usuraire ont certainement étalé de nouvelles perspectives sur le plan des idées. Mais elles ont aussi donné naissance à des tentatives de les concrétiser sur le plan pratique. Tentatives dont la présentation fera l'objet de la section suivante.

Sect. II – Pistes d'application

En parallèle avec le développement du paradigme de la finance non usuraire, la volonté de traduire les nouveaux principes sur le terrain opérationnel a donné naissance à plus d'une expérience pratique. Cela s'est concrétisé par la création d'entités tout le long de la période de l'étude en trois versions : les versions de 1940 (§.1), les versions de 1960 (§.2) et les versions de 1970 (§.3).

§.1 - Versions des années 1940

Deux ébauches de mise en pratiques des principes de la finance non usuraire ont été entreprises au cours de cette décennie en Egypte et en Inde.

A- Tentative égyptienne

En Egypte, la formule choisie provenait de l'initiative privée. Elle consistait en la création et gestion d'entreprises sous contrainte d'appliquer les principes de l'équité du genre :
- bannissement de l'intérêt créditeur et débiteur,
- préférence exclusive pour les petits projets,
- bannissement des pratiques de monopole,
- prioriser les projets à fort rendement social au détriment des projets à forte rentabilité,
- Acquittement de la zakat.

B- Tentative indienne

En Inde, c'était à Haidar Abad que l'expérience de la finance sans intérêt a vu le jour à partir de 1949.[241] Cette expérience a pris la forme d'associations spécialisées dans la collecte des cotisations et l'octroi de crédit. Le principe de leur fonctionnement était la gratuité dans les deux sens. Le modèle de gestion adopté était souple : Les cotisations sont mensuelles, la possibilité d'ouverture des comptes courants est offerte aux membres pour y déposer leurs économies sans intérêt, les taches de suivi sont assurées par un comité exécutif de façon bénévole, les membres font des dons à l'association pour constituer des réserves en vue de faire face à d'éventuels déficits, les nouveaux membres sont toujours les bienvenus, les anciens peuvent quitter et récupérer leur contribution et le solde de leur compte à la seule condition de respecter les délais de préavis fixés par le règlement.

Au fils des années certaines associations sont arrivées à franchir le millier d'adhérents et ont pu dégager d'importants surplus. Avec ces fonds, on a créé des coopératives dédiées à la commercialisation des marchandises non périssables comme les grains, les vêtements, etc. Les achats se faisaient aux prix des grossistes, les ventes étaient réalisées aux prix marchés des détaillants. Les bénéfices réalisés avaient pour destination trois rubriques : celle consacrée au paiement des salaires, celle répartie entre les membres et celle affectée au compte réserve.

La décennie 1950 était stérile en matière de création de nouvelles expériences. Au contraire, la tendance observée était dirigée vers la décimation des acquis antérieurs. En effet, dès 1954, la version égyptienne des « entreprises équitables » se sont vues imposées la décision de la dissolution et de la confiscation.

[241] - La source de ces informations est Muhammad Hamidullah, ex-professeur du droit international aux universités de Haider Abade, de Paris et d'Istanbul, cité par Âl'a' Ad-Dîn Kharoufah, « Le riba dans les législations islamique, juive et chrétienne et chez les philosophes et les économistes », Imprimerie as-sijil, Bagdad, 1381/1962, PP : 131 – 132.

§.2 - Versions des années 1960

Les initiatives entreprises au cours de la décennie 1960, était certainement plus audacieuse que les précédentes. En nombre, elles prennent quatre formes. En portée, elles ont choisi, de se positionner sur le terrain de l'intermédiation financière. Il s'agit de : Taboung Hajji de Malaisie (A), de l'expérience de Al Cheikh Irchad Ahmed au Pakistan (B) et des banques d'épargne locale d'Egypte (C), de l'association coopérative de Suède (D) sans parler des tentatives qui n'ont pas pu se concrétiser.

A - Taboung Hajji de Malaisie

L'idée de départ a vu le jour sous la plume d'un professeur universitaire : Ankor Abdelaziz.[242] Sa mise en perspective a fini par devenir une véritable dynamique des réalisations économiques du pays.

a. Mise en perspective

Elle a été née d'une double constatation : D'un côté, le malaisien farouchement attaché à l'accomplissement du pèlerinage est poussé, dès le jeune âge à épargner goutte par goutte la somme requise pour en couvrir les frais. De ce fait d'énormes sommes à l'échelle du pays restent stériles des années durant. De l'autre côté, les circonstances dans lesquelles les malaisiens accomplissent leur pèlerinage sont dangereuses et tristes : à l'allée, pendant et au retour, beaucoup d'entre eux périssent ; les survivants n'en finissent pas avec des problèmes de santé, de misère en matière des soins, médicaments, nourriture, etc.

Ce double constat a fécondé chez Abdelaziz la conception d'une institution dont la mission est double : D'abord mobilier l'épargne thésaurisée au profit de l'économie nationale. Ensuite, assurer à ses concitoyens la possibilité de faire le hadj dans la paix et la sécurité. Il faut notamment les former aux règles de pèlerinage, mettre à leur disposition des moyens de transport sécurisés et les accompagner pendant leur séjour au Hedjaz.

En 1959, l'auteur propose la formulation de ses idées en projet aux autorités gouvernementales de son pays. Dans un premier temps aucune suite n'a été donnée à sa requête. En 1962, Mahmoud Cheltout, Cheikh Al Azhar, s'est rendu en Malaisie. A cette occasion, le document du projet lui a été soumis pour appréciation. Le cheikh approuva les recommandations qui y sont inscrites et incite le gouvernement à les mettre en exécution.

[242] - Dato Haji Hanafiah Ahmed, « Organisation et fonctionnement du conseil de direction des pèlerins et de gestion du fonds du pèlerinage », contribution à la journée d'étude portant sur « L'organisation et le fonctionnement du conseil malais de direction des pèlerins et du fonds du pèlerinage », Actes de la journée d'étude tenue à Djeddah, le 24 août 1986, Institut Islamique de Recherche et de Formation, Djeddah, Arabie Saoudite, août 1987.

La même année, le taboung Hajji est créé. En 1963, il entre en fonction.

Le travail attendu de Taboung Hajji doit cibler principalement les objectifs suivants :
- La mise à disposition des pèlerins les meilleurs services possibles du Hadj.
- La garantie aux épargnants des meilleurs revenus possibles.
- La collecte de l'épargne à l'échèle nationale par voie directe, par voie postale ou par voie des retenus à la source. Chaque famille peut ouvrir un compte pour chacun de ses membres y compris pour les bébés.
- Les investissements des fonds doivent se faire dans le respect des principes et règles de la charia.
- La prise en charge de l'encadrement des affaires des pèlerins.

b. Les réalisations :

- En 1972, le Taboung Hajji a créé la société des transports et commerce Taboung Hajji pour être au service de pèlerins en matière d'organisation de vols spéciaux pèlerins, de l'offre d'articles, services et conseils spéciaux pèlerins, de jouer le rôle d'agents auprès des transporteurs maritimes et aériens pour le compte des pèlerins.

- En janvier 1985, Taboung Hajji possède quatre autres sociétés qui opèrent dans les domaines de l'agriculture, de l'immobilier et de l'habitat.

En 1966, Taboung Hajji a distribué 3 % de ses bénéfices aux épargnants, en 1985, ce taux a passé à 8%.

B - Expérience d'Ach-cheikh Irchad

Ach-cheikh Irchad Ahmed possède sa propre banque conventionnelle au Pakistan. En 1963 il a décidé de la transformer en banque sans intérêt. Il a ordonné de soustraire l'intérêt de toutes les opérations de débit comme de crédit et de les faire fonctionner conformément aux normes de la charia. A défaut des changements nécessaires à l'accompagnement de cette restructuration de taille, les nouveaux mécanismes de fonctionnement de la banque n'ont duré que quelques mois.

C - Banques d'épargne locale d'Egypte

A son origine l'expérience des banques d'épargne locales d'Egypte s'est inspiré des banques d'épargne locales de l'Allemagne. Cette transplantation faite avec la volonté de l'épurer de la pratique des intérêts s'est vite imposée par ses réalisations, son fonctionnement, et ses caractéristiques.

a. Réalisations

A l'initiative d'Ahmed Al Najjar, les autorités égyptiennes ont décrété en 1961 la création du projet des banques d'épargne locales à Mit Ghamr (Décret républicain n° 17 de 1961)[243]. En 1963, les gouvernements égyptien et allemand ont signé l'accord d'assistance technique (matériels et formation) au profit des dix responsables de premier rang de la nouvelle institution. Le 25 juillet 1965, la première unité ouvre ses portes à Mit Ghamar, localité située dans le delta du Nil où réside une population de niveau de vie moyen bas ou faible. Au bout de trois années d'exercice, le projet s'est déployé dans huit localités, les unités opérationnelles comptent neuf banques et 20 agences, les clients se chiffrent à un million d'épargnants. En 1967, année de fermeture du projet, le nombre d'épargnant tomba à 251.152, les fonds épargnés s'élèvent à 1.827.375 livres égyptiennes, la part des bénéfices, distribués aux épargnants investisseurs, atteint le taux de 7%.

b. Fonctionnement

Les ressources de l'institution provenaient des subventions de l'Etat et surtout des dépôts des épargnants. Les apports de l'Etat n'étaient pas réguliers. Leur tendance à la hausse ou à la baisse était à la merci des sensibilités politiques des hommes forts du régime nassérien. L'idée du projet ne plaisait pas à tout le monde de la haute autorité égyptienne de l'époque. Les faucons du socialisme arabe, surtout, voyait d'un mauvais œil la réussite d'un projet dont le fonctionnement s'inspire des principes de la charia, c'est-à-dire de la religion ennemie jurée des adeptes de la théorie marxiste.

Les apports des clients prenaient le chemin de l'alimentation de trois comptes :
- Le compte courant qui fonctionne à l'instar du compte courant dans une banque conventionnelle. Cependant, les détenteurs de compte jouissent de deux avantages : le droit au crédit et le droit de bénéficier des services du compte social.
- Le compte d'investissement fonctionne comme un compte à terme reposant sur le principe de la mudharaba. La durée minimale de l'immobilisation des dépôts est fixée à un exercice comptable.
- Le compte social reçoit des fonds des particuliers, des institutions sous la forme de zakat, de dons, d'aumônes, etc.

L'emploi des ressources prend le chemin de l'une des trois formes suivantes :
- Les investissements directs en matière de création, de financement et de gestion des

[243] - Les informations utilisées dans les développements suivants sont empruntés à : Rafq al Misri, « Banque de développement islamique », (livre en arabe), Etablissement Ar-rissala, Beyrouth, 1977.

firmes, des écoles, etc. La banque crée ces entités, organise leurs services et désigne des responsables à qui, elle délègue la responsabilité de leur gestion.
- Les crédits gratuits ouverts pour le bénéfice de deux catégories de personnes : les crédits de consommation au profit des petits épargnants détenteurs d'un compte courant et les crédits aux petits producteurs. Le remboursement des créances est planifié par tranches annuelles.
- Le financement de la production est ouvert aux entrepreneurs. Les engagements banque-clients sont régis par les termes de l'un des deux contrats : la Moudharaba ou la musharaka.

c. Caractéristiques

- Ce sont des banques locales, populaires, non usuraires et polyvalentes (crédits ouverts à tous les secteurs d'activité, sur les trois termes court, moyen et long, aux deux catégories de consommation et de production).

- Ce sont des banques à fonctionnement reposant sur les principes des crédits coopératifs à savoir : la personnalisation des crédits, la solidarité entre déposants, le partage des risques, les actions de bienfaisance, les retraits à découvert sur l'honneur et la préservation de l'autonomie contre toute tutelle externe.

D – Association coopérative de prêt sans intérêt

L'idée de création de de ce genre de finance remonte aux années 1930. En ce temps de grande crise, 500 fermiers danois avaient créé leur propre monnaie et pratiquaient des prêts sans intérêt. L'interdiction par le gouvernement de cette monnaie les a obligés à libeller leurs transactions en monnaie nationale. Après quelques décennies de fonctionnement et de difficultés, cette entité a été fusionnée avec une autre banque classique.[244]

Pour des raisons d'éthique et de justice, l'initiative de créer une association d'épargne et de prêts coopératifs a vu le jour en Suède en 1965 sous le nom JAK (Terre, Travail et Capital)[245].

Pour les promoteurs de cette association, il n'est pas juste de prétendre le droit à la rémunération de l'argent sans travailler ni prendre le risque d'investissement. L'intérêt est à éviter parce qu'il est pour l'économie ce qui est le cancer pour la santé de l'organisme. L'intérêt fait drainer l'argent de ceux qui en ont peu vers ceux qui en ont trop. Ce drainage

[244] - OLIVIER Torrente, « Une banque sans taux d'intérêt, la JÄK Bank », publié le 20 octobre 2017, Finances éthiques et alternatives, URL : http://financeethique.eu/banque-taux-dinteret-jak-bank/
[245] - JAK signifie Jord Arbete Kapital (Terre, Travail et Capital) et le nom est complété par "association nationale pour la libération économique", voir : OLIVIER Torrente, « Une banque sans taux d'intérêt, la JÄK Bank », OP. Cit.

s'amplifie par le mécanisme de la formation des prix puisque le loyer de l'argent est incorporé au coût de production en cascade à chaque étape par laquelle transite le produit jusqu'à la phase de son utilisation final (producteurs, transporteurs, grossistes, détaillants…) Les surcoûts résultant de cette incorporation sont estimés par les membres de cette association à 50 % des prix d'une boutique et aux environs de 70% des prix de logement[246].

La diffusion de la doctrine « prêt sans intérêt » parmi les non adhérents se base sur la stratégie de contact direct du style bouche à oreille. Les membres actifs prennent en charge cette mission au niveau de 600 succursales dont les petites sont spécialisées dans la promotion du modèle JAK sans s'impliquer dans l'activité bancaire. La croissance du nombre de personne ralliées à cette vision a auguré d'un succès tel que ses promoteurs ont pu obtenir en 1997, la licence de banque coopérative : JAK Bank sur recommandation de l'Autorité de Contrôle des Finances de l'Etat Suédois.

En 2007, les adhérents de JAK se chiffraient à 19.000 membres. En 2009, ils sont 33.000 membres, soit un taux de croissance de 7 % en 12 mois.[247] En 2017, ils sont 38.000 membres.[248]

§.3 - Versions des années 1970

La première moitié de la décennie 1970 a été marqué par la naissance de Naser social Bank en Egypte (A) et des initiatives de création d'autres banques (B) qui s'arrêtaient au stade des demandes d'accréditation n'arrivant pas à obtenir l'aval des autorités monétaires. Par contre la deuxième moitié de la même décennie est considérée comme le berceau du démarrage des premières banques sans complexe d'être qualifiés d'islamiques (C). Ce sont les premières firmes du genre auxquelles viennent s'ajouter d'autres institutions pour former ce qu'on appelle aujourd'hui la finance islamique.

A - Naser Social Bank

En 1971 fût crée la banque Nasser par la loi n° 66 de la même année. Cette loi stipule que la nouvelle banque ne pratique pas l'intérêt, (article 3), qu'elle n'est pas soumise à la loi des banques et de crédits en vigueur (article 13). La banque Nasser est une entreprise

[246] - « JAK Bank Banque Suédoise sans intérêt : parce que l'intérêt est le cancer de l'économie », 10 mai 2012, Site ELISHEAN, URL : http://www.elishean.fr/jak-bank-banque-suedoise-sans-interets-parce-que-l'interet-est-le-cancer-de-l'economie/

[247] - « JAK Bank, banque Suédoise sans intérêt : parce que l'intérêt est le cancer de l'économie », Ribh, le journal de la finance islamique, http://ribh.wordpress.com/2009/03/14/JAK-bank-sued-parce-que-interet-est-le-cancer-de-leconomie/

[248] - OLIVIER Torrente, « Une banque sans taux d'intérêt, la JÄK Bank », OP.Cit.

publique placée sous la tutelle du ministre des assurances et des affaires sociales. Ses fonctions consistent à :

- Promouvoir l'assurance vieillesse pour les personnes non couvertes par les régimes de retraite en vigueur,
- Porter de l'aide aux gens de petits métiers pour les prémunir contre les risques de vieillesse.
- Assister les familles exposées aux difficultés mettant leur vie en danger,
- Fournir de l'aide sous la forme de crédits gratuits aux citoyens répondant aux conditions de mérite sur étude des dossiers,
- Ouvrir et gérer les comptes de dépôts des clients,
- Ouvrir des lignes de crédits en faveur des entrepreneurs.

La banque Nasser est à la fois sociale et commerciale. En matière sociale, elle consent des avances sans intérêt pour les mariages, les funérailles, les frais de scolarité, les pèlerins et les démunis. Ses ressources, outre son capital social, sont constituées par ses propres bénéfices, les dépôts des clients et 2 % des bénéfices nets des entreprises publiques. En outre, la banque peut obtenir de l'Etat des prêts sans intérêt. Elle distribue les bénéfices aux épargnants.[249]

B – Projets sans lendemain

Certaines études de faisabilité soulignées ci-dessous ont été à l'origine d'initiatives de création d'une banque islamique dans certains pays de moyen orient. Mais les hautes autorités dans ces pays n'appréciaient pas encore ces initiatives à leur juste valeur. C'est ainsi que :

- En 1968, le président soudanais du conseil de souveraineté a exprimé, dans le discours de la fête de l'indépendance, l'intention de lancer l'expérience d'une banque islamique au Soudan. Aucune suite n'a été donnée à cette déclaration d'intention.
- La commission de préparation du projet de création d'une banque au Koweït a commencé ses travaux en 1967 jusqu'au mois de mars 1973, date à laquelle on a donné le feu vert de la création de Bait at-tamwil du Koweït. Le projet n'a pas vu le jour en son temps.
- La commission de préparation du projet de création d'une banque en Arabie Saoudite a soumis, en 1973, une demande d'accréditation aux autorités monétaires du pays. La suite donnée à cette demande n'est pas connu, mais ce qui est sûr, c'est que ledit projet est relégué à l'attente.

[249] - Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, « Religion et droit dans les pays arabes », URL : https://books.google.co.ma/books?id=r4VTI4KNbtQC page : 497.

- En 1974, Un essai de création d'une banque non usuraire a été entré en exécution à « Wad Madani » au Soudan. Néanmoins une équipe d'experts italiens associés au montage de ce projet, l'a transformé en banque à double régime usuraire et non usuraire.
- En 1975, le ministre de la justice et des affaires islamiques de Bahreïn a entrepris une tentative de doter son pays de la banque islamique de Bahreïn. Bien que l'initiative vienne de la sphère de l'autorité suprême, cette entreprise n'a pas eu une issue différente du blocage essuyé par les autres tentatives. Et sa traduction dans les faits pratiques n'a pas eu lieu en son temps.

C- Naissance de la finance islamique

L'année 1975 est une date cruciale dans le processus d'émergence de la finance islamique, une date charnière entre deux périodes : Celles d'avant où l'effort de son implantation se concentrait sur l'invention de modèles financiers sans l'intérêt et celle d'après où la légitimité de la nouvelle finance réside dans le degré de sa conformité aux règles et principes de la charia. La nouvelle orientation fût, du moins au départ, le catalyseur principal de la création d'unités financières charia compilant. L'état d'esprit qui s'en est suivi, parmi les porteurs de ce projet, a bien impacté la réglementation dédiée à la création d'une quinzaine d'unités dont :

- la Dubaï Islamic Bank (DIB), à Dubaï, en mars 1975 ;
- la banque islamique de développement (BID), à Djeddah, en juillet 1975[250];
- la banque Fayçal égyptienne, en Egypte, en 1977 ;
- la banque Fayçal soudanaise, au soudan, en 1977 ;
- la société islamique d'investissement du Golf, à Sharjah, en 1977 ;
- Bait at-tamwil al-kawiti à Koweït 1977 ;
- Dar el-mal al-islami en 1979 ;
- la banque islamique d'investissement et de développement en 1979 ;
- la société islamique à responsabilité limitée, en Suisse, en 1979 ;
- sept institutions financière au Pakistan en 1979, affichées comme le début de la reconversion de la totalité du système en système islamique.

L'année 1977 compte non seulement parmi les années les plus fécondes en termes de création d'unités financières, mais elle est aussi l'année où leurs leaders du secteur[251] ont ratifié le traité de création de l'Union Internationale des Banques Islamiques (UIBI).

[250] - Le traité de création de la BID a été signé par les ministres des pays membres de l'OCI en 1974, mais la désignation du personnel de son encadrement n'a eu lieu qu'en 1975.

[251] - Les premiers signataires étaient : Le représentant de la Banque Fayçal Soudanaise : l'émir Mohamed al-Fayçal, le représentant de la Banque Fayçal Egyptienne : le ministre des awqaf achaïkh Mohamed Matwalli Ech-Cha'rawi, le représentant de Naser Social Bank : Ibrahm lotfi, le représentant la banque islamique de Dubaï : Haj Saïd Loutah et le représentant de Beit at-tamwil al kawiti : Haj Ahmed Bazzi' El-Yacine.

Sect. III – Etudes de faisabilité

Plusieurs investigations partageant le même paradigme de finance sans intérêt méritent ce qualificatif d'étude de faisabilité pour au moins deux raisons : un, l'esprit des textes y est focalisé d'emblée sur l'analyse des problèmes d'ordre pratique et deux, les documents sont agencés sous forme de projets. Aussi, des études du genre ont vu le jour au gré soit des initiatives privées (§.1), soit de l'appel à contribution du ministère des awqaf Koweitien (§.2), soit de l'adoption de projets par l'organisation de la conférence islamique (§.3).

§.1 – Études menées par l'initiative privée

Des études de faisabilité de la finance sans intérêt ont été entreprises soit à titre de l'initiative personnelle d'un seul individu comme celle de Séddiqi, soit à titre de l'initiative collective de toute une équipe comme celle du projet égyptien de création des banques sans intérêt.

A- Etude de Séddiqi

M. N. Séddiqi expose sa conception d'une finance sans l'intérêt dans son livre «Le système bancaire non usuraire dans l'Islam»[252]. Ce livre est rédigé sur sa propre initiative. Il a été publié en ordo en 1969 et en arabe en 1985. A la différence d'autres études qui limitent le champ de la réflexion à la mise en perspective d'une seule banque, l'ouvrage de Séddiqi :
- ouvre l'éventail de la réflexion sur la mise en place d'un système bancaire sans l'intérêt dans sa globalité,
- conçoit les règles devant régir les relations entre les banques de second rang et la banque centrale,
- fixe les idées d'adaptation de la règlementation fiscale au nouveau modèle business de la finance sans l'intérêt,
- etc.[253]

B- Etude égyptienne

Cette étude a été réalisée grâce à l'effort de plusieurs auteurs sous la coordination d'Hassan at-Touhami[254]. De par sa portée, elle se veut la plus ambitieuse parmi toutes les autres

[252] - Pr Mohammad Nat-Allah Siddiqi, «Le système bancaire non usuraire », Op. Cit. 136 pages

[253] - Les questions qui y sont soulevées s'étalent sur ses neuf chapitres que voici :
1. La constitution de la banque.
2. Les travaux bancaires.
3. Les ressources de la banque
4. L'emploi des fonds
5. La création des crédits
6. La banque centrale.
7. Le système bancaire et les finances publiques.
8. le crédit à la consommation.
9. Quelques clarifications.

[254] - Ce projet a été mis sur pied par Hassan at-Touhami avec la collaboration de : Hassan Bolbol, Mohamed Samir Ibrahim, Gharib El-Jammal, Ahmed An-Najjar, Shawqi Usamïl, Salah Ed-Din 'iwadh et Mahmoud El-Ançari. CF :

études en son temps. En effet, le fil conducteur de la réflexion y est centralisé sur la problématique de création des banques islamiques aussi bien au niveau local, régional qu'international. L'étude prévoit aussi :

- un plan cadre du rôle que ces banques doivent assumer dans l'organisation du commerce interpays musulmans,
- La nécessité de doter ces banques des moyens qui leur permettent de s'investir en matière de création de sociétés et institutions d'investissement,
- L'obligation de prioriser, dans les actions de ces banques, celles ayant plus d'impact en matière de développement et de mettre en place un régime de contrôle sharia à même d'inspecter toutes les opérations bancaires à tous les niveaux,
- L'adoption d'une politique d'encouragement des dépôts y compris par l'exonération des détenteurs des comptes courants des commissions percevable sur les services bancaires,
- L'adoption d'une politique sociale, y compris par l'affectation d'une partie du fonds de la zakat à une ligne de financement des crédits gratuits en faveur des petits producteurs.[255]

C – Autres études

Des références citent des études du même ordre sans en dévoiler le contenu. Parmi lesquelles celle menées par certaines équipes d'experts en vue de création d'une banque sans l'intérêt. Parmi les exemples qui méritent d'être cités, 1.l'équipe du travail[256] mandatée, entre 1967 et 1970, par le président de l'université d'Om D'Arman à collaborer avec la banque centrale soudanaise dans le montage du projet de création d'une banque islamique au Soudan.

2. L'équipe d'expert[257] constituée en 1973 par l'Emir Mohamed Al-Fayçal pour produire le projet de création d'une banque islamique en Arabie Saoudite.

§.2 – Études parrainées par les autorités publiques

Trois études ont été réalisées sous le parrainage d'une instance gouvernementale. Il s'agit d'études dont les titres sont : la banque non usuraire d'Es-sadre, le projet de baït at-tamwil

Mahmoud El-Ançari, Ismaïl Hassan et Samit Mustpha Mat-wally, «Les banques islamiques», série livre économique d'al-Ahram, le Caire, 1988.

[255] - Cette étude a été à la base de la proposition faite par la délégation égyptienne au ministres des affaires étrangères des pays membres de l'OCI lors de leur 2ème conférence de 1970. Sur ordre de cette conférence, elle fût améliorée puis étudiée et discuté par 18 délégations en 1972 lors la réunion du Caire spécifiquement dédiée à la conception d'un plan de création d'une banque islamique internationale, des banques locales et de l'union internationale des banques islamiques.

[256] - Les membres de cette équipe sont : Ahmed An-Najjar, Youssef Al-Khalifa, Ibrahim Namir (vice-gouverneur de la banque centrale soudanaise). Cf. : Mahmoud El-Ançari, Ismaïl Hassan et Samit Mustpha Mat-wally, «Les banques islamiques», OP. Cit., P. : 18.

[257] - Les membres de cette équipe sont : Achaykh Ahmed Salah, Achaykh Mohamed Matwali Ach-Cha'raoui, Dr Ahmed An-Najjar et autres. Cf. : Mahmoud El-Ançari, Ismaïl Hassan et Samit Mustpha Mat-wally, « Les banques islamiques », OP. Cit., P. : 20.

du Koweït et le projet de la BID

A- Etude d'Es-sadre

« La banque non usuraire dans l'Islam » est le livre écrit par son Mohamed Baqir Es-sadre[258]. Sa première édition a été publiée en 1968 et sa sixième en 1970. Ce livre fût une réponse à l'appel à contribution sur le projet d'une banque non usuraire lancé par le ministère des awqaf du Koweït. Le suivi de cet appel a été confié à l'équipe dénommée : « commission de préparation de projet de loi relatif à la création de la banque non usuraire au Koweït ». Les réflexions d'Es-sadre ont pris le chemin :

- de mettre en exergue les opérations d'une banque sans intérêt appelée à travailler côte à côte avec les banques conventionnelles,
- de ne faire supporter aux déposants aucune perte,
- de tolérer la possibilité, pour la future banque, de déposer ses fonds dans des comptes à intérêt auprès des banques conventionnelles pour pouvoir faire face à ses dépenses,
- de faire reposer la majeure partie des opérations de la banque sur le contrat de la jou'ala
- etc.[259]

B- Etude koweitienne

« Le projet de baït at-tamwil »[260] est le document produit par la commission de préparation de projet de loi relatif à la création de la banque non usuraire au Koweït. Les auteurs ont mis l'accent sur des principes devant guider la mise en route de la future institution. Ils insistent, entre autres, sur :

- La création d'une société par action soumise à la législation en vigueur.
- Toutes les fonctions de cette société doivent se faire sans intérêt.
- La banque doit créer des projets d'investissement pour son propre compte.
- la banque offre des lignes de financement à la clientèle dans le cadre d'un partenariat gagnant-gagnant.
- La banque ouvre et gère aussi bien les comptes courants que les comptes d'investissement.
- La banque doit constituer des réserves suffisantes pour faire face à des retraits massifs

[258] - Mohamed Baqir Es-sadre, « La banque non usuraire dans l'Islam », Dar At-Ta'arouf lilmatbou'at, Beyrouth, 6ème édition, 248 pages.

[259] - Les idées défendues par l'auteur sont organisées sous les titres suivants :
- Prologue,
- La nouvelle thèse,
- Les fonctions fondamentales de la banque
- 12 annexes

[260] - commission de préparation, «Le projet de Beit attamwil», Librairie moderne du Koweït, Koweït, sans date, cité par Pr Mohammad Nat-Allah Siddiqi, «Le système bancaire non usuraire », OP. Cit. PP : 134 – 136.

imprévisibles.
- L'emploi des fonds doit être encadré par des limites réglementaires à ne pas dépasser.

C – Étude de l'OCI

Les délégations d'Egypte et du Pakistan à la deuxième conférence des ministères des affaires étrangères des pays membres de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), tenue à Karachi en 1970, ont proposé séparément deux projets de création des banques islamiques. La conférence a accepté l'idée de création d'institutions bancaires intergouvernementales et a mandaté la délégation égyptienne à approfondir son projet et d'élargir l'éventail de la concertation aux délégations des autres pays membres qui désirent y participer.
En 1972, le projet raffiné fût l'objet de débat entre18 délégations des pays membres sur 22 pays conviés à la réunion du Caire spécialement dédiée à ce sujet. La même année, ce projet de création d'un système bancaire sans l'intérêt a été à l'ordre du jour de la 3ème conférence des ministres des affaires étrangères des pays membres de l'OCI (Djeddah : 1-2/3/1972). Il s'en est suivi la création d'une direction économique auprès du secrétariat de l'organisation. La nouvelle direction se voit attribuer, entre autres, l'élargissement du champ des études sur le projet et l'assemblage des visions par pays sur le sujet.
En décembre 1973, la première conférence des ministres des finances de l'OCI discute des étapes pratiques de création d'une banque islamique internationale. La conférence communique l'approbation de création de ladite institution et désigne un comité de suivi dédié à son exécution.
En 1974, le comité présenta ses travaux devant la deuxième conférence des mêmes ministres dans deux volets : le projet du traité de création et les détails portant sur les mesures d'exécution. A l'issue de cette conférence les ministres signent le traité de création de la banque sous le nom « Banque Islamique de Développement (BID) ».
En 1975, L'OCI nomme Ahmed Mohamed Ali président de la BID, ainsi que les présidents exécutifs en conformité avec le traité de création (26/07/1975). La même année, la BID entre en fonction à Djeddah (Arabie Saoudite).
Le projet met l'accent, entre autres, sur les principes devant gouverner la mission de la future institution à savoir :
- contribuer au développement économique et social dans les pays membres et des communautés musulmanes résidentes dans d'autres pays, en vue d'améliorer le niveau de vie des peuples musulmans conformément aux principes de la charia,
- de participer à tout mode d'investissement dans les différents projets qu'ils relèvent du secteur public ou du secteur privé à l'intérieur des pays membres,
- de renforcer le développement du commerce extérieur entre les pays membres,

notamment en matière des biens de production,
- de mener des recherches nécessaires à l'exercice des activités économiques, financières et bancaires dans les pays musulmans et ce, conformément aux prescriptions de la charia.

Chap. V – L'intermédiation financière islamique

L'utilité de tout système bancaire réside dans sa capacité à répondre correctement aux besoins financiers de l'économie par son rôle d'intermédiaire entre les agents à excédent financier et les agents en besoin de financement. De nos jours, la manière d'accomplir cette fonction relève, du moins dans certains pays, d'un système dual : un système où les banques islamiques côtoient les banques conventionnelles. Pour savoir comment ça marche, il faut aborder, dans les lignes suivantes, les formes d'intermédiation (Sect. I), le fonctionnement des banques de dépôts (Sect. II), et les spécificités des banques islamiques (Sect. III).

Sect. I – Formes d'intermédiation

Jusqu'à une date non lointaine, la classification des banques se faisait sur la base de leurs domaines d'intervention : banque commerciales, banque d'affaires, banques agricoles, banques industrielles, banques privées, etc. De nos jours, cette classification a tendance à se faire sur la base deux types d'intermédiation : L'intermédiation de bilan et l'intermédiation de marché.

§.1 – Intermédiation de bilan

« L'intermédiation de bilan regroupe l'ensemble des activités traditionnelles des banques, inscrites à leurs bilans, et, qui consiste à collecter les ressources des agents économiques puis à les re-prêter à d'autres. L'intermédiation de bilan permet à une banque de dégager une marge bancaire qui correspond à la différence entre la rémunération de ses emplois et le coût de ses ressources. »[261] L'exercice de ce métier est réservé aux établissements de crédit autorisées à faire appel à l'épargne publique et à distribuer les crédits aux petits clients (particuliers, PME et collectivités publiques). Ces établissements sont connus sous les noms de banques de dépôt, banques commerciales ou banques de détail.

Selon le lexique bancaire, « *une banque commerciale est un établissement de crédit effectuant des opérations de banque avec les particuliers, les entreprises et les collectivités publiques consistant à collecter des fonds pour les distribuer sous forme de crédit ou pour effectuer à titre accessoire les opérations de placement. Une banque commerciale se distingue d'une banque d'investissement qui fait essentiellement des opérations de marché. Elle se distingue aussi d'une société financière qui n'a pas le droit de collecter des fonds*

[261] - https://www.mataf.net/fr/edu/glossaire/intermediation-de-bilan

à moins de deux ans. »[262]

§.2 - Intermédiation de marché

« L'intermédiation de marché est une activité exercée par une institution financière qui va intervenir sur les différents compartiments des marchés des capitaux pour son compte propre ou pour celui de sa clientèle. La rémunération attachée aux différentes activités d'intermédiation de marché repose essentiellement sur la perception de commissions. »[263] L'intermédiation de marché est connue aussi sous le vocable de désintermédiation bancaire décrivant la préférence pour le marché prisée par les grands clients à la recherche de lever ou de placer des capitaux. La banque d'investissement est l'une des institutions financières habilitées à agir sur les marchés financiers nationaux et internationaux pour son propre compte et pour le compte de ses clients.

Une banque d'investissement est une banque, ou une division de la banque, qui offre ses services de conseil, d'intermédiation et d'exécution ayant trait aux opérations dites de haut du bilan de *grands clients corporate* (entreprises, investisseurs, Etat). Ces opérations sont du genre introduction en Bourse, émission de dette, fusion/acquisition. Les activités des banques d'investissement sont scindées en trois entités : *finance d'entreprise, marché financier et opérations de financement.*

Parfois, la distinction entre une banque d'investissement et une banque d'affaire se fait sur la base d'attribuer à la première les activités de marché et à la deuxième les activités de finance d'entreprise. Toutefois, l'exercice de *l'intégralité des métiers de banque* tend à se généraliser sous la bannière de *banque de financement et d'investissement* ou de *banque universelle*. Citigroupe inc est le premier groupe mondial du genre. Ses activités sont réparties entre la banque de marché et d'investissement (66,5 %), la banque de commerce (29,2 %) et autres (4,2 %) dont notamment la banque privée et la gestion des fonds d'investissement alternatifs.[264]

§.3 – Intermédiation des Banques islamiques

Les opérations d'intermédiation financière, qu'exercent les banques commerciales islamiques, sont des opérations de bilan ou des opérations du marché. Les deux types d'opérations ne sont pas différentes de celles qu'exercent leurs homologues conventionnelles en dehors de celles interdites par la charia.

---

[262] - http : www.banque-infr.com/lexique-bancaire/b/banque-commerciale
[263] - https://www.mataf.net/fr/edu/glossaire/intermediation-de-marche
[264] - https://www.zonebourse.com/cours/action/CITIGROUP-INC-4818/societe/

A- Intermédiation de bilan

Les activités d'intermédiation de bilan sont organisées dans les banques commerciales islamiques par similitude à leurs homologues conventionnelles à cette exception de ne point recevoir ni donner de l'intérêt. Car, il n'est pas autorisé de rémunérer l'argent par l'argent sans l'avoir impliqué, au préalable, dans l'activité économique. L'alternative réside dans l'obligation pour la banque islamique d'assumer son rôle d'intermédiaire en se basant, côté ressources, sur le principe de participation dans les profits et les pertes et, côté emplois, sur le principe d'égalité devant le risque. Les agents financeurs supportent seuls (wakala d'investissement) ou partage avec la banque (mudharaba) le risque du résultat. Les agents financés partagent avec la banque le risque commercial (contrats de financement) ou le risque de résultat (contrats d'association).

B- Intermédiation de marché

Les activités d'intermédiation de marché sont organisées dans les banques islamiques d'investissement par similitude à leurs homologues conventionnelles à l'exception des activités de marché et d'opérations non assujetties aux principes et règles de la charia. A ce titre, les banques islamiques d'investissement ne sont pas autorisées à opérer sur les marchés interbancaires et monétaires, étant donné que les standards sur lesquels ils reposent s'articulent autour du commerce des dettes, lequel est hors normes islamiques. Elles ne sont pas autorisées, non plus, à participer aux opérations d'émission ou de négociation d'autres titres de dette (obligations) ou adossés à des actifs illicites (OPC obligataire), aux opérations de montage et négociation des dérivés à des fins spéculatives ou de couverture. Dans le commerce des devises, les transactions doivent être soumises aux standards réglementant le change : application du taux du jour et livraison immédiate ou report et application du taux du jour de dénouement. Par conséquent, la couverture à terme n'est pas autorisée. En résumé, l'intérêt, le gharar et la vente de ce qu'on n'a pas sont à l'origine de ces interdictions.

L'évitement de ces interdits oblige les banques islamiques d'investissement à seller en permanence leur plan business aux actifs de l'économie réelle : conseil en fusion acquisitions ; émission et négociation des actions, des sukuk, des CICAV ; introduction en Bourse ; opérations de syndication ; financement de projet ; etc. L'observance des modalités islamiques d'intermédiation de marché est adoptée par deux types d'institution, les banques d'investissement islamique (comme Al Baraka Bank, Bahrayn Islamic Investment Bank, Dar Al-mal Al-Islami (qui a créé en 1998 le premier indice boursier

islamique sous le nom de DMI 150) et des fenêtres islamiques créées à cette même fin par des banques conventionnelles de taille internationale (comme HSBC, UBS, Citigroupe, Goldman Sachs, BNP, la Deutsche Bank, etc.)

Sect. II – Fonctionnement des banques commerciales

La banque commerciale qu'elle soit islamique ou conventionnelle assure un grand nombre d'opérations bancaires. Certaines fonctions sont des prestations de service avec ou sans engagement de financement. Les autres trouvent leurs expressions dans la collecte et l'utilisation des fonds. Une approche comparative entre les modes de fonctionnement de l'une et de l'autre permet de déceler des fonctions qui leur sont communes sans réserve (§.1), des fonctions qui leur sont communes sous réserve (§.2), des fonctions spécifiques aux banques islamiques (§.3), et deux logiques d'intermédiation financière (§.4)

§.1 - Fonctions communes sans réserve

Il s'agit de tous les services ne nécessitant pas d'engagements financiers de la banque en faveur de sa clientèle. La rémunération que reçoit la banque en contrepartie fait figure de compensation des coûts de production de ces services. Ils n'ont rien avoir donc avec la rémunération d'argent par un intérêt prohibé dans l'islam. C'est pourquoi la commercialisation de ces prestations est parfaitement la même dans les deux systèmes. Il en va ainsi pour des opérations comme :

-l'ouverture et gestion des comptes à vue en faveur de la clientèle,
-la livraison des carnets de chèques, des cartes bancaires aux détenteurs de comptes courants,
-le versement de fonds en espèce ou encaisse de chèques,
-le retrait de fonds en espèce ou paiement de chèques,
-l'émission et réception des virements pour le compte de la clientèle (factures, traites, etc.)
-l'achat et la vente au comptant des devises,
-l'envoi et la réception de fonds en faveur de la clientèle,
-l'encaisse des lettres de change,
-la location des coffres forts,
-etc.

En contrepartie de ces opérations, la banque reçoit diverses formes de rémunération : commissions, bénéfices, prix de location, etc.

§.2 - Fonctions communes sous réserve

Ces fonctions concernent les opérations bancaires donnant lieu à l'encaissement ou décaissement des intérêts. Dans ce cas, la banque islamique n'est pas autorisée à les exercer selon les règles d'art de son homologue conventionnel. L'intérêt étant interdit, il faut trouver moyen de les rendre compatibles avec les principes et règles de la charia. Une démarche d'adaptation trouve libre cours dans des cas comme :

-Le compte d'épargne qui fonctionne dans le système d'origine sur la base des intérêts. Son adaptation consiste pour la banque islamique à le transposer en d'autres formes : le compte sur livret d'épargne à vue sans rémunération, le compte sur livret d'épargne d'investissement pour des périodes préétablies ou le compte mixte consistant à scinder le compte d'épargne en 2 fractions, l'une à vue, l'autre d'investissement. La rémunération du compte d'épargne d'investissement est bien entendu se doit d'être régi par la règle des trois P.

-L'escompte de l'effet de commerce se fait conventionnellement sur la base d'intérêt calculé sur la période séparant la date de l'escompte et l'échéance d'extinction. La charia autorise la détention de ces documents à titre de garantie des dettes et les liquider à leurs échéances. La charia interdit la pratique de l'escompte sauf à la consentir à taux d'escompte zéro et facturer les frais administratifs à leur juste valeur

-Les crédits documentaires, les cautions bancaires, les lettres de garantie… sont des documents engageant la banque à couvrir les risques de non payement des créances ou engagements contractées ou à contracter par sa clientèle.

La banque conventionnelle livre ces documents à ses clients sans faire le lien avec les soldes de leurs comptes et les sommes à couvrir, tout déficit, sera combler par crédit avec intérêt. La banque islamique n'est pas en droit de pratiquer cette procédure.

Pour qu'elle puisse offrir ces services sans l'intérêt, elle doit agir au cas par cas: Le cas d'un client qui alimente son compte des sommes au moins équivalentes à son engagement, la banque islamique doit lui fournir ces documents sur la base wkala rémunérée ou non. Le cas d'un client à court d'argent, la banque islamique se trouve dans l'obligation soit de refuser sa demande soit de lui accorder la kafala[265] gracieusement, chose difficile à

[265] - « **Kafala** : Contrat de garantie par lequel un tiers garantit la dette d'un agent endetté. La responsabilité de la dette vis-à-vis du créancier revient ainsi aux deux contreparties du contrat. Comme pour le contrat de Hawala, la Kafala ne génère pas de frais au-delà des frais administratifs. » Cf. : Glossaire : Finance – Islamique, URL : fr.financialislam.com/glossaire.html

supporter sauf exception.

§.3 - Fonctions spécifiques aux banques islamiques

A la différence de la banque conventionnelle, la banque islamique peut se voir imposé par le législateur l'obligation de gérer certains fonds à caractère social. Ce n'est pas le cas dans tous les pays, mais dans les pays où la loi l'exige, les banques islamiques doivent s'y conformer. Et même en l'absence de telle loi, certaines banques islamiques prennent librement l'initiative de mettre en perspective certaines ou la totalité de ces fonctions. Une partie de leur action consiste donc à ouvrir et gérer :

A- Le compte de la zakat

Le compte de la zakat à vocation de recevoir les fonds zakataires dus sur le solde circulant de la banque islamique à chaque fin d'exercice. Le solde circulant est la différence entre le passif circulant et l'actif circulant. Ce compte est dédié à accueillir aussi les versements volontaires des fonds de la zakat en provenance d'autres sources : actionnaires des unités sans compte de la zakat, détenteurs des comptes, autres particuliers.

L'affectation des fonds de ce compte est exclusivement réservée aux rubriques désignées par le Coran : pauvres, nécessiteux, fonctionnement de la zakat, ceux dont les cœurs sont à gagés, les lourdement endettés, ceux dont les jougs sont à libérer, dans le sentier de Dieu et le voyageur en détresse. Dans la pratique, la stratégie de l'affectation cible en priorité les pauvres et nécessiteux.

B- Le compte d'al qardh al-hassan

Le compte d'al qardh al-hassan diffère de la zakat à double titre : il n'est pas obligatoire, il est remboursable. Il est dédié à recevoir les fonds provenant de diverses sources : une fraction du retour d'investissement des comptes courants, fonds provenant de l'épuration des actifs et activités partiellement illicites, versements volontaires des établissements ou des particuliers.

L'affectation des fonds de ce compte est essentiellement employée sous la forme de prêts sans intérêts aux citoyens qui sont dans le besoin.

C- Le compte des dons

Le compte des dons ressemble au compte al-qardh al-hassan sauf que les fonds qu'il reçoit ne sont pas remboursables. Cette ressemblance est de rigueur quant aux sources de son financement mis à part l'intention de faire des dons et non des prêts.

L'affectation des fonds de ce compte se fait à titre de dons aux gens qui sont dans le besoin.

§.4 - Deux logiques d'intermédiation financière

Comment est né le besoin d'intermédiation ? Sur quel principe repose le système conventionnel d'intermédiation ? Et sur quel principe repose le système islamique d'intermédiation ?

A- Besoin d'intermédiation

Il est admis que dans toute société humaine, il existe deux types d'agents économiques : les agents à excédent financier et les agents en besoin de financement. Par définition les premiers, ne sachant pas quoi faire de leur argent, sont prêts à le mettre à la disposition de partenaires de confiance contre rémunération. Les seconds, ne sachant pas quoi faire de leur expertise sans l'argent, sont prêts à emprunter auprès des agents de confiance des fonds contre rémunération.

La rencontre entre les deux types d'agent pourrait se faire directement dans une société où les relations interindividuelles sont simples et se produisent dans un climat de confiance et de symétrie d'information. Mais plus la complexité s'empare d'une société, plus les relations interindividuelles deviennent difficiles, plus il devient impossible de voir une telle rencontre s'y installer de façon systématique et spontanée. La jonction entre les deux types d'agent a historiquement nécessité l'intervention d'un troisième agent, un agent qui sert désormais d'intermédiaire financier entre les deux parties de la société. Le rôle de ce troisième agent s'est traduit dans les activités de ce que nous appelons aujourd'hui banque, institut financière ou établissement de crédit.

B- Principe conventionnel d'intermédiation

C'est là une des fonctions dévolues à titre principale aux banques de dépôts. Le principe de base de cette fonction est simple. ***Il consiste à emprunter auprès des agents à excédents financiers à des taux d'intérêt bas et prêter aux agents en besoin de financement à des taux d'intérêt élevés. La différence entre les deux taux constitue la rémunération de la banque.***

Dans ces deux types de transaction, l'emprunteur (banque/client) se porte garant vis-à-vis du prêteur à lui restituer à la fois le principal et l'intérêt. En revanche, le prêteur (banque/client) ne s'inquiète d'aucune garantie. Dans cette économie d'endettement, c'est l'emprunteur qui supporte tous les risques et le prêteur se protège contre tous les risques.

Cette logique est contradictoire avec ***le principe de la charia selon lequel, l'usufruit revient à la caution (الخراج بالضمان)***.

C- Principe islamique d'intermédiation financière

Dans la banque islamique, il est exclu que l'intermédiation financière se fasse sur la base de taux d'intérêt parce que tout simplement, l'intérêt est illicite. Il faut donc trouver une autre méthode d'organiser cette fonction, une méthode qui dénie à l'argent le droit d'apporter à son détenteur de l'argent sans être mêlé au travail sous sa responsabilité. C'est-à-dire que l'intermédiation financière, selon cette logique, se doit de s'organiser autour du ***principe de partage des risques entre financeur et financé, un principe popularisé sous la formule des trois PPP (participation des pertes et profit)***. La mise en application de ce principe se réalise via des modalités diverses à la collecte comme à l'utilisation.

a. Modalités de collecte

Les modalités de recevoir les fonds de l'épargne publique varient selon la nature des comptes :

1. Comptes courants

Les dépôts à vue sont des crédits gratuits. Ce statut juridique leur est reconnu aussi bien par la charia que par le droit positif. La banque islamique se porte alors garante des droits du déposant, notamment : le droit de lui restituer l'intégralité des sommes déposées et la liberté de mobiliser ses fonds en tout temps avec tous les moyens légaux de paiement. La banque ne lui fournit aucune contrepartie. Elle a même le droit d'exiger des frais de gestion. Ces règles s'appliquent aussi bien aux dépôts à vue qu'aux comptes d'épargne à vue.

Par ailleurs, la banque islamique peut tirer profit de ces comptes en faisant jouer, à l'instar de son homologue conventionnel, la loi des grands nombres. La loi selon laquelle, en temps normale, les flux d'argent entrants dépassent les flux sortants. Au-delà des réserves de sécurité d'éventuels retraits, les surplus disponibles par périodes déterminées peuvent être engagés dans les affaires pour le compte de la banque au nom du principe : **L'usufruit revient à la caution**.

2. Comptes d'investissement

Les dépôts d'investissement ou les comptes à terme sont des fonds que les déposants confient à la banque pour des durées plus ou moins longues dans le but d'obtenir une rémunération. Cette rémunération tire sa légitimité du principe de la mudharaba dit aussi

société des bénéfices. La nature du contrat liant le déposant à la banque obéit à la logique sous-jacente à l'un des trois comptes suivants :

2.1. Compte sur livret d'épargne d'investissement :

Ce compte reçoit les dépôts à terme pour une période à choisir par le client parmi les durées proposées par la banque. En générale, la grille des choix est établie en multiple de trois mois renouvelables (3, 6, 9, 12 mois). Ce sont des dépôts d'investissement de court terme consentis à la banque dans le cadre du contrat mudharaba.

2.2. Compte mudharaba sans restriction

Ce compte reçoit des dépôts à terme pour des périodes moyennes ou longues. Le déposant renonce à toute spécification de l'emploi de son argent. En tant que rab al-mal, il délègue à la banque l'entière responsabilité de sa gestion en tant que mudharib. Les contractants ont l'obligation de préciser la part du bénéfice prévisionnel revenant à chacun d'eux. En cas de perte fortuite, chacun perd son avance : Le client supporte la perte de son capital et la banque supporte la perte de son travail. Mais dans le cas où la perte s'est produite à cause d'une faute avérée du gestionnaire (agression, indifférence, non-respect des clauses du contrat ou négligence), ce dernier supporte tout seul l'intégralité de la perte.

2.3. Compte mudharaba avec restriction

Ce compte reçoit aussi des fonds à immobiliser pour de moyennes et longues échéances. La différence qui le distingue du compte mudharaba sans restriction réside dans le fait que le déposant lie l'emploi de ses fonds à un lieu, un secteur ou à toute autre spécification qui ne n'entravent pas le travail du mudharib. (AAOIFI N-13/5/2)

2.4. Compte wakala

Ce compte reçoit aussi des fonds à immobiliser pour de moyennes et longues échéances. Le déposant décide lui-même d'affecter son argent au financement d'un projet de son choix. Le contrat de mudharaba s'établit alors entre le déposant en sa qualité de rab al-mal et le propriétaire du projet en sa qualité de mudharib. Ce sont alors les deux partenaires de la société des bénéfices. La banque, quant à lui, se contente d'assurer le suivi de l'exécution dudit contrat à titre de mandataire (wakil) de rab al-mal. Contre ce service, elle obtient du client une jou'ala fixée d'avance : commission ou salaire fixe indépendamment du résultat du projet concerné.

b. Modalités des emplois

A l'emploi, la banque islamique met à la disposition de sa clientèle quatre modes de financement :

i- le mode wakala d'investissement,
ii- le mode de financement à revenu fixe,
iii- le mode de financement à revenu variable et,
iv le mode de financement sans revenu.

1. Mode wakala d'investissement

Le mode wakala d'investissement consiste à faire de la banque l'agent qui agit à la place et pour le compte du principal. Le principal ici est le déposant qui mandate la banque à fructifier son argent dans un projet de son choix. Auquel cas, la banque ne partage pas avec lui le risque de résultat, puisque sa rémunération prend la forme d'un salaire fixe et déterminé dès le départ. Le profit à réaliser sera partagé en intégralité entre rab al-mal (propriétaire du capital) et le mudharib (gestionnaire du projet). Si perte il y a, c'est aussi rab al-mal qui doit la supporter tout seul, sauf si cette perte s'est produite à cause d'une faute du gestionnaire ou de la banque : négligence, indifférence, agression ou non-respect des clauses du contrat. Auquel cas, le fautif est tenu de la supporter tout seul.

2. Mode financement à revenu fixe

Economiquement parlant, ce mode de financement intéresse en exclusivité la sphère de la circulation. Il consiste à répondre aux besoins de financement des agents désireux d'acheter des biens et des services. Les produits financiers appartenant à cette famille sont : la murabaha, l'ijara, l'istisna', le salam, le tawarruq, etc.

3. Mode financement à revenu aléatoire

C'est le mode de financement qui intéresse à priori entrepreneurs et porteurs de projets. Il consiste à mettre de l'argent frais à la disposition de projets en fonction ou en cours de création. Les financements que leur propose la banque islamique prennent la forme d'association soit dans le capital soit dans les bénéfices. Ladite association peut être choisi parmi l'un des contrats suivants : La mudharaba restrictive, la mudharaba sans réstriction, la musharaka fixe, la musharaka dégressive et les trois types de contrat agricole : muzara'a, mugharassa, mussaqat.

4. Mode financement sans revenu

Par ce mode d'intermédiation la banque islamique s'implique dans la sphère de l'économie sociale. Elle ne tire pas de revenu des opérations qu'elle mène en ce domaine. La collecte d'argent comme sa distribution se fait sans but lucratif.

C'est pourquoi ce mode de financement n'est pas généralisable à toutes les banques islamiques. Il n'est pratiqué que par celles dont la loi de création l'exige ou celles dont les dirigeants s'y engagent par conviction. Les destinataires des fonds transitant par ce mode sont les ayants droit à la zakat, les bénéficiaires des crédits gratuits, les bénéficiaires des autres dons.

Sect. III – Spécificités des banques islamiques

Les prescriptions de la charia ne prennent pied dans l'intermédiation financière que, si et seulement si, leur mise en pratique demeure fidèlement concordante à la lettre et l'esprit des textes. Elles se doivent notamment d'être reproduites sous contrainte de quatre invariants : Seuls les dépôts font les financements, seuls les financements font les revenus, seuls les services font des commissions, seules les prescriptions de la charia font la sélection.

§.1 – Intermédiation sans monnaie scripturale

La banque islamique se limite, dans sa fonction d'intermédiaire financier, à la mobilisation de la seule monnaie réelle et/ou fiduciaire existante dans l'économie. Elle s'écarte d'emblée du principe selon lequel, ce sont les crédits qui font les dépôts qui est à la base de la création monétaire par les banques commerciales conventionnelles. L'octroi de chaque crédit se fait par écriture d'un dépôt au compte courant d'un client, d'où le concept de monnaie scripturale. C'est aussi le concept de la création ex-nihilo de la monnaie.

Dans la logique islamique, ce procédé est illicite pour plus d'une raison puisqu'il s'agit à la fois de la vente de ce qu'on ne possède pas, de la vente d'une chose inexistante, et du crédit à intérêt. Les créneaux, où la banque islamique doit faire preuve d'innovation et d'efficacité, sont : La mobilisation de l'épargne en sommeil, la multiplication des occasions rentables de son injection dans l'économie, l'ancrage de la sphère monétaire dans son rôle d'être exclusivement au service de la sphère réelle.

De ce fait, les achats de la banque islamique se font au comptant. Son association au travail et/ou dans des capitaux se fait par l'apport d'argent libéré à temps. C'est bien que toutes sortes de financement proviennent soit de ses capitaux propres soit des disponibilités monétaires dans les comptes des clients.

§.2 - Financement sans vente d'argent

Comme toute entreprise privée, la banque islamique cherche par ses activités à obtenir des revenus pour elle-même et pour sa clientèle. La seule voie à emprunter pour y arriver, c'est d'engager les fonds en sa possession dans des opérations de création de richesse.

Le retour en investissement prend deux formes de revenu : les revenus contractuels et les revenus aléatoires. Les revenus contractuels sont le fruit du capital utilisé dans la sphère de la circulation contre des marges bénéficiaires, salaires et loyers. Les revenus aléatoires sont le fruit du capital utilisé dans la sphère des investissements contre des quotes-parts de profit.

Les revenus d'un exercice comportent par définition le retour en investissement des capitaux propres et des comptes d'investissement. La banque récupère son salaire de wakil d'investissement et les profits de son capital propre. Le reliquat revient de droit à la banque et aux détenteurs des comptes d'investissement, il est à répartir entre eux en fonction de ces critères : la clé de répartition des profits prévue dans chaque contrat et l'importance relative des investissements de chacun en termes de volume et de durée.

§.3 - Services au prix coûtant

Au-delà du financement de l'économie, la banque islamique fonctionne, à l'instar de la banque conventionnelle, comme un prestataire de service contre des commissions. Une commission (frais de tenue de compte, frais de dossier…) doit couvrir juste le coût du service fourni. Elle ne doit en aucun cas dépasser le coût administratif de la prestation.

Lorsque la prestation est une garantie de paiement à terme d'une somme d'argent, le coût à facturer doit être limité strictement à la couverture des frais de gestion. Si non, tout surplus est illicite puisqu'il ne s'agirait alors que d'un intérêt déguisé. Ce type de prestation (caution, garantie, crédit documentaire…) exige de la banque islamique de choisir dès le départ entre deux solutions :

i- Exiger du client d'alimenter au préalable son compte de la somme équivalente au montant de la prestation engagée.

ii- Offrir cette prestation gratuitement, si le client n'est pas en mesure de faire cette alimentation à hauteur de la totalité ou d'une partie de cette somme.

§.4 – Prééminence de la charia

Le propre de la banque islamique, c'est de tout faire conformément aux prescriptions de la charia. L'évitement de l'illicite est la ligne de conduite qu'elle ne doit jamais perdre de vue. Elle doit faire actionner en permanence le filtrage des domaines et modalités de ses interventions. Les critères de sélection des domaines et modalités à écarter de son modèle business sont le riba, le haram, le gharar, le maysir et tous les subterfuges susceptibles de les habiliter en apparence sans les déraciner en profondeur. Les critères de sélection des domaines et modalités à retenir dans son modèle business sont l'égalité devant le risque,

l'éthique des affaires, l'équilibre entre intérêt individuel et intérêt social, la transparence, l'équité, etc.

Cependant, de nos jours, le filtrage charia devient énigmatique dès lors qu'on a affaire à la rédaction et l'exécution des contrats libellés charia compilant. Les détails qui y figurent arrivent parfois à les faire bifurquer vers le champ de l'illicite. C'est dans ces cas-là que la prééminence des prescriptions chariatiques doit annuler toute autre considération et que le filtrage charia doit être mené avec le maximum de pertinence de détermination et de concision requis pour éliminer d'éventuels biais par rapport aux normes de sélection.

L'existence de ces biais dans les pratiques de nos jours, ici et là, est l'une des causes de noircissement de la crédibilité de la finance islamique, en générale, et des banques islamiques en particulier. En effet, la progression planétaire de l'industrie financière islamique n'est pas toujours à l'abri des risques de dérapage par rapport aux principes de la charia. Ces risques gagnent du terrain à mesure que l'ingénierie financière fait naître le montage des produits financiers islamiques par mimétisme aux outils engendrés par l'ingénierie financière classique.

C'est ce que soulignent certains chercheurs, à juste titre, en disant que : « L'ingénierie financière peut être un élément destructeur pour la finance islamique vu qu'elle peut être utilisée pour contourner les règles de la charia et les réglementations en vigueur. »[266] Un autre auteur aboutit à une conclusion similaire en affirmant que « la réussite du système financier islamique ne peut se mesurer qu'en se démarquant de l'approche conventionnelle. Sinon, elle serait marginale, car elle ne fait que reproduire des instruments et des mécanismes financiers traditionnels, prônant une rentabilité maximale et à court terme, sous un label islamique ».[267]

Plus ce genre de déraillement prend de l'ampleur, plus l'industrie financière islamique encourt deux dangers :

i- La manifestation du sentiment de trahison chez les clients qu'elle aura attirés pour raisons de conviction religieuse. Par conséquent, la perte de confiance les pousse à déserter son marché.

[266] - Ahmed CHAKIR & Ali KAFOU, « l'ingénierie financière islamique : entre les contraintes de développement et les risques de dérive », ISRA (Académie internationale des recherches chariatiques en finance islamique), in travaux du colloque international tenu le 5 et 6 mai 2014 sur le thème « Ingénierie financière entre l'industrie financière conventionnelle et l'industrie financière islamique : Produits et applications de l'innovation », URL : http://dspace.univ-setif.dz:8888/jspui/bitstream/123456789/933/1/2.e.pdf

[267] - Hicham Hamza, « Finance Islamique : Percée et Risque de dérapage », Conférence : Cinquième colloque sur le risque ORIANE. IUT de Bayonne, IUT de Bayonne – France, 2008, Url : https://www.researchgate.net/publication/274959260_Finance_Islamique_Percee_et_Risque_de_derapage

ii- La perte de sa réputation de finance résiliente aux chocs du marché financier. Puisque plus, elle élargit ses activités aux segments des outils financiers volatiles au détriment des enseignements de la charia, plus elle s'expose aux mêmes risques de crise qu'encourt son homologue conventionnel.

Chap. VI - L'assurance takaful

Introduction

L'assurance takaful est un type d'assurance hybride issue d'une adaptation de l'assurance conventionnelle aux préceptes de la charia. Il convient d'en découvrir les traits essentiels en trois temps : Notion d'assurance (Sect. I), assurance conventionnelle (Sect. II), et assurance takaful (Sect. III)

Sect. I - Notion d'assurance

S'assurer contre un risque auprès d'une partie, cela suppose que celle-ci s'engage à réparer les dégâts advenus, le cas échéant, à l'assuré en contrepartie du paiement d'une prime ou d'une cotisation. Avant d'aborder les éléments constitutifs de cette relation, il convient de la définir.

§ 1- Définition

L'assurance est une opération par laquelle une personne (l'assureur) s'engage à réaliser une prestation, dans le cadre d'un contrat de couverture de risque, au profit d'un autre individu (l'assuré) lors de la survenance d'un risque et moyennant le paiement d'une cotisation ou d'une prime.

La cotisation ou la prime peuvent se définir comme étant la somme du coût du risque des frais de fonctionnement de l'assureur et des taxes. En cas de réalisation du risque, l'assureur donne au bénéficiaire soit une indemnité ou un forfait fixé au départ.

Une assurance doit être souscrite auprès d'une personne morale habilitée à exercer cette activité soit de manière solidaire (mutuelles, coopératives…) soit de manière commerciale (sociétés d'assurance, banques).

§ 2 - Éléments de définition

Cette définition nous livre des notions qui méritent des clarifications du genre les parties prenantes, le risque, la contribution des assurés.

➢Les parties prenantes concernent :

- L'assuré : personne exposée au risque.
- L'assureur : personne morale qui accepte la prise en charge des risques, perçoit les primes ou les cotisations et règle les sinistres.
- Le souscripteur : personne qui signe la police d'assurance.
- Le bénéficiaire : personne qui doit percevoir la prestation de l'assureur.

➢Le risque comprend :

- Le risque objet : objet assuré (bâtiment, automobile)
- Le risque entreprise catégorie d'événements assurables (chômage, invalidité)
- Le risque cause : Événements dommageable (maladie, incendie, vol, décès)

➢ La contribution des assurés prend le nom soit de prime soit de cotisation :

- La prime est la contrepartie de couverture du risque, payable au départ de l'opération d'assurance ou de l'année d'assurance
- La cotisation est synonyme de la prime mais elle est utilisée dans le secteur mutualiste, elle peut être soit fixe, soit variable.

Sect. II- L'assurance conventionnelle

La pratique des couvertures contre des risques remonte, selon certaines références, à l'Antiquité.[268] Mais l'entrée en jeu des contrats d'assurance tels qu'ils se pratiquent, de nos jours, a eu lieu vers la fin du XVII ou vers le début du XVIII siècle.[269]

Le commerce maritime était le premier domaine à avoir recours à ce type de contrats. Ensuite, ces contrats se sont étendus petit à petit à d'autres domaines d'activité puis au domaine de la vie personnelle. Ils se concluent, aujourd'hui, sur la base de deux formes de couvertures : Couverture solidaire et couverture commerciale.

§ 1- Couverture solidaire

Le régime d'assurance basé sur la couverture solidaire se construit sur le principe d'éligibilité à en faire partie. Il s'agit d'un régime sélectif en fonction d'appartenance à un groupe ou à une catégorie professionnelle. Il est pratiqué dans les juridictions des pays francophones sous les noms suivants :

- Caisses de prévoyance sociale : Services publics qui assurent l'ensemble des risques sociaux des travailleurs
- Assurances mutuelles : Sociétés dont les adhérents s'assurent les uns les autres contre certains risques, moyennant le versement d'une cotisation.
- Coopératives d'assurance : « Une coopérative est une association autonome de personnes volontairement réunies pour satisfaire leurs aspirations et besoins économiques, sociaux et culturels communs au moyen d'une entreprise dont la propriété est collective et où le pouvoir est exercé démocratiquement. »[270]

[268] - Une brève histoire des assurances au moyen âge, Assurances et gestion des risques, vol.73 (3) octobre 2008, URL : www.revueassurance.ca/2016/1...PDF

[269] - Ibid.

[270] - Cette définition est empruntée à l'Alliance coopérative internationale telle qu'elle est produite dans sa Déclaration internationale sur l'identité coopérative édictée en 1895 et reformulée en 1995, cité par : Marius

Le but d'une mutuelle est par définition de satisfaire les besoins de ses membres. Cet idéal, partagé avec les coopératives d'assurance, est construit autour des valeurs de base comme:

-la gouvernance démocratique,

-la non-lucrativité (ou la lucrativité limitée),

-la relation de confiance et de respect entre les membres.

Les deux catégories disposent d'un fonds d'établissement et non d'un capital social. Leurs assurés ont la qualité de sociétaires, ils ont à la fois le statut d'assureurs et d'assurés. La gestion est assurée par des représentants des assurés.

§ 2- Couverture commerciale

La couverture commerciale est le métier qu'exerce toute société anonyme d'assurance dite commerciale ayant pour but la réalisation des bénéfices distribuables à ses actionnaires Toute compagnie d'assurance conventionnelle détient un capital social au moins égal au minimum légal et peut se financer par voie d'augmentation du capital (émission d'actions) ou par voie d'appel à l'épargne publique (émission d'obligation).

Contrairement aux mutuelles, les sociétés anonymes d'assurance gèrent le risque et les tarifs en les personnalisant : Les assureurs tiendront très souvent compte d'un ensemble de paramètres personnels avant d'établir leur tarification et d'évaluer le montant de la prime demandé à l'assuré.

Les dirigeants désignés par les actionnaires sont rémunérés en contrepartie de leurs fonctions et responsabilités.

§ 3- Le statut charia de l'assurances conventionnelle

Le statut charia de l'assurance conventionnel n'est pas le même pour les deux régimes de couverture : le statut de couverture solidaire est la permission. Le statut de la couverture commercial est l'interdiction.

A- Régime de couverture solidaire

Le statut charia de la couverture solidaire des risques est la permission ; et ce, pour deux raisons :

- Il n'y a pas de contradiction à relever entre l'esprit de la charia et les principes régulateurs des relations assureurs-assurés au sein de ces institutions : caisses de prévoyance sociale,

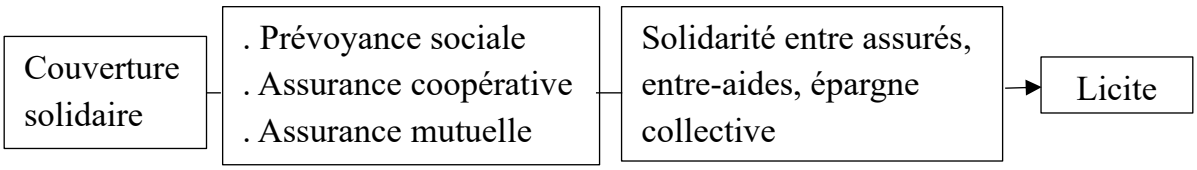
Chevallier, « Le statut coopératif : un stabilisateur garant de l'entreprise comme institution », Revue Française de Socio-Économie 2013/2 (n° 12), pages 231 à 242, URL : https://www.cairn.info/revue-francaise-de-socio-economie-2013-2-page-231.htm#

sociétés mutuelles et coopératives d'assurance ayant pour mission la mutualisation des moyens anti-risques et des gains en dehors de tout esprit commercial.

- La philosophie sur laquelle repose le fonctionnement de ces institutions se ressource de la même logique des pratiques ancestrales approuvées par les sources d'origine de la charia comme : le système du prix du sang (نظام العاقلة)[271], le système de voisinage (نظام الجوار), le système de garantie (نظام الكفالة)

Selon les jurisconsultes contemporains, ces principes de mutualisation solidaire des moyens anti-risques doivent gouverner aussi l'assurance islamique contemporaine.

En résumé :



B- Régime de couverture commercial

Le statut charia de la couverture commerciale est la prohibition pour les raisons suivantes:

1. Primes contre prestations, c'est-à-dire argent contre argent sans égalité, ni livraison immédiate. Conclusion : Cette opération est interdite à cause du Riba an-nassa' ou riba al-fadhl wan-nassa',

2. Ignorance du nombre de prime à payer avant que le risque assuré se réalise.
Ignorance quant à la survenance du dit risque : se réalise-t-il ou ne se réalise-t-il pas ?
Ignorance du montant d'argent à recevoir en cas de réalisation du dit risque. Conclusion : L'assurance commerciale est interdite à cause du gharar.

3. Paiement de la prestation est lié à la réalisation du risque assuré (évènement aléatoire). L'assurance commerciale est une transaction basée sur le hasard. Conclusion : Elle est interdite à cause du Maysir.

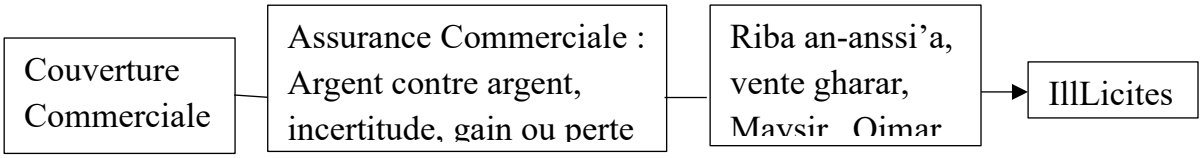
[271] - « La compensation de base pour l'homicide involontaire est, par exemple dans l'école malékite de 100 dromadaires (Malik ibn Anas, 1989 : 358-370). L'équivalence monétaire établie par cette école était, de l'époque de l'Imam Malik (8e siècle du calendrier chrétien, 2e siècle du calendrier hégirien), de 1 000 dinars (pour ceux qui ont de l'or : Égypte, Syrie) ou 10 000 dirhams (pour ceux qui ont de l'argent : Irak). La répartition des 100 dromadaires est en outre précisée, toujours dans le *fiqh* malékite, de la manière suivante : 20 dromadaires d'un an, 20 chamelles de 2 ans, 20 dromadaires de 2 ans, 20 dromadaires de 4 ans, 20 dromadaires de 5 ans. La possibilité de répartir la compensation sur une longue période, 3 à 4 ans, est également inscrite. » Yazid Ben Hounet, « *Cent dromadaires et quelques arrangements » Notes sur la* diya *(prix du sang) et son application actuelle au Soudan et en Algérie »,* Revue du monde musulman et de la méditerranée (RMMM), N° :31, 2012, URL : https://journals.openedition.org/remmm/7695

4. Ce paiement est justifié par le paiement au préalable des primes (une mise sur la réalisation de l'évènement aléatoire). L'assurance commerciale est donc un pari sur la réalisation du risque contre une somme d'argent sous forme de mise. Conclusion : Elle est interdite à cause du Qimar

Pour toutes ces raisons, l'assurance commerciale reçoit le statut de prohibition de la part :

- des savants de la charia à grande majorité,
- des académies du fiqh (AIFI, AFI, ARI) et
- des institutions de normalisation des services financiers islamiques (AAOIFI, IFSB).

En résumé :



Il s'en déduit que la charia reconnait le bienfondé de l'assurance assise sur les principes de solidarité et d'entraide. Par contre, elle n'accorde aucune crédibilité à l'assurance assise sur la logique commerciale. Par conséquent, c'est par réaction à ces appréciations que l'assurance takaful se fera construite.

Sect. III- L'assurance takaful : Traits essentiels

L'assurance islamique de nos jours emprunte de l'assurance solidaire le principe de solidarité et de l'assurance commerciale le principe d'efficacité.

Ces deux emprunts ont permis de libérer la couverture solidaire des risques de la contrainte catégorielle des assurés et d'épurer la couverture commerciale de ses infractions aux principes et règles de la charia.

Plus de détails sur cette hybridation se préciseront au fur et mesure de l'analyse des axes suivants : Concept, adaptation technique, adaptation juridique et contrats.

§ 1- Concept d'assurance takaful

L'analyse de ce concept portera sur la définition et la structure organisationnelle de l'assurance takaful

A- Définition

L'assurance islamique, s'appelle aussi assurance coopérative islamique, assurance mutuelle islamique, assurance mutuelle élargie, assurance coopérative avancée ou assurance takaful. L'appellation qui a tendance à être plus fréquente est l'assurance takaful.

Le substantif « takaful » vient du verbe takafala qui signifie, en parlant des personnes, que l'une se porte garante de l'autre. Une idée à forte connotation de solidarité, d'entraide et de soutien mutuel. C'est l'idée fondamentale qui ressort fort bien des définitions ci-après :

i- *« L'assurance islamique est un accord entre un groupe de personnes contre des risques spécifiques imprévisibles qu'ils peuvent confronter. Cet accord, ainsi introduit, porte sur le versement des contributions à titre de donations, et conduit à la création d'un fonds d'assurance qui jouit du statut d'une entité juridique et a la responsabilité financière indépendante. Les ressources de ce fonds sont utilisées pour indemniser tout souscripteur contre un risque prescrit dans le contrat, conformément aux règles et procédures de la police d'assurance »* [272]

ii- *« Le Takaful est l'alternative islamique à l'assurance conventionnelle et existe dans ses formes vie (couverture des personnes) et générale (couvertures des biens). Il est basé sur les concepts de solidarité mutuelle. . . »*[273]

iii- « *L'assurance Takaful est un régime contractuel par lequel un groupe de personnes appelées « adhérents » s'engage à s'entraider en cas de réalisation du risque ou au terme fixé au contrat d'assurance Takaful et ce à travers le paiement d'une somme en guise de donation appelée « cotisation.* »[274]

Un fonds takaful peut être constitué pour couvrir soit des risques de famille (assurance vie) soit des risques généraux (assurance des biens).

L'assurance takaful s'apparente, par les principes sur lesquels elle repose, à la couverture solidaire contre les risques et s'apparente, par son ouverture à tous les citoyens, à la couverture commerciale contre les risques.

L'assurance takaful est une couverture solidaire parce qu'elle est fondée sur les valeurs de coopération, de solidarité, d'entraide et de soutien mutuel faisant de chacun de ses clients un assureur-assuré. D'ailleurs, les mécanismes devant réguler les relations entre les assurés et le fonds takaful doivent être régis soit :

- par le contrat de don (عقد التبرع),
- soit par le contrat waqf (عقد الوقف),
- soit par le contrat d'al-ibaha (عقد الإباحة).

[272] - Définition de l'AAOIFI dans sa charia : Norme 26.
[273] - Définition du conseil des services financiers, l'IFSB.
[274] - Comité générale des assurances de la Tunisie : URL http://www.cga.gov.tn/index.php?id=37&L=0

L'assurance takaful est une couverture commerciale, parce qu'en générale, elle s'offre les services d'une société commerciale pour exercer deux fonctions principales :

- La fonction du suivi de la gestion quotidienne des dossiers des assurés et les tâches qui leur sont associées.
- La fonction de fructification des montants en possession du fonds takaful.

Cette double fonction permet à l'assurance takaful d'étendre son offre de couverture solidaire contre les risques, au-delà d'une communauté particulière propre aux assurances du type mutuelle ou coopérative. Car à contrario de l'adhésion sectaire de la clientèle à ces assurances du secteur conventionnel, l'adhésion à un fond takaful n'est subordonnée à aucun critère sélectif par catégorie socioprofessionnelle. Au contraire, elle est ouverte à tous les citoyens, toutes catégories confondues. Par là même l'assurance takaful emprunte à l'assurance commerciale sa notoriété d'assurance universelle.

B- Structure organisationnelle

Les organes sur lesquelles repose le fonctionnement d'une société d'assurance takaful sont:

i- **Le collectif des participants** appelé aussi l'association des participants ou association des porteurs des polices d'assurance. Il s'agit du noyau principal de l'assurance takaful dont les membres sont des assureurs assurés. La qualité de participant est acquise après signature du contrat et versement régulier de la cotisation à titre de don au fonds takaful.

ii- **Le fonds takaful** est un compte doté de sa propre personnalité juridique et de son autonomie financière. IL reçoit les dons (cotisations), verse les indemnités et reçoit la totalité ou une partie des bénéfices provenant de l'investissement de ses fonds. Comme il supporte seul les pertes non liées à une faute de gestion.

iii- **L'organe de gestion** peut émaner de l'association des participants par voie de désignation d'un comité de direction. Cette option, bien qu'elle soit la solution préférée par les organismes de normalisation, elle n'est pas tolérée par l'encadrement juridique existant dans les juridictions des pays où l'assurance takaful est instituée.

C'est ce qui explique que dans la pratique, c'est systématiquement une société anonyme qui administre l'assurance takaful à titre de wakil ou de mudharib.

iv- **Le comité charia** est l'organe en charge de veiller à ce que le modèle business de la société de gestion soit conforme aux principes et règles de la charia. Ce comité est investi des missions de : fatwa, contrôle, conseil, redressement, faire des propositions...

Il est à noter que dans certaines juridictions, la mission fatwa est dédiée à un comité charia central, par conséquent, le comité charia ne fait pas parie, dans ce cas, des organes de l'opérateur takaful.

Cette option atypique est adoptée par le législateur marocain qui a institué « le comité de la finance participative » auprès du conseil supérieur des ulémas. Ce comité est l'unique interlocuteur charia des opérateurs des secteurs banques, assurance takaful et marché financier relevant de la finance islamique. Le suivi de l'application des fatwas est assuré par un organe de contrôle qui, aux termes de la loi, doit avoir une existence physique au sein des locaux de chaque opérateur.

§ 2- Adaptation technique

Au regard de la structuration des fonctions à assumer par la société de gestion et le collectif des participants, on repère trois modèles de fonctionnement : le modèle wakala, le modèle mudharaba et le modèle mixte

A- Modèle wakala

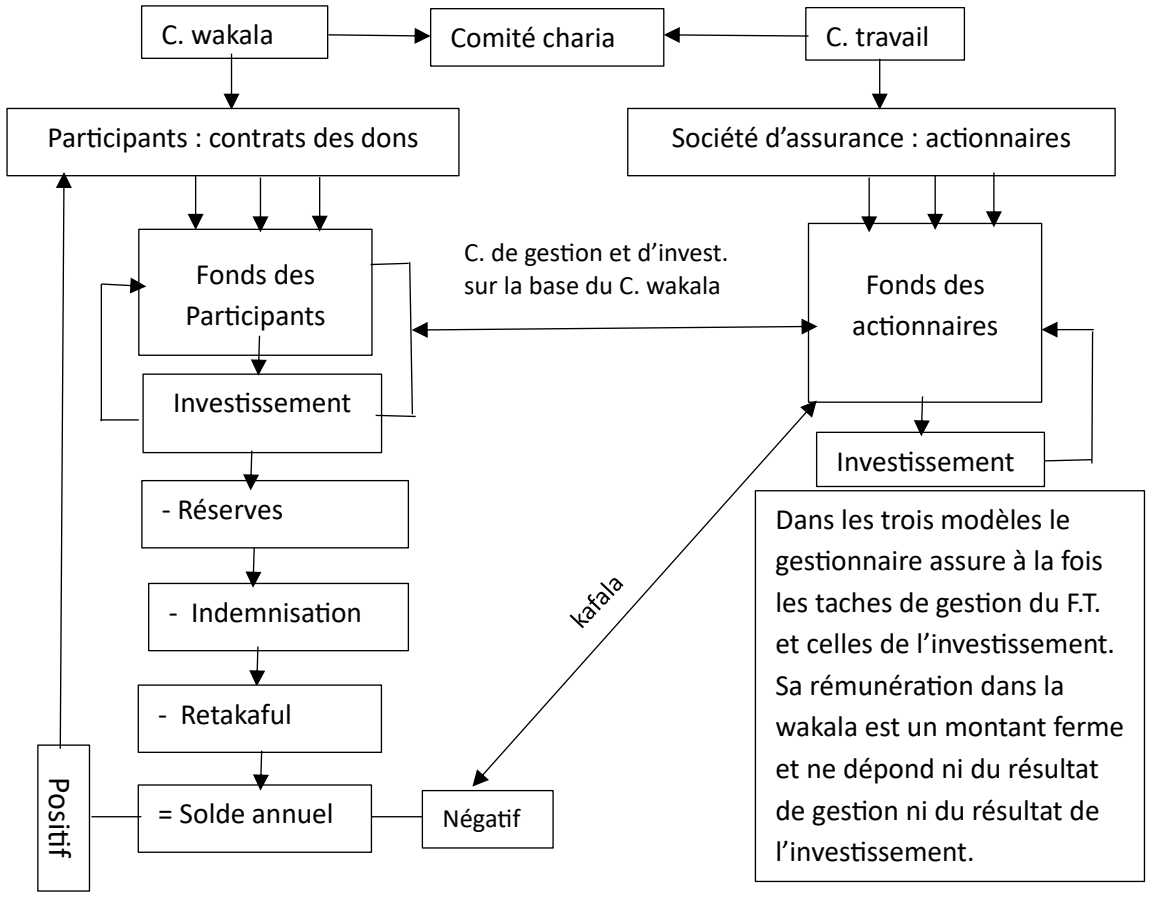
Le modèle wakala repose sur un contrat unique qui lie le collectif des participants et l'opérateur de gestion. Dans ce modèle, la société de gestion administre, à la place et pour le compte des participants, en même temps la partie gestion des dossiers des adhérents et autres tâches qui leur sont liées et la partie investissement des fonds réunis dans le fonds takaful. En contrepartie de ce travail l'opérateur obtient un salaire d'un montant ferme.

Ce salaire peut être conclu de deux manières :

- soit se mettre d'accord sur une somme fixe,
- soit se mettre d'accord sur un pourcentage des cotisations et sans lien avec le résultat de chaque exercice annuel.

La configuration du fonctionnement du modèle wakala est suivante :

Figure 27- Modèle wakala



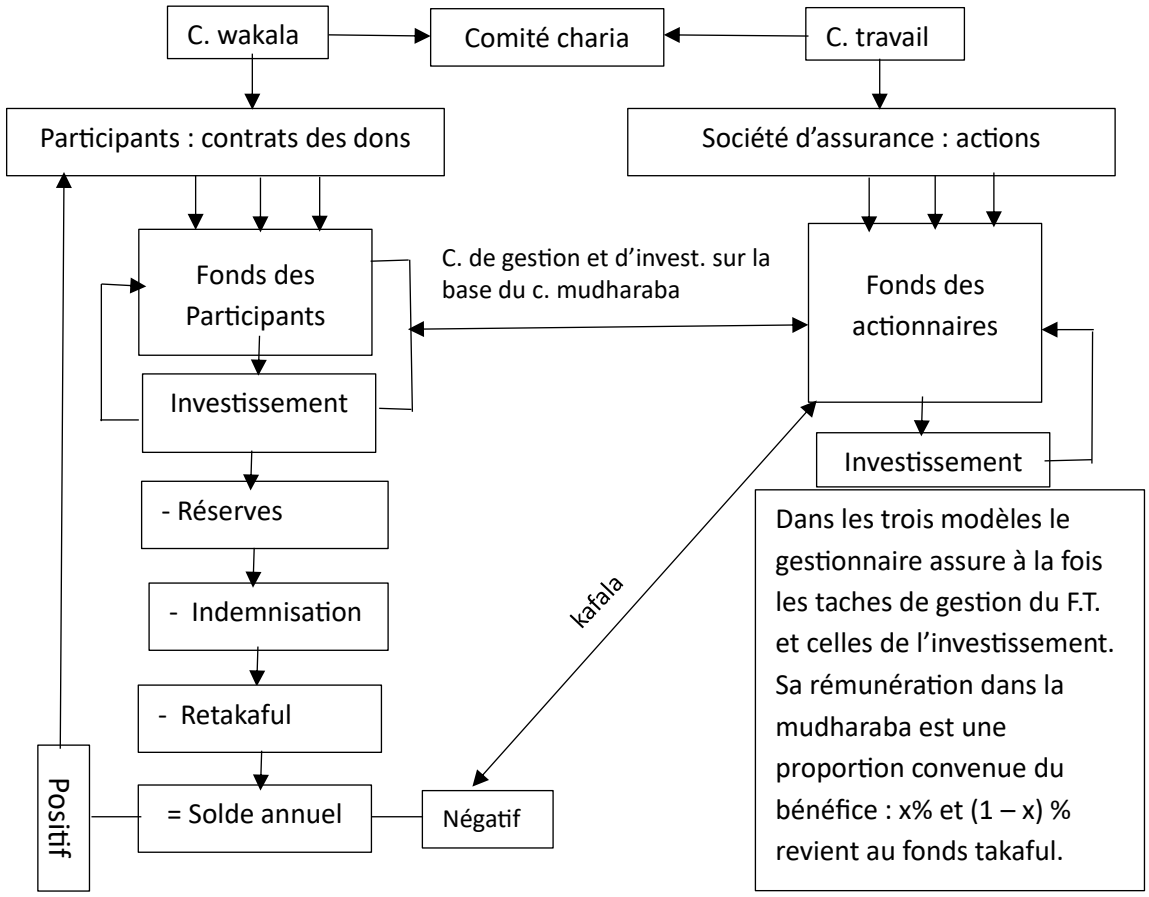
B- Modèle mudharaba

Le modèle mudharaba repose sur un contrat unique qui lie le collectif des participants et l'opérateur de gestion. Dans ce modèle, la société de gestion administre, en même temps, la partie gestion des dossiers des adhérents et les tâches qui leur sont liées et la partie investissement des capitaux réunis dans le fonds takaful.

La société de gestion accomplit alors le rôle de mudharib et le collectif des participants le rôle de rab el-mal. Le bénéfice résultant de cette association revient de droit au mudharib et à rab el-mal. Il est à partager entre eux au prorata de deux proportions à fixer préalablement dans le contrat.

La configuration du fonctionnement du modèle modhraba est la suivante :

Figure 28- Modèle mudharaba



C- Modèle mixte

Le modèle mixte repose sur les deux contrats de wakala et de mudharaba ou sur les deux contrats de wakala et de wakala d'investissement.

Par la signature du contrat wakala, le collectif mandate l'opérateur à gérer, au jour le jours, les dossiers et tâches afférents au fonds takaful. En contrepartie, le collectif consent à lui verser une rémunération sous la forme d'un montant ferme : salaire fixe ou un pourcentage des cotisations, abstraction faite du résultat d'exploitation.

Par la signature du contrat mudharaba, la société de gestion se constitue en mudharb et le collectif des assurés en rab el-mal. L'apport en capital de rab el-mal est constitué par le fond takaful. L'apport en travail du mudharib consiste à se charger de la fructification du capital du fonds takaful.

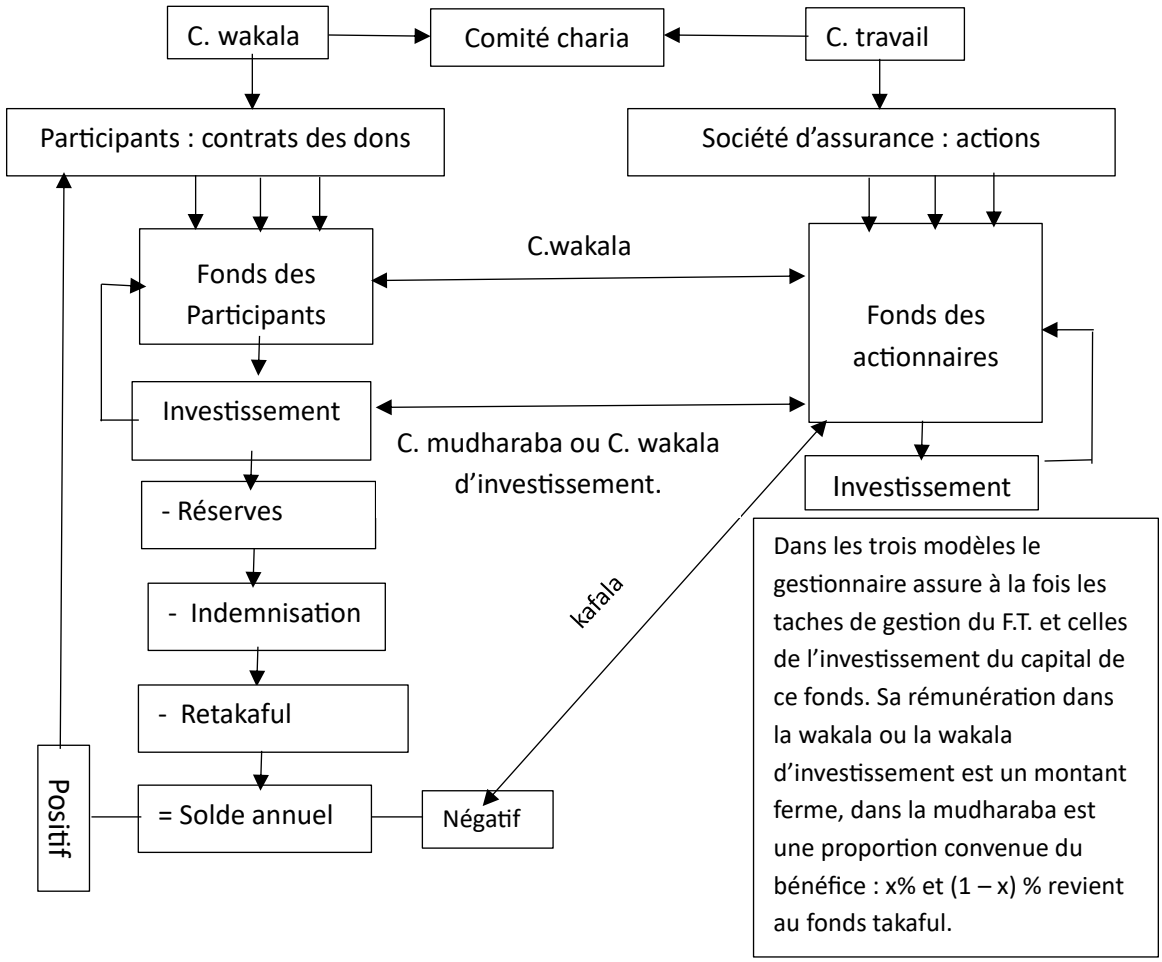
En retour les deux parties se partagent le bénéfice qui en découle selon des proportions préalablement définies. Si par malheur, au lieu de réaliser des bénéfices, on a des pertes,

celles-ci seront supportées par les deux partenaires : Le collectif des participants perd son argent et la société de gestion perd son travail.

Par la signature du contrat de wakala d'investissement, le collectif des assurés cède les capitaux réunis dans le fonds takaful à la société de gestion. La société de gestion se charge de les fructifier en contrepartie d'un salaire fixe.

La configuration du fonctionnement du modèle mixte est la suivante :

Figure 29- Modèle mixte



Dans les trois cas de figure, les parties prenantes entreprennent les mêmes opérations :

i- Les assurés s'obligent à verser les cotisations à titre de don au fonds takaful et par conséquence, ils détiennent sa propriété en tant que collectif d'associés ou collectif d'assurés.

ii- Le retour d'investissement des fonds réunis dans ce fonds revient exclusivement à ce collectif.

iii- Les actionnaires libèrent le capital de la société de gestion dans un compte séparé de celui du fonds takaful. Ce compte a pour nom le fonds des actionnaires.

iv- Le retour d'investissement et les cotisations des adhérents réunis dans ce fond reviennent exclusivement aux collectifs des actionnaires.

v- L'emploi de ces sources a pour destination : le paiement des indemnités des assurés, la constitution des réserves et la cotisation annuelle de réassurance takaful.

vi- Le collectif des associés et la société de gestion concluent un contrat par lequel ils se mettent d'accord sur le régime contractuel sous lequel vont s'établir les relations entre le fonds takaful et l'opérateur de gestion : régime wakala, régime mudharaba ou régime mixte.

vii- Les prestations takaful sont à servir aux victimes des risques assurés à hauteur du sinistre subi et survenu suite à la réalisation d'un risque assuré.

viii- Après arrêt des comptes, si le solde du fonds takaful est négatif, l'opérateur comble ce déficit par un crédit gratuit dit kafala, s'il est positif, il faut l'affecter en priorité, s'il y a lieu, au remboursement de la kafala, si non, il faut le destiner à la constitution des provisions.

viii-Au-delà de ces affectations, le reste doit bénéficier aux participants soit sous forme de réduction des cotisations soit sous forme de ristournes

§ 3- Adaptation juridique

Les questions juridiques da l'assurance takaful se posent à deux niveaux : le niveau de la répartition de l'excédent d'exploitation et les mécanisme fondant le circuit non lucratif de l'argent.

A- Répartition de l'excédent

L'excédent d'exploitation du portefeuille takaful revient au collectif des participants. L'excédent de chaque exercice est différent de son bénéfice et est à déterminer grâce à la formule suivante :

Excédent = (Cotisations + bénéfice) – (indemnités + A retakaful + charges + variation des provisions techniques)[275]

[275] - Cette formule est celle définie par la norme AAOIFI relative aux statuts fiqhiques concernant les fondements de détermination et répartition de l'excédent ou du déficit dans les sociétés islamiques d'assurance (Voir : Annexe b de la Norme Comptable AAOIFI NC-13)

Selon l'AAOIFI, cet excédent fait partie de l'actif du compte d'assurance et doit être liquidé aux termes de l'article 12/2 de la Norme Charia 26.

Il est précisé dans cette norme que la formule de répartition doit être explicitement mentionnée dans le règlement intérieur de la société takaful et doit être choisie parmi les cas de figure suivants :

i- La répartition se fait entre les assurés en proportion de leurs contributions respectives sans distinction entre ceux qui ont reçu des indemnisés et ceux qui ne les ont pas reçues au cours de l'exercice financier.

ii- La répartition se fait entre les assurés n'ayant pas reçu d'indemnités pendant l'exercice financier. Leurs homologues, qui ont eu des indemnités au cours de ce même exercice, n'y ont pas droit.

iii -La répartition se fait entre la totalité des assurés à la fin de chaque exercice avec déduction de l'indemnité reçue par l'assuré à titre du même exercice.

iv-Toute autre méthode approuvée par le comité charia en exercice au sein de la société takaful.

B- Le mécanisme juridique

Au regard de l'argument sur lequel repose le statut du fonds takaful, on fait recours à des mécanismes de mobilité d'argent hors échange. Les mécanismes retenus sont : le don, le waqf et la ibaha.

a- Le mécanisme don

Le mécanisme don est le style adopté par les juridictions du Moyen orient. Il repose sur le principe que les assurés participent à la constitution du fonds takaful par le versement de dons et que ce fonds jouit de la personnalité juridique et de l'autonomie financière. Les indemnités qu'il débourse au profit des membres sinistrés sont aussi des dons.

Bien que la réception des indemnités se fasse contre le versement des cotisations, cet échange n'est pas prohibé par la charia, dans la mesure où il s'agit des dons contre des dons.

Cependant, ce raisonnement est objet de reproches quant au bienfondé de sa validité. Les avis sont partagés entre ceux qui l'approuvent et ceux qui le critiquent à un triple niveau :

i. L'avis autorisant le caractère exécutoire du don est minoritaire. Seule l'école malikite est de cet avis, alors que les autres écoles sunnites s'y opposent.

ii. Le versement de cotisations (don) donne droit à l'assuré d'être indemnisé donc à revenir sur son don. Or la Sunna interdit de profiter de son propre don.

iii. La circulation d'argent des adhérents vers le fonds takaful (cotisations) et du fonds takaful vers les adhérents (indemnisations) se fait entre des patrimoines autonomes. Cela revient à confirmer qu'il y a bien échange d'argent contre de l'argent et que ce modèle s'expose aux mêmes motifs d'interdiction de l'assurance commerciale.

b- Le mécanisme waqf

Le mécanisme waqf est le style adopté par la juridiction du Pakistan. Dans ce style, il appartient à l'opérateur de créer le fonds waqf avec l'immobilisation d'un montant modeste, de désigner son superviseur et de faire appel aux participants d'y verser leurs cotisations à titre de dons.

Le fonds takaful ainsi constitué jouit, par définition, de la personnalité morale et de l'autonomie financière. Il reçoit les cotisations à titre de don et verse des indemnités à titre de don également.

A son tour, ce style est ciblé par les mêmes critiques adressées au mécanisme de don.

c- Le mécanisme al-ibaha

Le mécanisme al-ibaha est un style encore au stade des études, et donc il n'est pas entré dans la pratique jusqu'à présent. Il s'agit d'une théorie qui se construit sur une base qui met l'assurance takaful à l'abri des critiques adressées aux deux mécanismes de don et de waqf.

Les arguments des partisans du modèle ibaha reposent sur des antécédents validés par la Sunna.

i. Mise à la disposition des médinois du puit acheté par le compagnon Othman ibn Affan à titre de ibaha.[276] C'est-à-dire que tout un chacun est libre d'en profiter y compris lui-même.

ii- Pratique des Ach'ariyyines qui mettaient en commun leurs vivres et chacun s'en

[276] - Au temps du Prophète (s), les habitants de Médine n'avaient pas libre accès au puit unique qui appartenait à la communauté juive. Le Prophète (s) a exalté les compagnons à l'acheter et le mettre à la disposition des médinois. Le compagnon Othman ben Affan, répondant à cette requête, l'a acheté et l'a rendu accessibles à toute la population.

servaient à égalité.[277]

iii. An-nahd qui est une technique pratiquée par les soldats en guerre ou par les voyageurs et qui consiste à cotiser vivres ou argent et recevoir en retour de quoi recouvrer leurs besoins à partir du fonds constitué.[278]

Dans ces cas, soit un tel contribuable met son bien à la disposition de tous, soit on exige que chacun mette à contribution une avance en vivres ou en argent et que chacun ait en retour le droit de se servir du fonds constitué à égalité ou selon son besoin. C'est de ce droit que vient l'idée d'al-ibaha qui désigne « liberté de se servir de… » De cette façon, on s'éloigne des incohérences soulevées contre les modèles don et waqf.

La raison en est que les cotisations mises en commun par les adhérents prennent le statut de propriété collective. Donc le versement des cotisations et la réception des indemnités circulent dans les deux sens, sans qu'il y'ait transaction entre deux patrimoines autonomes. Le statut de propriété collective débarrasse, de ce fait, ces mouvements d'argents des connotations de don, de revenir sur le don et d'échange qui jette le doute sur la légitimité des modèles précédents.

Et à ce titre il échappe aux trois critiques précédentes :

- la contribution est volontaire et non exécutoire,
- la ponction de sa part, par un contribuable, se fait à partir de son propre bien et
- à défaut de deux patrimoines séparés, l'échange n'a pas lieu ; donc, les causes de prohibition n'ont pas lieu.

Selon cette logique, l'assurance takaful pourrait se construire sur le principe selon lequel un groupe de personnes (ici les participants) constituent un fonds commun avec des cotisations égales ou inégales sous la règle que les fonds collectés et leur ROI doivent être mis à la disposition de chacun soit sous forme de quotepart soit en fonction de son besoin. Dans ce cas, nulle séparation entre le patrimoine du groupe et le patrimoine du fonds. Par conséquent l'idée d'échanger les indemnités contre les cotisations n'existe pas et du coup,

[277] - Les ach'ariyyines, lorsqu'ils affrontaient, en période de guerre comme en période de paix, des carences alimentaires, ils réunissaient ce qu'il leur restait dans un même récipient et ils en mangeaient à égalité. Le Prophète (s) disait en signe d'approbation de cette pratique que les ach'ariyyines appartiennent aux miens et moi j'appartiens aux leurs.

[278] - La contribution monétaire à égalité par un groupe de voyageurs dans une cagnotte destinée à couvrir les dépenses en provisions alimentaires à consommer en commun. Cette technique était connue sous le nom de « an-nahd ». En fin de voyage le reliquat est retourné aux contributeurs. An-nahd a été pratiqué aussi d'une autre manière par un compagnon chef d'un bataillon lorsqu'il a senti que ses soldats allaient venir à bout de leurs provisions. Il leur a donné l'ordre de rassembler ce qu'ils ont comme aliments dans un même endroit. Puis il donnait à chacun la ration de sa journée jusqu'au point où le stock ne permettait, comme ration, qu'une datte par personne.

les causes de prohibition n'ont pas lieu.

Pour éviter l'échange sous couvert de kafala entre le fond takaful et le fonds des actionnaires, il faut résoudre les problèmes des déficits par recours à l'assurance retakaful assise elle aussi sur la logique d'al-ibaha.

§ 4- Les contrats de l'assurance takaful

Les relations, qui se déroulent entre les parties prenantes de l'assurance takaful, sont soumises à la logique des contrats : de don, de wakala, de wakala d'investissement, de mudharaba et de kafala.

A- Le contrat de don

Les relations liant chaque assuré au fonds takaful sont régies par le contrat de don dans les deux sens :
Dans le sens un, chacun s'engage à verser régulièrement sa cotisation et s'offrir une couverture mutuelle contre les risques qu'il encourt.
Dans le sens deux, le fonds takaful s'engage à indemniser chaque membre tombé victime du sinistre subi à cause de la réalisation d'un risque assuré.

Ce mécanisme de don contre don, bien qu'il contienne du gharar, n'est pas interdit aux yeux des partisans de ce modèle. Cette dérogation est affirmée à titre d'exception à la règle. La règle est que l'effet prohibitif du gharar est actif dans les contrats d'échange et ne l'est pas dans les contrats de don.

B- Le contrat mudharaba

Les relations liant le collectif des participants et l'opérateur peuvent être basées sur le contrat mudharaba selon deux régimes : le régime unitaire et le régime binaire.

-Selon le régime unitaire, la mudharaba est le seul contrat à réguler droits et obligations des deux parties en ce sens que sa portée englobe la gestion de l'assurance takaful dans sa totalité. L'opérateur se charge alors de la gestion administrative des dossiers, des cotisations et des indemnisations et des opérations d'investissement des capitaux takaful contre un pourcentage convenu des bénéfices réalisés.

-Selon le régime binaire, le contrat mudhraba fixe droits et obligations du collectif des assurés et de l'opérateur en partie seulement. Il ne porte alors que sur la partie investissement des fonds takaful. La partie relations relatives au suivi administratif et gestion du fonds takaful est préalablement basée sur le contrat wakala.

C- Le contrat wakala

Le contrat wakala se présente comme support relationnel entre plusieurs parties prenantes de l'assurance takaful. Il peut être à l'usage entre le collectif des assurés et l'opérateur, entre le collectif des assurés et leurs représentants dans le conseil d'administration de l'opérateur, et entre le comité charia et l'opérateur.

1- Le collectif des assurés construit ses relations avec l'opérateur sur la base du contrat wakala, là aussi, soit sous le régime unitaire soit sous le régime binaire.

-Sous le régime unitaire, la wakala est le seul contrat à réguler droits et obligations des deux parties en ce sens que sa portée englobe la gestion de l'assurance takaful dans sa totalité. L'opérateur se charge alors de la gestion administrative des dossiers, des cotisations et des indemnisations et des opérations d'investissement des capitaux takaful contre une commission ferme indépendamment des bénéfices réalisés.

-Sous le régime binaire, le contrat wakala fixe droits et obligations du collectif des assurés et de l'opérateur en partie seulement. Il ne porte alors que sur la partie administration et gestion du fonds takaful. Alors que sa partie investissement sera régie par soit le contrat mudharaba soit par le contrat wakala d'investissement.

2- La wakala est aussi le contrat par lequel, les participants mandatent les personnes qui défendent leurs intérêts au sein des réunions du conseil d'administration de l'opérateur. Cette désignation peut se faire à titre gratuit ou à titre onéreux et confère aux mandataires le pouvoir d'exprimer le point de vue de leurs mandants.

Cette mission peut être dévolue soit à des membres du collectif des assurés par la voie électorale, soit à une tierce partie de confiance comme le comité charia. Cette dernière option est en cours dans les sociétés takaful de la Jordanie.

3- Entre le comité charia et l'opérateur, les relations sont régies par un contrat wakala. Aux termes de ce contrat, l'opérateur recrute un minimum de trois spécialistes de fiqh al-mu'amalat maitrisant les jargons modernes de la finance islamique.

Les éléments importants à mentionner dans ce contrat sont : le statut de chaque membre (coordinateur et membres), leurs prérogatives respectives, la durée de leur mandat, le planning de leurs réunions, leurs salaires…

Bien entendu, la position de la société de gestion, par rapport à ce contrat, est double : D'un côté, sa position est celle d'agent qui agit pour le compte du collectif des assurés en ce qui

concerne le fonds takaful. De l'autre, sa position est celle d'acteur principal qui agit pour son propre compte en ce qui concerne la gestion du fonds des actionnaires.

Comme il a été souligné auparavant, la loi marocaine fait exception en ce domaine puisqu'elle ne tolère pas la présence physique de ce comité au sein des locaux des institutions financières islamiques opérationnelles dans les trois secteurs de banques, se l'assurance takaful et du marché financier.

Un seul comité se charge de la question de la conformité des services financiers islamiques aux principes et règles de la charia. Il siège au sein des locaux du conseil supérieur des uléma sous le nom du « comité de la finance participative ». Il reçoit les demandes d'avis de conformité émises par les unités opérationnelles des trois secteurs via l'autorité centrale de chaque secteur. Et il fait circuler ses fatwas sous le nom de ce conseil via le même circuit.

Néanmoins, le législateur marocain "insiste sur la nécessité de créer une fonction chargée de veiller à ce que les pratiques de la société de gestion soient conformes aux avis du Conseil Supérieur des Oulémas, dans le cadre d'un système de gouvernance des compagnies d'assurance et de réassurance."

D- Le contrat kafala

Une des relations, liant le fonds takaful et le fonds des actionnaires, est régie par le contrat kafala au terme duquel le fonds des actionnaires s'engage à résorber le déficit éventuel, d'un exercice donné, au niveau du compte fonds takaful. C'est-à-dire que lorsque les entrées de ce compte n'arrivent pas à couvrir les indemnités redevables à la fin de l'exercice, l'opérateur takaful règle celles-ci par l'argent des actionnaires. Il s'agit, en fait, d'un crédit gratuit à récupérer sur les exercices futurs du fonds takaful.

Chap. VII – Marchés financiers

Qui dit marché, dit rencontre entre l'offre et la demande donnant lieu à l'échange d'un bien ou d'un service contre un prix. Les marchés financiers sont les lieux où s'échangent des actifs financiers entre offreur et demandeurs. Leurs formes concrètes peuvent se préciser au moyen de trois classifications : Classification par objet de transaction, classification par nature des transactions et classification par mécanisme de régulation.

Sect. I – Classification par objet de transaction

Au regard des actifs qui s'échangent sur les marchés financiers, il y a lieu de distinguer quatre types de marché : Les marchés des capitaux, le marché des devises, le marché des matières premières, le marché des dérivés et le marché des indices boursiers.

§.1 - Marchés des capitaux

Les marchés des capitaux s'organisent différemment selon les délais impartis au dénouement de la transaction. On parle alors de marchés de court terme et de marchés de moyen et long terme.

A- Marchés de court terme

Les marchés de capitaux de court terme sont des marchés où les financements se font entre des acteurs spécifiés pour une durée de rotation de deux au maximum. Ils ne sont pas ouverts au grand public. On parle alors au niveau d'une nation du marché monétaire à deux compartiments le marché interbancaire et le marché des titres de créances négociables.

a. Marché interbancaire

Avant de se demander si les normes de fonctionnement de ce marché sont compatibles ou non avec les principes et règles de la charia, il convient d'en donner une présentation succincte.

1. Définition

Le marché interbancaire s'entend au sens strict et au sens large. Au sens stricte, il est le lieu où les banques en besoin de financement vendent, à leurs confrères en excédent de financement, les éléments de leurs portefeuilles de courte durée (d'une journée à 1 an). Au sens large, il est le lieu où la banque centrale intervient, en sa qualité de dernier prêteur, en faveur des banques de second rang en besoin de liquidité.

Il y intervient aussi pour des raisons de régulation afin de sauvegarder l'équilibre entre la masse monétaire en circulation et la sphère de l'économie réelle. Il actionne alors le

mécanisme de l'open market soit par l'achat des actifs (augmenter la masse monétaire) soit par leur vente (réduire la masse monétaire). Comme il peut influencer l'économie du crédit par sa façon de fixer le taux directeur de l'intérêt et/ou le taux des réserves obligatoire. Par ces instruments, la banque centrale fixe des directives qui pèsent de tout leur poids sur la nature des politiques de crédit de chacune des banques de second degré.

2. Conformité

Toutes les opérations du marché interbancaire sont des transactions à base des taux d'intérêt dont la fixation résulte soit des mécanismes de la loi de l'offre et de la demande soit de la volonté de l'autorité monétaire lorsqu'il s'agit du taux directeur. L'intérêt étant interdit par la charia, ce marché est inaccessible aux banques islamiques.

Les alternatives à cette incompatibilité ont été mise en place pour permettre à ces banques de décongestionner les problèmes de manque ou d'excès de liquidités. Les initiatives prises dans ce sens s'inscrivent dans au moins deux approches :

- L'approche initiée par le collectif des banques islamiques commerciales en collaboration avec la banque islamique de développement. Concrètement, cela s'est traduit par la création des instruments comme : le portefeuille des banques islamiques logé Chez la BID, le centre islamique international de gestion des liquidités, le marché financier islamique international.

- L'approche adoptée par le législateur d'un pays donné, c'est le cas notamment des pays où l'institutionnalisation des banques islamiques est intégrée dans la loi des établissements de crédit. Cette démarche est adoptée par le législateur malaisien qui a créé un système de gestion des liquidités dédié aux banques islamiques de la place. C'est aussi le choix de la loi bancaire marocaine qui stipule dans l'article 67 l'obligation pour les banques participatives d'instituer un fonds dénommé « fonds de garantie des dépôts des banques participatives »[279] à dessein de garantir la couverture des dépôts de leurs clients en cas difficultés financières et éventuellement y recourir pour obtenir des concours remboursables de courte durée ou prendre une participation dans son capital.

Le soudan, de par son option d'islamiser tout le système bancaire y compris la banque centrale, doit avoir plus de latitude à mettre en place des mécanismes cohérents et efficace de gestion des risques de liquidité.

[279] - loi 103 12. Bulletin officiel n° 6340, publié le 14 jumada I 1436 (05.03.2015).

b. Marché des titres de créances négociables

En quoi consiste le marché monétaire ? Est-il compatible avec les règles de la charia ?

1. Définition

La troisième sous partie du marché monétaire marché est le marché réservé à l'émission et négociation des Titres de Créances Négociables (TCN). Les TCN sont des titres de courtes durées (un an au plus) et sont dématérialisés. Ils sont au nombre de quatre :

- Les certificats de dépôt émis par les banques.
- Les bons de trésor émis par l'Etat.
- Les billets de trésorerie émis par les grandes entreprises.
- Les bons de société de financement émis par les sociétés de financement.

Ce marché offre la possibilité aux vendeurs de ces titres en première ou en seconde main d'obtenir de l'argent dont ils ont besoin pour des échéances inférieures à un an moyennant le paiement d'un intérêt. De l'autre côté, il offre aux acheteurs de ces titres en première ou en seconde main l'occasion de placer leurs épargnes en prêts de courte période rémunéré par un taux d'intérêt.

2. Conformité

Le marché monétaire est un marché de crédit à intérêt. Il est donc non compatible avec les prescriptions de la charia à deux titres : 1. L'achat et la vente de première et seconde main se font sur la base de riba al-fadhl wan-nassi'a illicite par définition. 2. L'objet des transactions n'est rien d'autre que la vente de dette illicite par définition. Donc, la charia interdit ce commerce à l'exception du salam[280] et de hawala[281].

B- Marché de moyen et long terme

Le marché des capitaux à long terme est le marché où s'échangent des titres de dette immobilière (marché hypothécaire), des titres de propriété (marché des actions) et des titres de crédit (marché des obligations).

[280] - la vente salam est invalide lorsque la livraison du capital n'est pas immédiate. C'est l'avis de la majorité des quatre doctrines. Le cas d'exception est soutenu par les malikites qui admettent le report de la livraison du capital à trois jours au maximum. Les malikites tolèrent aussi la vente de la marchandise salam avant l'échéance de sa livraison.

[281] - Hawala : Transfert d'une dette d'un patrimoine à un autre. C'est une opération triangulaire entre un débiteur (mohil), un créancier (mohal) et une tierce personne (mohal 'alayh) qui accepte de se charger de rembourser ladite dette (al-mohal bihi). Ce mécanisme est valable tant qu'il ne se transforme pas en vente d'une dette par une autre. Cf. Site: The massage of Islam, Forum du Fiqh, URL: http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=15530

a. Marché hypothécaire

1. Définition

En accordant aux particuliers ou aux entreprises des crédits pour s'acheter des actifs immobiliers, l'institut de crédit contraint ses clients en retours à hypothéquer les actifs en cours d'acquisition. A son tour, l'institut de crédit en besoin de se refinancer émet des billets à ordre garantis[282] par ces hypothèques. Le marché hypothécaire est le lieu où se négocient ces titres entre des établissements spécialisés[283].

-Création en interne à la banque d'un Fonds Commun de Créance (FCC) auquel on transfère les titres fonciers.

-Ces titres sont transformés en titre de créance ou de propriété.

-Ces derniers sont vendus au public pour 2 à 3 ans à 6 ou 7 % d'intérêt.

-Les remboursements de crédit prendront le chemin du bilan du FCC où les titres ont été déplacés du bilan de la banque.

-Les recettes de la vente des titres servent à rembourser la banque.

2. Conformité

Le marché hypothécaire repose essentiellement sur la création et la négociation de la dette. Ses opérations ne se prêtent à faire partie de la finance islamique que dans la mesure où ses titres sont ceux de propriété et non de crédit. En effet :

-Les titres de créance, étant assis sur l'intérêt, ils sont prohibés par la charia. Ils ne sont donc pas éligibles à intégrer les rouages de la finance islamique.

-L'émission et la négociation des titres de propriété (sukuk ijara) peuvent être adopté par la finance islamique, si toutes fois leurs sous-jacents ne sont pas prohibés.

b. Marché des actions

Le statut juridique applicable à ce marché requière une analyse en deux étapes : définir l'action et vérifier les conditions de sa compatibilité avec les règles et principes de la charia.

1. Définition

Une action est un actif financier, un titre de propriété en indivision représentant une fraction des actifs de l'établissement qui l'a émis, un document qui établit pour son acquéreur les

[282] - « Un billet hypothécaire est un effet signé par un établissement de crédit qui mobilise des prêts à long terme distribués à ses clients et garantis par des hypothèques. Les contrats représentant ces créances, avec leurs garanties, doivent être mis par l'établissement prêteur à la disposition du porteur du billet à ordre, si celui-ci en fait la demande. » Mataf, URL : https://www.mataf.net/fr/edu/glossaire/billet-hypothecaire

[283] - contrairement à d'autres pays, au Maroc et en France, ce marché est limité au secteur de logement seulement

droits et obligations afférents au patrimoine de l'établissement émetteur. L'émission des actions répond aux besoins de deux types d'acteurs :

i- D'un côté, les établissements à la recherche du financement à long terme comme les entreprises et les intermédiaires financiers y ont recours lorsqu'ils décident d'augmenter leurs capitaux par son ouverture au public.

ii- De l'autre côté, les investisseurs à la recherche d'allouer leurs fonds à des emplois rentables. Ils décident alors d'en acheter des parts dans l'espoir de récolter leur quotepart des bénéfices obtenus et acceptent d'assumer le risque de supporter leur quotepart des pertes qui pourraient avoir lieu.

2. Conformité

Au regard de la charia, les actions ont un statut juridique identique à celui des richesses qu'elles représentent : Si ces richesses sont licites l'émission et la commercialisation des actions le sont aussi. Si ces richesses sont illicites l'émission et la commercialisation des actions le sont aussi. Par conséquent, sont conformes à la charia les opérations d'émission et de négociation des actions des entreprises aux actifs et activités licites. Néanmoins, selon certaines références, la validité d'une telle émission est subordonnée à la satisfaction de ces conditions :

i- Le titre doit porter le nom de mudhraba.

ii- La note d'émission doit préciser la méthode de distribution des dividendes et la date du début de la négociation.

iii- Au cours de la période séparant les deux dates d'émission et du début de la négociation, les actions ne doivent être vendues qu'à leur valeur nominale.

iv- Sur le marché secondaire, la fixation de leur prix est soumise aux mécanismes de la loi du marché.

c. Marché des obligations

L'obligation est un autre instrument de financement des capitaux à long terme. Il faut le définir avant de s'interroger sur sa compatibilité avec les règles de la charia.

1. Définition

Une obligation est un actif financier, un titre de créance générateur d'intérêt dû sur l'établissement qui l'a émis à son porteur, un document sur lequel sont inscrits : la valeur nominale de la dette, le taux d'intérêt, la date d'extinction… Les souscripteurs des obligations ne possèdent donc, aucun droit de regard sur les biens de l'établissement

émetteur sauf si ce dernier les a gagés à titre de garantie de remboursement en cas de difficulté financière.

2. Conformité

Par définition, l'obligation s'analyse comme un prêt producteur d'intérêt (riba al-fadhl wa n-nassi'a). A ce titre, l'émission et la négociation des obligations sont illicites.

Cependant l'ingénierie financière islamique a inventé un substitut à l'obligation dénommé Sukuk. Le sukuk répond, à l'instar de l'obligation aux mêmes attentes des acteurs du marché des capitaux. Cependant, en principe à la différence de l'obligation, le sukuk n'est pas un titre de créance, mais un titre adossé aux actifs de l'établissement émetteur. Non plus le sukuk n'est pas une action. La différence entre les deux réside dans les droits et obligations qu'ils établissent sur les richesses sous-jacentes. L'action étant un titre de propriété confère au porteur le statut de propriétaire en indivision du patrimoine de l'organisme émetteur. Le sukuk étant un titre de propriété en indivision non pas directement adossé aux richesses sous-jacentes, mais adossé à un contrat constatant la transaction d'un actif donné ou la conclusion d'une opération financière donnée. Ce qui explique que les normes d'émission et de négociation d'un sukuk sont identiques à celles réglementant le contrat servant de base à sa conception, son montage et sa commercialisation. Tous les contrats charia compilant sont, par conséquent, éligibles à devenir le support de son sukuk à la seule condition de non outrance aux lois, règles et principes de la charia. Ainsi les sukuks peuvent être adossés à des contrats de musharaka, mudharaba, istisna', murabaha, ijara, salam, etc.

§.2 - Marché des devises

Le marché des devises désigne le lieu d'échange de monnaies différentes. Qu'entend-on par devise ? Et sous quelles conditions, l'échange d'une devise contre une autre devient-il charia compilant ?

A- Définition

« Une devise représente une unité monétaire qui est le plus souvent émise par la banque centrale d'un pays [ou d'une zone monétaire] (euro, dollar, livre sterling…). Dans le langage courant, le terme devise est couramment employé pour désigner une monnaie étrangère qui est différente de celle de son pays [ou d'une zone monétaire].»[284] C'est, peut-être, à ce sens de langage courant qu'on doit le terme de « Forex » consacré comme

[284] - Glossaire International, URL : https://www.glossaire-international.com/pages/tous-les-termes/devise.html

dénomination du marché mondiale des devises.

Dans la vision islamique l'or et l'argent ont par principe le statut de monnaie. Indépendamment de la forme de ces métaux, ils doivent être régis par les mêmes règles de change applicables aux monnaies. L'on comprend alors que dans cette perspective, le marché des devises comprend à la fois le compartiment échange des monnaies et le compartiment échange de l'or et de l'argent.

B- Conformité

L'échange entre des monnaies (devises, or ou argent) requière pour être compatibles avec les règles et principes de la charia l'observance des règles régissant le change à savoir :

- L'échange intraespèce (des dollars contre des dollars, de l'or contre de l'or, de l'argent contre de l'argent), pour qu'il soit légal, il faut que les unités/quantités soient égales et que la livraison des deux contreparties soit de main en main au moment de l'accord. Si non on tombe soit dans le riba al-fadhl, soit dans le riba al-fadhl wa an-nassa'.

- L'échange inter-espèces (des dollars contre des euros, de l'or contre de l'argent, des dirhams contre de l'or…) au taux du jour est valable à condition que la livraison des deux contreparties se fasse simultanément avant la séparation des coéchangistes. Si non on tombe dans le riba an-nassa'.

Par ces règles la charia interdit toutes les pratiques de crédit à intérêt, toutes les pratiques de spéculation sur la variation des taux de change, et les pratiques de change assis sur l'effet de levier…

§.3 - Marché des matières premières

Les matières premières négociables sur le marché financier méritent d'être définies avant de vérifier dans quelle mesure leur commercialisation est compatible ou non avec les principes et règles de la charia.

A- Définition

Le concept de matières premières s'entend au sens de produits qu'on échange sur des marchés mondiaux comme le marché des métaux, le marché des produits énergétiques, le marché des produits agricoles, etc. Leur échange peut se faire au comptant ou à terme. L'achat des matières premières peut se faire dans le but d'acquisition physique de la marchandise au temps convenu comme il peut se faire dans le but de spéculation sur les variations du cours de la marchandise. « Les matières premières sont aussi devenues des

actifs utilisables comme des produits de diversification pour de nombreux investisseurs.»[285]

B- Conformité

Les matières premières commercialisées sur les différentes places financières mondiales sont, en elles-mêmes, toutes licites. De ce côté, leur production et leur négociation ne posent, en principe, aucun problème de compatibilité avec la charia. Mais au regard des modalités d'échange pratiquées actuellement sur les marchés financiers, il y a lieu de faire la distinction entre quatre cas de figures telles que définis par l'Académie Internationale du Fiqh Islamique (l'AIFI basée à Djeddah)[286] :

1. Le contrat précise que la livraison de la marchandise et le règlement de son prix se fasse dans l'immédiat que le vendeur soit en possession de la marchandise ou du reçu prouvant cette possession. Cette modalité est charia compilant sous réserve du respect des conditions de vente.

2. Le contrat précise que la livraison de la marchandise et le règlement de son prix se font dans l'immédiat, que cela soit possible et que l'autorité du marché en soit garante. Cette modalité est aussi charia compilant sous réserve du respect des conditions de vente.

3. Le contrat porte sur la vente d'une marchandise à un prix convenu avec report de la livraison et du règlement de son prix à une échéance déterminé. Cette modalité est illicite à cause du report à plus tard de la cession des deux termes de l'échange. Mais elle peut être aménagée de la sorte à la soumettre aux conditions de la vente salam : règlement immédiat du prix contre livraison à terme de la marchandise.

4. Le contrat porte sur la vente à terme d'une marchandise à un prix convenu sans prévoir la cession des termes de l'échange et stipule au contraire que le dénouement du présent accord se fera par un contrat inversé. Cette modalité est la plus répandue sur les marchés des matières premières. Elle est d'office illicite.

§.4- Marché des dérivés

Les mobiles des investisseurs sur ce marché versent soit dans la couverture contre les risques de variation des cours d'un sous-jacent, soit dans la spéculation à la hausse ou à la baisse de ces cours. De quoi s'agit-il au juste ? La charia valide-t-elle les pratiques de ce

[285] - Mataf.net, URL : https://www.mataf.net/fr/edu/glossaire/matieres-premieres

[286] - Académie du fiqh islamique relevant de l'organisation de la conférence islamique, décision n° : 63 – (1/7) relative aux marchés financiers, article 3, alinéa : 1.

marché ?

A- Définition

« Les produits dérivés sont des instruments financiers s'échangeant sur des marchés à terme et dont la valeur dérive de celle d'un actif sous-jacent : emprunt d'État, matière première, indice boursier, devise, etc. »[287]. Les cours des produits dérivés suivent les variations des cours de leurs sous-jacents. Les produits dérivés sont regroupés par grandes catégories :

- Les contrats à termes ou les futures sont des contrats correspondant à un engagement d'acheter, ou de vendre, un actif, à un prix fixé à l'avance, et à une date déterminée. Sur le marché organisé, les contrats sont standardisés et le changement de position d'acheteur en vendeur et de vendeur en acheteur est facilité par la chambre de compensation. Sur le marché de gré à gré (forwards, Over The Counter), l'absence de ces deux caractéristiques rend le débouclage (changement de position) difficile.
- Les contrats de swaps : Un swap (de l'anglais «to swap» signifie échanger) est une opération par laquelle deux parties s'échangent des flux d'intérêt et/ou de devises, portant sur un montant et une durée déterminée à l'avance. On distingue généralement deux grands types de swaps :

  i- Le swap d'intérêt ou swap de taux et le swap de devises. Les contrats de swaps de taux peuvent durer de 2 à 20 ans et plus. Les montants servant de base au calcul des intérêts sont notionnels, seuls les intérêts sont échangés à intervalles précis entre les parties.

  ii-Le swap de devises différentes peut se faire avec livraison des montants au début et à la fin du contrat, mais reste un produit dérivé de taux. Il est différent de FX swap qui est un dérivé de change.

  iii- Les contrats d'option : Une option est un droit d'acheter (ou de vendre) un actif (action, indice devise, matière première…) à un prix déterminé, pendant une période donnée moyennant le paiement d'une prime définitivement acquise au partenaire de l'initiateur du contrat. A l'intérieur de cette période ou à la date de son expiration, celui-ci a le choix de décider, en fonction du cours du sous-jacent, d'exercer son droit à l'achat ou à la vente de l'actif dans les mêmes standards et au prix convenu. Dans ce cas, le partenaire est dans l'obligation de s'exécuter. Ce qui permet à l'initiateur de gagner la différence entre le cours du sous-jacent et le prix initialement convenu. Si à la date

[287] - https://epargne.ooreka.fr/astuce/voir/731005/marche-derives

d'expiration, ses pronostics s'avèrent fausses, il limite ses pertes à la seule prime de l'option.

B- Conformité

Les dérivés tels qu'ils sont échangés sur les marchés financiers sont non conformes à la charia. Cet avis est celui qui ressort des décisions des académies du fiqh islamique et des normes de l'AAOIFI. Il est aussi soutenu par la majorité des savants. Les produits sans objet sont interdits parce que leurs sous-jacents ne sont pas des actifs tangibles (indice boursier, taux d'intérêt, taux de change…). Les contrats à terme, les contrats pour la différence (CFD), les swaps, les options sont d'office conçus à des fins spéculatifs : Rares sont les transactions qui se dénouent par la livraison de la marchandise et le règlement de son prix. Et le report à plus tard de ces deux opérations fait que ces contrats sont prohibés à cause du riba, du gharar, du qimar, de vente de ce qu'on ne possède pas, de vente sans engagement ferme de livraison.

En revanche, le contrat à terme prévoyant la livraison de l'actif et le règlement de son prix à la date de dénouement peut être aménagé pour le rendre compatible avec les prescriptions de la charia. Il suffit d'après les décisions des académies du fiqh, de lui appliquer les modalités du contrat de la vente salam[288].

Ce choix est fondé tant que le contrat de vente soit conclu pour les besoins de couverture contre le risque de baisse des prix des biens physiques, que le règlement du prix soit immédiat, que la livraison de la marchandise soit reportée à une date ultérieure, que le dénouement se fasse par la livraison de la marchandise à la date échue et qu'il n'y ait aucune possibilité de débouclage (changement de position) entre les deux dates initiales et finale.

D'ailleurs, les dispositifs prudentiels de la finance islamique peuvent être construits sur la base des contrats de : salam parallèle, al-murabaha, al-istisna', al-istisna' parallèle, la vente à option et al-'orboun, tels qu'ils sont accrédités par les académies du fiqh islamique (Académie Internationale du Fiqh Islamique relevant de l'OCI et Académie du Fiqh Islamique relevant de la Ligue du monde musulman).[289]

[288] - Académie internationale du fiqh islamique, Décision n° 36(1/7) relative aux marchés financiers, 02 avril 2012.

[289] - Le Hedging ou « La prudence dans la finance islamique » est le thème de La conférence organisée le 26 – 27 avril 2016, à Doubaï, par le forum d'économie islamique et l'AIFI. Dans le rapport final, les participants ont invité les praticiens de cette finance à tirer profit de ces contrats tout en respectant les normes de charia fixées par les décisions des académies du fiqh. Cette invitation fût l'objet de la première recommandation de la conférence dont le texte est suivant :

يوصي المشاركون في الدورة بما يلي:

Sect. II – Classification par nature de transaction

A l'instar de tous les marchés, les marchés financiers peuvent être des marchés du neuf ou d'occasion, des marchés primaires ou secondaires, des marchés de première main ou de seconde main.

§.1 –Marché primaire

Le marché primaire est le stade de naissance des titres financiers. La compatibilité de ces titres avec la charia dépend de la nature de ces titres.

A- Définition

Le marché primaire est le marché où se fait l'émission des nouveaux titres financiers par les entreprises ou les collectivités publiques, où se font les premières souscriptions directement par les investisseurs ou par un intermédiaire ou les premières cotations (introduction) en bourse. Les entreprises qui veulent se financer directement sur ce marché procèdent à l'augmentation de leurs capitaux par l'émission des actions. Les entreprises et les collectivités publiques qui décident d'emprunter sur ce marché procèdent à l'émission et la vente des obligations. Le marché primaire s'appelle aussi marché d'émission ou marché du neuf et se distingue du marché secondaire par le fait que le produit de la souscription des actions et le produit d'émission des obligations vont directement à l'émetteur et que les acheteurs des titres sont des investisseurs institutionnels (banques, compagnies d'assurance…).

B- Conformité

Au regard de la charia, l'émission des titres en soi n'est pas interdite. A priori la présomption de la licéité s'applique aux émissions des titres du marché primaire. Cependant sur ce marché on est bien en présence de deux types d'émission : Les émissions licites et les émissions illicites.

Les émissions de titres qui tombent sous l'interdiction explicite de la charia doivent être écartées du choix des acteurs de la finance islamique. Il en va ainsi pour :

i- Les titres, toutes catégories confondues, émis par les organismes aux actifs/activités illicites.

1. حث القائمين والعاملين في المؤسسات المالية الإسلامية على الاستفادة من الصيغ والعقود التي أقرها مجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في صياغة عقود التحوط والمعاملات، مثل: السلم، والسلم الموازي، والمرابحة للآمر بالشراء، والاستصناع، والاستصناع الموازي، وخيار الشرط، والعربون، وذلك بالضوابط الشرعية الواردة في تلك القرارات.
Académie internationale du fiqh islamique, URL : http://www.iifa-aifi.org/4365.html

ii- Les titres de créance basés sur le taux d'intérêt (obligations, T.C.N., certificats d'investissement, etc.).

iii- Les titres sans sous-jacents tangibles (taux de change, taux d'intérêt, indices boursiers...) dont l'échange porte uniquement sur la différence entre le prix de vente et le prix d'achat.

Les émissions de titres non prohibées par la charia doivent être les seules à être pratiquées par les acteurs de la finance islamique. Il en va ainsi pour les actions, les sukuks, etc.

Même dans ce cas, selon l'AAOIFI[290], il n'est pas autorisé de commercialiser au prix du marché les actions des sociétés aux actifs constitués uniquement par la monnaie :

i- lors de la souscription,

ii- tant que la société n'exerce pas encore son activité,

iii- lors de la liquidation.

Par contre, il est permis de les vendre à leur valeur nominale si c'est au comptant (AAOIFI, N 21 – 3/17).

§.2 – Marché secondaire

Le marché secondaire est le lieu où s'échangent les valeurs mobilières d'occasion. Les mêmes principes de la charia s'appliquent aux deux marchés.

A. Définition

Les titres financiers, une fois /émis/ souscrits/coté sur le marché primaire, la prochaine étape de leur existence est d'être un moyen d'investissement ou objet de négociation, tout le long de leur vie, sur le marché secondaire. Ce marché est donc essentiel pour le fonctionnement du marché primaire. Puisqu'il permet aux investisseurs de vendre rapidement leurs titres à un moindre coût. Ce qui incite à plus d'investissement dans les instruments à plus long terme et à plus haut risque.

Le marché secondaire s'ouvre en plus sur un éventail de produits dépassant de loin celui du marché primaire : les devises, les matières premières, les dérivés...

B. Compatibilité

La compatibilité des opérations financières sur ce marché mérite un traitement par types de produits : le produits alternatifs et les produits conventionnels.

[290] - L'AAOIFI, « Les normes Charia, le texte complet des normes charia ayant été accréditées jusqu' au mois de Safar 1439 H – Novembre 2017 », aaoifi.com Shariaah-Standards-ARB. PDF, Norme charia n° 21, Les valeurs mobilières (les actions et les obligations), P. 572.

a- Les produits alternatifs

Les produits alternatifs sont les sukuks. Les sukuks d'investissement sont conçus comme étant des substituts, sharia compilant, aux obligations de la finance conventionnelle et font l'objet de la norme N° 17 de l'AAOIFI.

Un sukuk est une construction par titrisation des instruments financiers islamiques 'mudhraba, mucharaka, murabaha, istisna', salam…). Il existe donc autant de sukuks d'investissement que d'instruments financiers leur servant de sous-jacents. L'émission autant que la commercialisation d'un sukuk sont soumises aux mêmes règles charia régissant son sous-jacent, (voir ces règles dans le chapitre traitant des produits financiers).

b- Les produits conventionnels

Les produits conventionnels n'étant pas de la même nature, par la force des choses la question de leur compatibilité avec les prescriptions de la charia ne reçoit pas la même réponse. Ils sont classés en trois catégories : Le produits compatibles, les produits incompatibles et les produits mixtes.

1- Les produits compatibles

Les produits compatibles sont les actions émises par des sociétés aux actifs/activités entièrement licites. Leur admission au marché financier islamique est licite sous réserve de respecter certaines règles spécifiques.

2- Les produits incompatibles

Les produits incompatibles sont les obligations, les dérivés, les actions des entités aux actifs/activités entièrement illicites, les opérations de spéculation. Les acteurs de la finance islamique se doivent de les éviter. Il leur est interdit aussi de commercialiser :

i- les actions des sociétés aux actifs constitué uniquement par des dettes, sauf à le faire dans le respect des règles régissant le traitement des dettes (AAOIFI, N 21 – 3/18),

ii- les actions des sociétés de crédit (AAOIFI, N 21 – 3/19).

iii- les actions des sociétés spécialisées dans le négoce d'or et d'argent ou dans le change en dehors du respect des règles régissant le change (AAOIFI, N 21 – 3/19),

iv- les actions des sociétés dont l'activité porte sur un mélange des biens, des services et des droits pour lesquelles le ratio de liquidité est supérieur à 30% à l'exception des transactions respectant les règles régissant les dettes et le change. Dans le cas où ce ratio est en deçà des 30%, cette interdiction ne s'impose pas étant donné que le volume de liquidité monétaire et le volume de la dette, n'étant pas prépondérant et ne tenant qu'une

position d'accessoires (AAOIFI, N 21 – 3/19). *Le ratio de liquidité est la somme des biens, des services et droits divisés par des liquidités monétaires, et assimilés. (Par assimilés il faut entendre : les créances de la société sur autrui, ses comptes courants chez autrui et les obligations qu'elle possède sous forme de dettes).*

3- Les produits mixtes

Les produits mixtes sont les produits à compatibilité controversés : La compatibilité des actions émises par des sociétés aux actifs/activités en partie illicites, font objet de fatwas contradictoires. Leur admission au marché financier islamique fait l'objet de trois raisonnements : Le raisonnement des tenants de l'interdiction, le raisonnement des tenants du filtrage 1 et le raisonnement des tenants du filtrage 2.

3.1- L'avis des tenants de l'interdiction

Nombre de jurisconsultes adoptent une attitude farouchement opposée à l'admission des actions émises par des sociétés mixtes au marché financier islamique. Cette attitude ressort des fatwas collégiales à lire dans les décisions des organismes comme :

i- L'Académie Internationale du Fiqh Islamique qui juge illicite l'entrée des actions émises par les sociétés mixtes au marché de la finance islamique (AIFI, N 63 (1/7), 1.c).

ii- L'Académie Internationale du Fiqh Islamique relevant de ligue du monde musulman d'Arabie Saoudite qui prend la même décision aux termes de sa 14ème session tenu à la Mecque le 14 cha'ban 1415 (décision n° 4/ (1415)).[291]

iii- Nombre de comités charia adhèrent à cette posture. C'est le cas notamment du comité permanent des recherches et du fatwa en Arabie Saoudite, du comté sharia de Beit at-Tamwil al-Koweiti, du comité sharia de la Dubaï Islamique Bank, du comité sharia du Soudanais Islamique Bank et d'un certain nombre de savants spécialistes de la sharia.[292]

---

[291] - Dans cette décision on peut lire le paragraphe suivant :

-« لا يجوز لمسلم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، وكان المشتري عالماً بذلك ».

- « إذا اشترى شخص وهو لا يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، ثم علم فالواجب عليه الخروج منها ».

- « .. والتحريم في ذلك واضح لعموم الأدلة من الكتاب والسنّة في تحريم الربا، ولأن شراء أسهم الشركات التي تتعامل بالربا مع علم المشتري بذلك، يعني اشتراك المشتري نفسه في التعامل بالربا، لأن السهم يمثل جزءاً شائعاً من رأس مال الشركة، والمساهم يملك حصة شائعة في موجودات الشركة، فكل مال تقرضه الشركة بفائدة، أو تقترضه بفائدة فللمساهم نصيب منه، لأن الذين يباشرون الإقراض والاقتراض بالفائدة يقومون بهذا العمل نيابة عنه وبتوكيل منه، والتوكيل بعمل المحرم لا يجوز ».

Cf : fatwa des académies du fiqh et du comité permanent à propos de la souscription dans dans les actions des sociétés mixtes. URL : https://al-maktaba.org/book/31621/30000

[292] - Les actions mixtes, Islam en ligne, URL : https://fiqh.islamonline.net/ Salih ben Moqbil Al-Açibi cite, dans son article « Résumé de la recherche sur les actions mixtes dans la balance de la charia », pas moins de 10 noms des savants dont le Dr Ali As-Salouss, le Dr Darwich jestinia, le Dr Salih Al-Marzouqi, la Cheikh Abdellah ben Biya, etc. URL : http://saaid.org/fatwa/sahm/102.htm

3.2- L'avis des tenants du filtrage 1

Cet avis est défendu par nombre de comité charia et par l'AAOIFI. L'AAOIFI soutient, sur le plan des principes, que la négociation des actions mixtes n'est pas compatible avec les règles et principes de la sharia. Mais, sur le plan pratique, elle adopte une attitude plus sélective. Elle défend, comme exception à cette règle, l'idée de déroger à cette interdiction des actions de telles société sous contrainte de vérification des conditions suivantes[293] (AAOIFI, N 21 – 3/4.) :

i- Il ne faut pas qu'il y'ait, dans les statuts de constitution de ladite société, de clauses mentionnant la pratique du riba et/ou la pratique du haram parmi les composantes de sa mission (AAOIFI, N 21 – 3/4/1).

ii- Il ne faut pas que le ratio d'endettement dépasse 30 %. *Le ratio d'endettement étant le rapport entre le total des emprunts de la société divisée par la valeur boursière de la totalité de ses actions, sans oublier de se rappeler que tout emprunt à intérêt est prohibé, peu importe son montant* (AAOIFI, N 21 – 3/4/2). Dans ce cas, l'investissement dans ce type d'actions et leur négociation sont tolérables eu égard aux règles de la sharia. Au-delà de cette proportion ces opérations deviennent illicites.

iii- Il ne faut pas que le ratio de placement à intérêt dépasse 30 %. *Le ratio de placement à intérêt étant les placements de la société à court, moyen et long terme rapportés à la valeur boursière de la totalité de ses actions, sans oublier de se rappeler que tout placement à intérêt est prohibé, peu importe son montant* (AAOIFI, N 21 – 3/4/3). Dans ce cas, l'investissement dans ce type d'actions et leur négociation sont tolérables eu égard aux règles de la sharia. Au-delà de cette proportion ces opérations deviennent illicites.

iv- Il ne faut pas que le ratio haram dépasse 5 %. *Le ratio haram étant le rapport entre les recettes issues des actifs/activités illicites sur le total des revenus de l'entreprise émettrice de l'action* (AAOIFI, N 21 – 3/4/4). Dans ce cas, l'investissement dans ce type d'actions et leur négociation sont tolérables eu égard aux règles de la sharia. Au-delà de cette proportion ces opérations deviennent illicites.

v- Pour déterminer ces proportions, *il faut se baser sur la dernière édition du bilan audité de la société concernée* (AAOIFI, N 21 – 3/4/5).

vi- Il est une obligation pour l'investisseur et le négociateur de se débarrasser du revenu illicite mêlé aux recettes de ces sociétés selon les consignes suivantes :

[293] - Op. Cit. P. 561

1. Il faut se débarrasser du revenu illicite - qu'il provient de l'activité illicite, de l'appropriation d'actifs illicites, ou des intérêts - L'exécution de cette obligation incombe au propriétaire de l'action qu'il soit investisseur ou négociateur à la fin de l'exercice financier, même si l'acquittement intervient au moment de publication des états comptables finaux trimestriels, annuels ou autres. Par conséquent, celui qui a vendu ses actions, avant la fin de l'exercice financier, n'est pas soumis à cette obligation (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/1).

2. la quotepart à débarrasser porte sur la recette provenant de l'action illicite, sans tenir compte ni du fait qu'il y ait distribution des bénéfices ou non, ni du fait que la société ait réalisé des bénéfices ou des pertes (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/2).

3. Ni l'intermédiaire, ni le mandataire, ni le directeur ne sont tenu d'appliquer cette procédure eu égard à leurs commissions ou revenus qui sont leurs droits en contrepartie du travail qu'ils ont fourni (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/3).

4. *Pour établir la quotepart à débarrasser, on divise le totale des recettes illicites par le nombre total des actions de la société, et on multiplie le résultat unitaire par le nombre d'actions en possession de l'acteur - qu'il soit un particulier, une institution, un fonds ou autres - et le résultat ainsi obtenu constitue le quantum à débarrasser* (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/4.).

5. Il n'est pas permis à l'acteur de disposer de l'élément illicite - qu'on doit débarrasser – sous aucune forme d'utilité, ni de s'en servir comme moyen de subterfuges à quelques usages, comme par exemple l'utiliser pour le paiement des impôts (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/5.).

6. La responsabilité de se débarrasser de la recette illicite au profit des œuvres d'intérêt public et/ou de bienfaisance incombe à l'institution[294] dans le cas où elle agit pour son propre compte et dans le cas où elle en assure la gestion. Par contre dans le cas où elle assure le rôle d'intermédiaire, elle se doit d'informer l'acteur sur le mécanisme de débarrasser l'élément illicite pour qu'il le fasse lui-même. L'institution est dans le droit de fournir aux acteurs désireux de ce service, gracieusement ou moyennant un paiement (AAOIFI, N 21 – 3/4/6/6.).

vii- Il faut s'assurer de la continuité du respect de ces normes tout le long de la période de détention de l'investissement ou de la négociation dans ces titres. A défaut de cette condition, il faut mettre fin à de telles engagements (AAOIFI, N 21 – 3/4/8).

[294] - Les mots « institution » ou « institutions » signifient dans le langage de la norme 21 l'institution ou les institutions financières islamiques. Cf. : Les normes charia, l'AAOIFI, La norme charia 21, P. 564.

Certains comités de la fatwa retiennent un raisonnement comparable à celui de l'AAOIFI. Parmi ces comités, il y a :

i- Les comités charia chargés de superviser le montage et le suivi des différents indices boursiers. Ils adoptent des raisonnements plus ou moins identiques à ceux de l'AAOIFI en ce sens que les rations de filtrages ne sont pas toujours les mêmes.

ii- Le comité de l'ijtihad et fatwa relevant de l'Union Internationale des Savants des Musulmans reproduit à la lettre les mêmes recommandations de l'AOIFFI (décision n° 2 de 1444).[295]

iii- La charia board de la banque Ar-Rajhi[296] décrète la permission d'investir et/ou de négocier dans les actions des sociétés mixtes. Néanmoins ce comité lie la validité de cette permission au besoin en ce sens que s'il y a possibilité de s'en passer, ces opérations deviennent illicites. Mais en cas de besoin, elles sont tolérées à condition d'appliquer la même proportion de 30 % pour le ratio d'endettement et le ratio des créances et la même proportion de 5 % pour le ratio de l'illicite (recette illicite / totale des recettes de la société) que cela résulte d'un placement à intérêt, d'une activité illicite, de la possession d'actifs illicites ou d'autres choses.

3.3- Les tenants du filtrage 2

Par ailleurs, certains autres comités charia s'en tiennent à des avis différents de celui de l'AOFFI. Par exemple le conseil des fatwas relevant de la maison Ifta' de Jordanie précise, dans l'alinéa 4 de sa décision n° 271, que les actions émises par des sociétés mixtes ne sont pas autorisées à faire partie du marché financier islamique. Cependant sont autorisées à en faire partie celles dont la proportion d'endettement et des créances ne dépassent pas 25 % de la valeur comptable de la totalité de leurs actions, et que le ratio des recettes et dépenses liées à des opérations illicites ne dépasse pas les 5 % de la totalité de leurs recettes. [Décision n° : 271 (2019/2)][297] Soulignons toutefois que deux sur les dix membres de ce conseil n'ont pas entériné le contenu de cet alinéa.[298]

Sect. III – Typologie par mécanisme de régulation

Les transactions des actifs sur les marchés financiers se font entre vendeurs et acheteurs soit directement soit par l'intermédiaire d'un organisme régulateur. C'est bien qu'on a affaire à deux types de marché : le marché de gré à gré et le marché organisé.

---

[295] - Décision n° 2 / 1444 émise par le comité de l'ijtihad et de fataw relevant de l'Union Internationale des Savants des musulmans à propos de la négociation des actions émises par les sociétés. URL : https://iums.me/27302

[296] - Décision n° : 485, 23/08/1422 H, cité par l'AAOIFI dans sa norme 21 en marge de l'annexe servant d'argument à ce raisonnement, AAOIFI, OP. Cit. P. 581.

[297] - قرار رقم: (271) (2 / 2019) حكم المساهمة في الشركات المختلطة، بتاريخ (25/جمادى الأولى/1440هـ) الموافق (31 / 1/ 2019م)، الموقع: https://aliftaa.jo/decision/608/

[298] - Ibid

§.1 – Le marché de gré à gré

Le marché de gré à gré est dit en anglais On The Counter (OTC). Ce qui signifie que les transactions se concluent directement entre acheteurs et vendeurs ou par l'intermédiaire d'un courtier. Donc ou bien les ordres d'achat ou de vente se font par un simple contrat avec un courtier ou bien, des intervenants (Investisseurs institutionnels) négocient de tête à tête les termes de l'échange de certaines transactions (contrats forward).

Sur ce marché, il n'y a pas de prix unique pour une transaction donnée, mais il y en a plusieurs : Chaque courtier est libre de proposer, pour un produit donné, une cotation de son choix. Les contrats standards n'existent pas. Les transactions se font sur mesure. Il y a peu de liquidité dans la mesure où il n'y a pas la possibilité de dénouer des engagements avant leurs échéances finales. La garantie de bonne fin des transactions est absente. Les coûts sont faibles et les risques sont élevés.

Ce mécanisme de régulation est-il conforme à la charia ? La réponse à cette question n'est pas abordée en tant que telle. Mais cette conformité est affirmée tant que le type d'actifs, le type de contrats et le type de transactions qui s'y déroulent sont licites. Par conséquent le musulman se doit d'éviter les pratiques illicites qui s'y exercent.

§.2 – Le marché organisé

Le marché organisé est l'espace réel ou virtuel où se négocie les actifs financiers sous contrôle d'un organisme régulateur : l'autorité du marché financier en France et le conseil déontologique des valeurs mobilières au Maroc. Les intervenants sur ce marché sont la société de gestion, les sociétés de bourse, l'organisme régulateur et le dépositaire central.

- La société de gestion est l'organe chargé d'appliquer les règles du marché définies dans le règlement général de la bourse des valeurs. Elle a pour obligation d'assurer, pour l'essentiel, l'organisation des entrées en bourse, la gestion des séances de cotation, la diffusion des cours et indices ainsi que l'organisation des compensations et de garantie.

- Les sociétés de bourse ont le monopole de négociation des titres. Elles s'occupent aussi des activités : garde des titres, placement des titres émis par les personnes morales, gestion de portefeuille en vertu d'un mandat et conseil de la clientèle.

- L'organisme régulateur représente l'autorité publique sur le marché financier. Sa mission est de veiller sur le bon fonctionnement, la transparence et la pérennité du marché des valeurs mobilières. Il veille également sur la protection des intérêts des épargnants.

- Le dépositaire central est une société anonyme qui a pour métier principal l'administration des titres de ses affiliés et la gestion du système règlement-livraison. Son travail consiste donc à :

i- conserver les titres admis aux opérations par inscription en compte, faciliter leur circulation et simplifier leur administration,

ii- mettre en pratique les procédures qui assurent aux affiliés l'exercice des droits attachés aux titres,

iii- exercer le contrôle sur la tenue de la comptabilité des titres des teneurs de compte,

iv- vérifier les équilibres comptables et assurer la codification des valeurs admises à ses opérations.

A l'instar du marché de gré à gré, le marché organisé n'est ni licite ni illicite, en soi, au regard de la charia. Ce qui le rend conforme ou non conforme aux principes et règles de la charia c'est le type de titres et le type d'activité des entités qui les ont émis. Le statut qui s'applique à la cotation ou à la négociation des titres est, alors, de même nature que celui s'applique à ces titres et/ou aux sous-jacents des titres. Si ceux-ci sont licites leur cotation et leur négociation le sont aussi. S'ils illicites, leur cotation et leur négociation le sont aussi.

Chap. VIII – Finance islamique en mouvement

Les premières banques dénommées banques islamiques ont vu le jour au milieu des années 1970. En 1975, le monde a vu naitre deux banques se déclarant respectueuses des principes et règles de la charia. En 2015, le nombre d'institutions de financement islamique compte 1291 unités. Cette évolution se caractérise par un démarrage controversé (sect. I) une diversité des institutions d'infrastructure (sect. II), une croissance consolidée des unités opérationnelles (sect. III) et une perspective ambiguë (sect. IV)

Sect. I - Démarrage controversé

L'année 1975 fût la date d'entrée en fonction de deux banques islamiques : La Banque Islamique de Développement (BID) en tant qu'agence intergouvernementale dédiée au financement des pays membres de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) et la Banque Islamique de Dubaï (DIB) en tant que banque commerciale ayant pour vocation l'offre des services bancaires à sa clientèle. L'acte de création des deux entités précise que leurs opérations bancaires doivent être conformes aux principes et règle de la charia. Cette nouvelle orientation n'a pas manqué de secouer les esprits et de provoquer des réactions favorables chez certains et défavorables chez d'autres (§.1) ; les sceptiques remettent en cause la faisabilité du nouveau modèle par : la sous-estimation de sa légitimité populaire en adossant le pourquoi de sa venue au monde à une cause exclusive : la manne pétrolière des pays du golfe arabique (§.2), la haute prédisposition à saluer tout échec qui lui arrive comme motif de sa condamnation (§.3)...

§.1 – Un accueil mitigé

Le lancement des premières banques islamiques avait l'effet d'un pavé dans la marne. Selon les milieux, les esprits ont réagi par enthousiasme, perplexité, refus et méfiance.

A- Enthousiasme des populations

La venue au monde des premières banques islamiques a été saluée par l'opinion publique musulmane comme une réponse tardive à une attente qui a trop durée. A chaque implantation dans un pays, les populations locales prennent d'assaut les offres qu'elles mettaient à leur disposition que ce soit au niveau des souscriptions aux capitaux, d'ouverture de comptes, de contracter des opérations de financement ou autres. Un tel enthousiasme populaire accrédite fort bien le pari des initiateurs eu égard au succès de leurs affaires.

B- Perplexité des gouvernants

La perplexité des milieux officiels trouve son expression dans leur attitude contradictoire à l'égard de la nouvelle finance. Cela est particulièrement vrai pour les gouvernements signataires du traité de création de la BID. Car, il n'est pas faux de penser que cette signature vaut leur adhésion à l'idée de la mise en route de la finance charia compilant. En toute logique, on pourrait y voir un feu vert en faveur de l'implantation des institutions financières islamiques sur leurs territoires respectifs. Or dans les faits, il n'en est rien. Aucun des quatre grands souscripteurs au capital de la BID (Arabie Saoudite, Lybie, Emirats Arabes Unis et Koweït) ne voyait dans l'entrée en fonction de la banque islamique de Dubaï, en 1975, qu'une aventure solitaire sans lendemain. Ce n'est qu'en 1978 qu'on voit se produire au Koweït la première conversion d'une banque conventionnelle en banque islamique sous le nom de bait At-tamwil Al Kawiti (KFH). Jusqu'en 1979, dans 27 sur 29 pays souscripteurs au capital de la BID, on continue à refuser les autorisations d'implantation de la nouvelle finance. Les deux restants sont l'Egypte et le Soudan qui, chacun de son côté a accepté la création de sa Banque Fayçal.

C- Refus des laïcs

Les laïcs font de l'idée de pénétration de la religion sur la voie publique un scandale inacceptable. Que cette pénétration prenne la forme de la finance islamique, leur fait perdre la raison. Ils y voient l'irruption d'un ennemi juré sur leur propre territoire. Ces positions de principe les poussent à divulguer parmi l'opinion publique une argumentation de discrédit contre la jeune expérience. L'argumentation dont ils se servaient tournait autour des allégations du genre : « Croire en l'existence d'une économie islamique, c'est croire en la quadrature du cercle », « Sans intérêt il n'y a pas de banques, sans banques il n'y a pas de financement. » Donc « une banque sans intérêt est pure mensonge. »

D- Méfiance des banques traditionnelles

Le monde des banques de la place se montre hostile à la création des banques charia compilant. Il se sent attaqué par un concurrent aussi étrange qu'il est susceptible de lui arracher des parts de marché sur lesquelles, il régnait jusque-là en maitre absolue. Il s'arme alors d'une stratégie de défense par laquelle, il vise à créer et fortifier des barrières de séparation entre la nouvelle finance et le milieu d'accueil : Vis-à-vis du public, il inonde en continu les médias par des informations calomnieuses en vue de salir son image de marque. Vis-à-vis des autorités gouvernementales, il revendique la levée des clauses d'exception incluses dans les actes de création des banques islamiques. Surtout celles

portant sur certaines exonérations soulèvent un tollé de protestation en une seule voix : ou les supprimer ou les généraliser. Ce qui rendrait tout simplement les modalités de financement charia compilant inapplicables.

§.2 – Finance pétrolière ?!

Caractériser la finance islamique comme finance pétrolière est une thèse contrariée par les faits doublement : une fois par les réticences des gouvernants des pays pétroliers de l'installer chez eux et une fois par la vraie destination des pétrodollars de ces pays.

A- Hypothèse théorique

La pensée dominante fait dépendre l'apparition de la finance islamique d'un certain nombre de facteurs dont[299]:

-le regain de vitalité de la religion musulmane, elle-même, comme en témoigne l'observance grandissante d'obligations islamiques,
-la possibilité qu'a donné la FI aux musulmans de se démarquer de l'époque coloniale, période au cours de laquelle s'est produite la mainmise du système bancaire occidental sur les circuits monétaires dans les pays colonisés,
-les chocs pétroliers des années 1970, sources de fonds accrus pour certains pays musulmans,
Cependant, la variation du prix du pétrole semble être la variable la plus prisée par des auteurs dans l'explication des hauts et des bas de la FI. Aussi peut-on affirmer que le lien entre l'évolution du marché pétrolier et l'expansion des IFI a été vérifié, et que la chute des prix mondiaux des hydrocarbures a entrainé, au cours des années 1980, ce secteur dans une phase de stagnation ou baissière

Selon ce registre, le choc pétrolier de 1973 se voit attribuer le rôle de déclencheur principal du démarrage de la finance islamique. Par la suite, on prétend que les rythmes de croissance de cette finance répliquent directement la hausse et la baisse des prix du pétrole. Ce qui laisse entendre que la finance islamique doit son existence aux pays pétroliers du moyen orient et que grâce à eux, elle a pu s'arracher sa place sur l'échiquier mondial. Cette hypothèse serait vraisemblable si les pays pétroliers du moyen orient, notamment, n'étaient pas aussi septiques, à l'égard de la nouvelle finance (sauf exception), qu'ils refusaient son implantation chez eux.

[299] - MARTENS, André, «La finance islamique: fondements, théorie et réalité », Cahier 2001-20, Université de Montréal, Département des sciences économiques, P. 4-5, URL : https://core.ac.uk/download/pdf/55643179.pdf

B- Réticences des pays pétroliers

La finance islamique ne peut pas s'interpréter comme un sous-produit de la manne pétrolière au regard des faits. En effet, d'après une étude qui date de 1984, les entités de la finance islamique qui ont vu le jour jusqu'en 1983 sont 17 banques, 6 sociétés d'investissements, une société takaful et 40 fenêtres dépendantes des banques conventionnelles. Leur répartition par pays pétroliers et pays non pétroliers se décline ainsi : huit unités dans les pays pétroliers et 16 unités plus les 40 branches dans les pays non pétroliers.

Par conséquent, la promotion de la finance islamique n'est absolument pas l'apanage des seuls pays exportateurs de pétrole du moyen orient. Au contraire leur contribution à ce mouvement n'est que de moitié par rapport à leurs homologues non pétroliers. Cette faiblesse se confirme aussi à la lumière d'un autre indicateur : le nombre d'unités par pays n'excède pas une seule banque à l'exception du Bahreïn qui compte à cette date (1984) quatre unités. Les pays se contentant d'une seule unité sont les EAU, le Koweït, la Sharjah et Qatar. Les pays ayant zéro unité sont tous des grands exportateurs de pétrole : L'Arabie Saoudite, la Lybie et l'Algérie.

En revanche, la présence de la finance islamique est bien plus fréquente dans les pays non exportateurs de pétrole. C'est le cas notamment au Soudan avec 5 institutions, en Egypte avec 3 banques et 40 fenêtres des banques conventionnelles, au Pakistan avec plusieurs banques et en Jordanie avec deux banques. Les pays comme le Luxembourg, le Bangladesh, Chypre et la Grande Bretagne compte chacun une seule banque.

Il s'en déduit que les données relatives à la réalité de la première phase du cycle de vie de la finance islamique n'étayent en rien la thèse qui explique l'avènement de cette finance par les pétrodollars des pays du CCG. S'il est vrai que des personnalités issues de ces pays ont fortement contribué au développement de ladite finance, il est aussi vrai qu'elles l'ont fait en dehors de leurs pays. Les gouvernants de leur nation soit opposent leur véto à toute initiative d'implantation d'unités financières islamiques en interne, soit limitent leur implantation à une seule unité à l'exception du Bahreïn.

C- destination préférée des pétrodollars

En vérité, aux cours des deux décades, 1980 et 1990, les pétrodollars des pays arabes exportateurs de pétrole prenaient le chemin vers les pays occidentaux, notamment vers l'Amérique du Nord et l'Europe occidentale. En effet, l'Union des chambres de commerce, d'industrie et d'agriculture arabes constate dans son rapport de 1982 que le volume des

investissements arabes à l'extérieur de la nation arabe atteint 405 milliards de dollars américains et que, à l'horizon de 1985, ce chiffre passera à 990 milliards de dollars américains[300]. A ce rythme, ce flux sera, dans les trois autres années, de trois trillions. De tels chiffres sont à comparer avec le modeste encours des actifs de la finance islamique qui, selon certaines estimations ne pourrait franchir le seuil d'un trillion qu'à partir de 2012 !

§.3 – Chemin parsemé d'embûches

La montée de la finance islamique au cours de la première phase de son existence ne s'était pas faite sans embûches. Que ces embûches soient déclarées ici et là, il n'y a rien d'anormal. Car, il est connu que dans tout travail humain, les nouvelles initiatives s'exposent dans leur phase d'apprentissage des insuccès de parcours. Mais l'anormal est de voir les adversaires applaudir ces insuccès, de leur donner des présentations infondées, d'en faire matière de publicité mensongère, de propager des rumeurs d'intoxication créées de toutes pièces et doper des idées de sabotage de toute bonne réputation de la jeune expérience. Parmi les insuccès exploités de la sorte, on peut citer :

- La fermeture de l'institut d'économie islamique de chypre.
- L'arrêt de la revue « Les banques islamiques ».
- Le scandale des sociétés de placement de Fonds en Egypte.
- La dissolution de la Banque At-taqwa de Bahamas.
- Le non aboutissement du projet de création du « Conseil suprême de la Fatwa et du contrôle charia » approuvé en 1980 par l'Union International des Banques Islamiques (UIBI).

- L'adoption des fatwa contradictoires relatifs à la même question, que ce soit les fatwas d'un comité charia d'une banque qui s'oppose à celles d'un comité charia d'une autre banque ou les fatwas de ces comités qui s'opposent à celles des ulémas observateurs externes du réseau de la finance islamique.

Les difficultés constituant des entraves systémiques peuvent se résumer ainsi :

-Absence d'organisme de tutelle de nature identique à la sienne.
-Opposition entre l'environnement juridique en place et les standards charias.
-Opposition entre mentalités rodées aux affaires conventionnelles et éthique islamique.
-Subordination de l'exécution des décisions des fatwas et audit charia à la volonté des dirigeants des institutions.

[300] - Moh1amed Saifeddine Bassyouni, « Les capitaux fugitifs », in économie islamique, revue de la banque islamique de Doubaï, 1982, P. 46.

Sect. II - Diversité des institutions d'infrastructure

En dépit de ces faiblesses, la finance islamique a su surmonter les circonstances des moments difficiles, développer les moyens de succès et réaliser la marche des affaires dans le respect des normes établies dans chaque pays d'implantation. Elle a pu se corriger à chaque fois qu'il le fallait. Surtout que les défis qu'elle devait affronter prenaient pied sur le champ des encadrements juridiques de la finance conventionnelle comme le droit des sociétés, le droit commercial, le droit bancaire, le droit fiscal, etc. A défaut de rendre ces lois compatibles avec son modèle business, la finance islamique s'est trouvée dans l'obligation de se donner les moyens d'encadrement de sa croissance. Ce qui explique que les institutions opérationnelles ont bénéficié de l'assistance des institutions d'infrastructure qu'on peut classer, selon leur objet, en institutions polyvalentes (§.1), institutions de standardisation (§.2), institutions de régulation (§.3) et institutions de promotion (§.4).

§.1 - Institutions polyvalentes

Par institution polyvalentes, il faut entendre les institutions islamiques d'infrastructure dont les outputs sont d'un intérêt décisif pour le système financier islamique, sans être pour autant le seul domaine de leur mission. Les créneaux de leurs interventions intéressent tous les aspects de la vie en société. Il en va ainsi pour des institutions comme :

- L'Académie Mondiale du Fiqh Islamique (CMAFI) dont le siège social est à Djeddah. Sa création par l'OCI remonte à 1981.
- L'Académique du Fiqh Islamique (CFI) dont le siège social est à la Mecque. Elle doit sa création en 1977 à la Ligue du Monde Musulman d'Arabie Saoudite.
- Le Conseil des Recherches Islamiques (CRI) dont le siège social est à l'Université Al Azhar. Il a vu le jour au Caire en 1961.
- Les organes des fatwas dépendant du ministère des awqafs de chaque pays musulman.
- L'Institut Islamique de Recherche et de Formation (IRTI) dont le siège social est à Djeddah. Il a été créé en 1981 par l'OCI et mis sous la tutelle de la BID.
- Le Centre Internationale d'Economie Islamique (CIEI) qui a démarré ses activités en 1977 à l'Université du Roi Abdelaziz de Djeddah.
- Le Centre Salih Kamil de Recherches et Etudes Commerciales Islamiques (CSKRECI) qui porte le nom de son créateur Salih Kamil PDG du groupe Dalla Al-baraka. Son siège social est à l'Université Al Azhar. Sa création a eu lieu au Caire en 1992.
- etc.

Malgré ce statut de polyvalence, les interventions de ces institutions ont un impact de taille sur le cours des évènements en matière de gestion de la finance islamique. La force de leur

pouvoir sur cette gestion est d'autant plus déterminante qu'elle repose sur des légitimités soit d'ordre légal (organes officiels des fatwas…), soit de l'autorité du fiqh (AIFI, AFI, ARI…), soit de l'autorité de la recherche appliquée (IRTI, CIEI…)

§.3 - Institutions de standardisation

Par institutions de standardisation, il faut entendre les institutions islamiques d'infrastructure qui se donnent pour mission principale la production de bonnes pratiques de la finance islamique. Elles focalisent leurs efforts dans le sens de mettre en place un système de normalisation des outils de gestion, des outils efficaces, efficients et surtout charia compilant. Il existe deux types d'institutions dédiées à la production de tels outils : Les spécialistes (A) et les généralistes (B).

A- Institutions spécialisées

Les institutions spécialisées sont celles dont la mission exclusive est la production et publication des standards. Les plus célèbres d'entre elles sont : L'Organisation de Comptabilité et Audit des Institutions Financières Islamiques (AAOIFI) et le Conseil des Services Financiers Islamiques (IFSB).

- L'Organisation de Comptabilité et Audit des Institutions Financières Islamiques est souvent désignée par l'abréviation angliciste « AAOIFI ». Elle fût créée en 1990 à Bahreïn. Les normes qu'elle a produites, à ce jour, avoisinent la centaine[301]. Elles couvrent les standards charias des produits financiers (58), les normes comptables (26), les normes d'audit (05), les normes de gouvernance (07) et les normes de l'éthique (02). Le besoin de les soumettre à une révision semble prendre son chemin chez les responsables de l'AAOIFI. En témoigne le vaste sondage d'opinions qu'ils ont déclenché courant août 2017 auprès des praticiens et spécialistes du monde académique afin de mieux cibler les points sur lesquels porteront d'éventuelle modification.

- Le Conseil des Services Financiers Islamiques est souvent désigné par l'abréviation « IFSB ». Il fût créé en 2002 en Malaisie. Contrairement à l'AAOIFI représentative des banques et institutions islamiques du secteur privé, l'IFSB est formé surtout des représentations des banques centrales ou autres autorités de supervision financières des pays musulmans et des institutions financières internationales comme la Banque Mondiale et le FMI. En plus les autorités monétaires d'autres pays assistent aux travaux de cette institution à titre de membres observateurs. L'on comprend alors que la mission choisie ici

[301] - https://aaoifi.com/standard/acct/

est double : produire les normes prudentielles spécifiques à la finance islamique et adapter ces normes aux standards internationaux.

B- Institutions généralistes

Les institutions généralistes sont celles qui ont un large champ d'activités y compris les activités d'œuvrer à la finalisation des normes relevant des thématiques qui leur sont soumises. Ces institutions peuvent être de portée nationale comme de portée internationale.

- A l'international, les deux académies de fiqh islamique ont un impact décisif sur la validité de certains outils de la finance islamique. Le cas illustre de cet impact est le coup d'arrêt de commercialiser le produit « le tawaruq organisé » que pratiquaient, à grande échelle, certaines banques islamiques, surtout en Arabie Saoudite. Cet arrêt est la conséquence directe du désaveu émis par les deux académies, l'AIFI et l'AFI, à l'encontre de cette pratique. La secousse provoquée par ce désaveu est à comparer au coup fatal secouant le marché des sukuk lorsque le président du conseil charia de l'AAOIFI martèle avec force que 80 % des sukuk émis jusqu'à présent ne sont pas conformes aux standards de la charia.

- Au niveau national, ce rôle est assumé par les Instances Suprêmes de Fatwa et de Contrôle charia dans les pays où elles existent. Dans la limite des informations disponibles, ces instances sont opérationnelles dans des pays comme le Soudan, la Malaisie, Oman, les EAU et dernièrement le Maroc.

Au soudan, l'Organisme Suprême de la Fatwa et du Contrôle Charia est doté des pouvoirs juridiques d'imposer ses standards à tout le secteur financier islamique y compris à la banque centrale. En Malaisie, ce rôle est dévolu à « National Shariah Advisory of Islamic Banking and Takaful (NSAC) ». La date de sa création remonte à 1997. Au Maroc, la loi bancaire de 2015 a institué le devoir d'obtention de l'avis conforme du Conseil Supérieur des Ulémas (CSU) préalablement à la mise en perspective des procédures et formulaires propres à la finance participative. C'est à « la commission charia de la finance participative » créée par le dahir n°1.15.02[302] qui donne cet avis au nom de CSU.

§.4 - Institutions de régulation

A sa naissance, la finance islamique n'avait devant elle que des modes de régulation incompatible avec les prescriptions de la charia. Etant donné que l'environnement juridique

[302] - Dahir n°1.15.02 (09 février 2015) publié dans le B.O n° 6333 (version arabe) relatif à la création de la Commission des finances participatives au sein du Conseil supérieur des Oulémas

d'accueil normalise le riba, le gharar, le maysir, les activités illicites. Introduire la finance islamique dans cet environnement requière nécessairement des adaptations juridiques appropriées (A). Malgré ces adaptations, le problème de gestion des liquidités n'a pas été résolu pour autant au niveau de chaque pays. C'est pourquoi des solutions alternatives ont été envisagées au niveau collectif (B).

A- L'adaptation des systèmes juridiques

Concrètement, l'adaptation des cadres juridiques aux fondements de la finance charia compilant s'est concrétisée dans l'un des quatre modèles juridiques : le modèle purifié (a), le modèle dual intégré (b), le modèle dual non intégré (c) et le modèle tacite (d)

a. Modèle purifié

L'adoption d'un système juridique purifié devait régner dans les pays qui ont décidé de transformer leur système financier conventionnel en système intégralement islamisé. Ce choix a été mis au grand jour, au cours des années 1979 et 1984, par trois pays : L'Iran, le Pakistan et le Soudan.

En pratique, l'Iran continue dans la voie du système islamisé sous la tutelle de la banque centrale. Cependant, la gouvernance charia n'est pas assurée par des instances spécifiques ; elle est confiée à un conseil idéologique des gardiens chargé de veiller sur la conformité du système avec les standards de la charia.

Pour le Pakistan, le processus de la transformation a subi un coup d'arrêt après l'accident d'avion mortel du président Zia-ul-Haq en août 1988. Aujourd'hui le pays ne compte que 6 banques islamiques avec un poids de 7,2 % d'actifs bancaires du pays.

Le Soudan persiste dans la voie de construction d'un système bancaire totalement islamisé. Avant la séparation du sud, les banques étaient islamiques au nord et traditionnelles au sud. Après, le nord abrite 37 banques toutes islamiques. Le conseil suprême des fatwas et contrôle charia fait partie intégrante des dispositifs de gouvernance de la banque centrale. Sa tutelle s'étende sur l'ensemble du système y compris la banque centrale. Ce conseil compte parmi ses membres à plein temps, le gouverneur, lui-même, de ladite banque.

b- Modèle dual intégré

Le modèle dual intégré est choisi par les pays où la réglementation des services financiers islamiques procède de la volonté de les jumeler avec leurs homologues conventionnels. Les deux types dépendent de la même tutelle, suivent les mêmes règles sauf des mesures de sauvegarde de la spécificité de chacun des deux modèles. Auquel cas, les règles

financières islamiques et non islamiques se trouvent soit intégrées dans les mêmes documents de lois, soit dans des textes juridiques séparés. Le système dual à lois cadres uniques est adopté par le législateur des pays comme la Malaisie, l'Indonésie, le Maroc, etc. Le système dual à lois cadres séparées est adopté par le législateur des pays comme la Jordanie, la Gambie, les EAU, etc.

c- Modèle dual non intégré

L'adoption d'un système juridique non intégré est le système le plus ancien et a cours dans de nombreux pays. Dans ce système, la création d'une institution financière islamique ne se fait pas par une loi-cadre servant de référence à toute création future. Au contraire, elle fait suite à un acte de création par autorisation spécifique des autorités. Dans cette autorisation, on précise le cadre du travail, ses modalités, ses procédures... Le leitmotiv de sa rédaction est d'y inclure les mentions de dispenser l'unité concernée de l'application des règles légales contraires à la charia. Ce modèle, on le trouve dans des pays comme le Liban, l'Algérie, la Mauritanie, etc.

d- Modèle tacite

L'adoption d'un système juridique tacite est le choix qui a cours dans des pays qui ne s'opposent pas à l'accueil du business charia compilant, sans toutefois subordonner cet accueil à une modification des règles juridiques en vigueur. C'est sous cette condition que s'est faite l'introduction de la finance islamique dans des pays non musulmans, notamment européens. Son instauration a été ainsi autorisée à condition d'agir dans le cadre de la réglementation en cours. Les pays pionniers ayant accepté le lancement des unités financières islamiques, sur cette base, à l'intérieure de leur territoire sont : La Suisse, le Danemark, et le Luxembourg. Ainsi ces unités avaient le devoir d'aménager leurs programmes d'affaires de façon à ne pas enfreindre à la loi nationale en vigueur et en même temps à ne pas contrevenir les lois de la charia.

Avec la venue des fonds d'investissement et des sukuks ce régime est librement appliqué par tout dans le monde, étant donné que ces deux instruments n'exigent pas une réglementation spécifique.

B- Régulation alternative des liquidités

Les réglementations domestiques (régime dual intégré et régime dual non intégré) n'arrivent pas à vaincre tous les problèmes freinant l'avancée de la finance islamique. Dans quasiment tous les pays, la difficulté majeure réside dans la gestion de la liquidité des

banques islamiques de détail par des instruments autres que ceux de la politique monétaire traditionnelle. Pour y faire face, on a procédé à la création de mécanismes internationaux de régulation. On a ainsi entrepris les initiatives ayant abouti à :

- la création, au cours des années 1980, d'une série d'outils de mobilisation des capitaux par la BID de Djeddah comme : Le programme des dépôts d'investissement (1980), le portefeuille des banques islamiques (1988), le fonds des parts d'investissement (1989), le fonds de la banque pour le financement des infrastructures, le programme de financement des exportations (1987), le fonds d'investissement des deniers du waqf (1421 H) ;

- la création, en 2002, du Marché Islamique International Financier[303] (IIFM), à Bahreïn, dans le but de promouvoir l'industrie financière islamique, notamment en matière des standards adaptés à la finance internationale : contrats, protocoles d'accord, normes et publication du rapport annuelle sur les sukuks ; les membres fondateurs de cette institution à but non lucratif, sont les banques centrales du Bahreïn, de Malaisie, du Soudan, d'Indonésie, la BID et l'autorité monétaire de Brunei ;

- la création, en 2002, du Centre Islamique de Gestion des Liquidités[304] (ILMC) aussi à Bahreïn à l'initiative de quatre banques : la banque islamique de Bahreïn, la banque islamique de Dubaï, bait de gestion des liquidités (KFH capital investment company: filliale du Beït at-tamwil du Koweït) et la BID avec un apport au capital de 25 % chacune, ces associés ont voulu créer un dispositif à même d'offrir aux IFI des opportunités d'investissement de court et moyen terme charia compilant, ce dispositif est accrédité d'une autorisation de banque d'investissement et est devenu actif en matière de gestion des risques de liquidité (stratégie, marché secondaire, sukuk...) ;

- la création, en 2010, de l'Organe Islamique International de Gestion de liquidités (LMCM) en Malaisie à l'initiative des gouverneurs de onze banques centrales plus la BID et la société islamique du développement du secteur privé, l'idée de ce projet fût une suggestion de l'IFSB sous la pression des risques de liquidité devenus plus critiques que jamais sous les effets de la crise de 2008, le but visait l'élaboration et l'émission d'instruments financiers pour la gestion des trésoreries des IFI ;

- la création, en 2005, du Centre Islamique International de Réconciliation et d'Arbitrage (IICRA), création résultante des efforts de plusieurs institutions dont les principales sont le CIBAFI, la BID et les EAU : pays hôte de son siège social à la date d'entrée en fonction

[303] - https://www.iifm.net/about-iifm/corporate-profile/
[304] - https://www.lmcbahrain.com/

en 2007, la mission de l'IICRA «vise à aider les institutions financières islamiques à régler les différends financiers, commerciaux, bancaires, d'investissement et immobiliers par le biais de la réconciliation et de l'arbitrage en conformité avec la charia. »[305]

- etc.

§.5 - Institutions de promotion

Les institutions de promotion de la finance islamique sont des institutions qui, de par leur caractère ou certaines de leurs activités, œuvrent dans le sens de création d'atmosphères d'affaires favorables à l'ensemble des institutions opérationnelles du secteur. Ce rôle de promotion est assuré par trois types d'institutions : le CBAFI (A), La BID (B) et les organismes de recherche (C).

A- Conseil Général des Banques et Institutions Financières Islamiques (CIBAFI)

Le Conseil Général des Banques et Institutions Financières Islamiques (CIBAFI)[306] est une association des opérateurs de la finance islamique. Il a été fondé en 2001 par la BID et un grand nombre d'IFI et est affilié à l'OCI. En fait, il s'agit d'une refonte d son ancêtre dont la date de création remonte à 1977 sous le nom d'Union Internationale des Banques Islamiques (UIBI). La version actuelle se veut un porte-parole du secteur et se fixe comme lignes d'action : la coordination, la mise en commun des moyens, le partage de l'expertise, la production et publication de l'information, la centralisation et publication annuelle des données sectorielles, l'amélioration de l'image de marque du secteur auprès de l'opinion publique. Le CIBAFI œuvre aussi dans le domaine de la formation en finance islamique. Il a adopté, à cette fin, une ambitieuse stratégie de promotion des compétences à travers trois types de programmes de mise à niveau professionnelles[307]:

i- Programme exécutif de formation au niveau du conseil d'administration et haute direction.

ii- Atelier technique des formations des employés de niveau moyen au sein des banques et autres institutions financières islamiques.

iii- Programme exécutif de 16 diplômes professionnels.

B- Banque Islamique de Développement BID

La Banque Islamique de Développement est envisagée ici, non pas en tant qu'organisme de financement, mais en tant que promoteur de projets moteurs de la finance islamique.

[305] - https://www.iicra.com/about-iicra/
[306] - https://cibafi.org/About
[307] - https://cibafi.org/AboutProfessionalDevlopment

Parmi ces projets sont à citer [308] :

1. La société islamique d'assurance des investissements et des crédits à l'exportation (ICIEC) a été créée en1994. Elle offre la couverture contre les risques de pays, de change, de marché, etc. Le but étant de répondre à deux attentes : encourager la mobilité inter-islamique des capitaux et booster les échanges inter-islamiques.

2. La société islamique pour le développement du secteur privé (ICD) a été créée en 1999. Elle a pour mission de dynamiser le développement du secteur privé des pays membres de l'OCI par le ciblage d'opportunités d'investissement en vue d'accélérer la croissance économique, l'élargissement des gammes de produits et services financiers compatibles avec la charia, et la levée de barrières d'entrée aux marchés de capitaux islamiques en faveur des entreprises privées dans les pays membres.

3. La société internationale islamique de financement du commerce (ITFC) a été créée en 2005. Son but est de promouvoir les échanges entre pays membres de la BID, par deux biais : l'octroi des financements au commerce et le soutien des activités qui facilitent le commerce entre les pays membres et le commerce international.

4. La Fondation mondiale du waqf (WWF) a été créée en 2001. Les objectifs de la Fondation sont : redynamiser les awqaf au service du développement culturel, social et économique et soutenir les organisations du waqf avec l'expertise et la coordination ; soutenir des organisations, projets, programmes et activités dans les domaines éducatif, social, culturel et de santé ; fournir le soutien à la préparation d'études et de recherches scientifiques dans le domaine du waqf ; et aider les pays et les organisations à rédiger des législations portant sur le waqf.

5. Le Fonds de solidarité islamique de développement (FSID) a été créé en 2005 à la Mecque et a eu l'aval d'entrée en fonction par la 32ème assemblée des gouverneurs de la BID à Dakar en 2007[309]. Le Fonds est orienté principalement vers la lutte contre la pauvreté dans les pays membres de l'OCI. Les créneaux de son intervention sont : le renforcement du développement en faveur des pauvres ; la promotion du développement humain surtout dans les domaines de santé, de l'enseignement, et de création de capacités productives et de moyens générateurs de revenus durables (opportunités d'emploi, accès aux marchés en faveur des paysans); et l'amélioration de l'infrastructure des zones rurales et semi urbaines (équipements des secteurs : eau potable, électricité, enseignement et santé). Le capital du

[308] - https://www.isdb.org/fr/groupe-de-la-bid
[309] - http://www.comcec.org/ar/wp-content/uploads/2018/06/34-FC-IDB-ISFD-AR.pdf

Fond est fixé au départ à 10 millions de dollars sous forme de lègues (waqf) auxquels tous les pays membres de la BID sont conviés à y contribuer. L'essentiel des interventions du Fond a pour destination les 28 membres les moins développés de la BID.

C- Instances de recherche et de formation

Les instances de recherche et de formation dont les outputs sont fondamentaux pour la bonne marche de la finance islamique. Les plus cruciales de ces outputs sont les idées transformées en projets, outils ou produits et le know how de mise à niveau d'une main d'œuvre de qualité. Les institutions pionnières, quoique peu nombreuses au début, avaient le mérite d'ouvrir une brèche dans le mur de refus de tout paradigme d'alliance entre le religieux et l'économique. C'est grâce à leurs écrits et formations que la mise en pratique de la finance islamique ait pu tenir le coup contre les attaques infanticides. C'est aussi grâce à leur persévérance que leurs apports en fondements, théories et techniques a fait école pour d'autres institutions en deux versions :

1-La version "centre de recherche et d'études" dont les premières naissances, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, étaient parrainées par des institutions officielles. Les premiers de la liste étaient :

i- Le Centre de Recherches en Economie Islamique (CREI) relevant de l'Université Roi Abdelaziz (Djeddah) : Ce centre a été créé en 1977, en application de la recommandation émanant du premier congrès international d'économie islamique tenu, une année auparavant, à la Mecque.

ii- L'Institut Islamique de Recherches et de Formation (IRTI) relevant de la BID (Djeddah) : Cet institut a été créé en 1981.

iii- Le Centre Saleh Abdullah Kamel d'Etudes et de Recherches Commerciales Islamiques (CSAKERCI) relevant de l'université d'Al-Azhar (le Caire) : Ce centre a été créé en 1982.

Par la suite, des générations d'organes similaires ont été mises sur pied en parallèle avec l'extension et la diversification des pratiques financières islamiques. Certaines banques islamiques, comme la DIB, le KFH, la Banque Fayçal du Soudan... ont créé leurs propres organes de recherche et de publication. L'intérêt que portait l'UIBI à ce domaine s'était cristallisé dans la création du centre d'économie islamique à Chypre et la publication de la revue d'économie islamique. Le CIBAFI a reconverti cette revue papier en forme électronique sous le nom de revue internationale d'économie islamique. D'autres institutions et initiatives privées viennent renforcer ce secteur par la création d'association

et de plates formes de recherches. Sur le site wattpad[310], on dénombre actuellement, au minimum, 42 noms de centres de recherche en économie et finance islamique avec leurs adresses numériques.

2-La version formation universitaire d'économie islamique est plus ancienne que les centres de recherche. Elle a dû passer par plusieurs formes.

Au début des années 1960, on se contentait de l'enseigner, comme c'était le cas par exemple à Al-Azhar, en une seule matière dans une seule faculté. Cette option a pu se répandre dans les établissements d'enseignement des sciences de la charia dans certains pays arabes (Arabie Saoudite, Maroc, etc.).

Ensuite vers les années 1970, on a passé à l'option d'introduire des modules d'économie et/ou de finance islamiques dans des programmes de licence d'économie et gestion, surtout dans les pays berceaux de la jeune finance islamique. La phase la plus aboutie est celle qui coïncide avec la naissance des facultés d'économie islamique où la structure des programmes d'enseignement combinait matières d'économie et matières techniques avec celles de la charia. Ce modèle était en cours dans quatre pays : la Malaisie, le Soudan, l'Arabie Saoudite et l'Iran.

Actuellement la situation de ce secteur a beaucoup évolué à l'échelle planétaire, une bonne part d'institutions qui, dans le passé tournaient complètement le dos à l'idée de la finance islamique, abritent aujourd'hui des programmes de formation et/ou de recherche en économie et/ou en finance islamique que ce soit dans les pays musulmans ou hors pays musulmans.

L'ouverture des cycles masters et doctorats d'économie et/ou finance islamique n'est plus un sujet tabou dans des universités aussi bien dans monde musulman que dans le monde non musulman. On en trouve au Maroc : dix-huit masters et licences appliquées ont été accrédités avec l'entrée en fonction des premières banques et fenêtres participatives. En France il y'a trois masters, une à Paris Dauphine et deux à l'université de Strasbourg.

Aux pays sans complexe devant l'enseignement des sciences islamiques, comme c'est le cas dans les monarchies du golfe, on est passé au stade de création de structures autonomes de formation en économie et finance islamique : départements, facultés, instituts.

[310] - https://www.wattpad.com/403245853-المواقع-البحثية-مواقع-الاقتصاد-والمالية-الإسلامية

Dans d'autres pays de tradition laïc, comme en Turquie ou au Royaume Uni[311], les promoteurs d'enseignement en finance islamique ne cessent de diversifier leurs offres, en présentiel comme ligne, au cours de ces dernières années.

§.6 - Institutions d'évaluation

L'évaluation d'une institution financière culmine par l'obtention d'une note, d'un certificat ou d'un prix. Pour en bénéficier, il faut collaborer avec les offreurs de notation (A), de certification (B) ou des prix (C).

A- Offreurs des notations

Les institutions opérationnelles de la finance islamique se font notées, à l'instar de toute autre institution conventionnelle, par les mêmes agences internationales de notation dont les dominantes de ce marché : Moodiz, Standard and Poor's, Fitch et Capital Intelligence.

Néanmoins la méthode de travail de ces agences a été conçue préalablement pour mesurer le degré de solvabilité des institutions qui font appel à leurs services indépendamment des considérations liées aux prescriptions de la charia. Les procédures de notation construites selon les standards conventionnels s'appliquent à toute catégorie d'institutions. La note obtenue par une IFI révèle alors le niveau de ses capacités à honorer ses dettes mais ne révèle pas le degré de sa conformité aux règles de la charia.

Pour dépasser cette limite, trois agences de notation ont vu le jour. Pour deux d'entre elles, elles se sont vues assignées l'objectif de développer une double offre de notation en faveur des institutions financières islamiques. Il s'agit de l'agence malaisienne de notation des sociétés financières islamiques créée en 1990 par la banque centrale du pays et de l'Agence Islamique Internationale de Notation (AIIN) créée en 2006 (Bahreïn) par un groupe de banques islamiques sous le patronage de la BID. Leurs interventions auprès des unités qui les sollicitent évaluent à la fois leur solvabilité et leur conformité avec les règles de la charia, débouchant ainsi sur l'octroi de deux notes : la note de solvabilité comparable aux notes livrées par les agences internationales de notation et la note de conformité à la charia.

La troisième agence a été créée en 2007 par le CIBAFI sous le nom d'Organisme Charia

[311] - En 2016, Jonathan Moules écrit dans son article, « Formation en finance islamique : une demande en hausse : « Au niveau éducation, les institutions britanniques sont les leaders mondiaux dans l'enseignement de la finance islamique. Des cours existent depuis plusieurs années au sein des universités de Durham, Astor, Bangor, Salford et à la Cass Business School. En tout, plus de soixante établissements d'enseignement supérieur proposent des cours en finance islamique au Royaume Uni contre 10 en 2006 selon l'université de East London, l'une des premières à avoir enseigné la discipline. » URL : https://orientation.cursuspro.com/actualites/actualites-a-la-une/formation-continue-enseignement-islamique-demande-en-hausse

Suprême de Contrôle et de Notation (OCSCN).[312] Le mandat qui lui a été assigné était de procéder à la révision des fondements théoriques et chariatiques sur lesquels reposent les produits financiers islamiques et de s'assurer de la conformité de leur mise en pratique avec les principes et règles de la charia. L'originalité est que cet organisme est dédié exclusivement à la notation de la conformité aux normes de la qualité charia.

B- Offreurs de certification

Les institutions opérationnelles de la finance islamique, notamment celles animées par la volonté d'occuper des places avancées sur la scène de la finance mondiale, sollicitent avec détermination la soumission de leurs organismes à l'épreuve de certification de conformité aux normes internationales comme celles de l'ISO ou celles d'autres sociétés d'accréditation et de conformité relevant de certains pays.

Les demandes des IFI auprès des services ISO expriment la volonté de soumettre les chapitres de leur mode de travail aux systèmes de certification correspondants[313] comme par exemple : Le système de management de la qualité, le système de gestion de l'environnement, le système de responsabilité sociale, le système de gestion de continuité des affaires, le système de gestion de sécurité des informations, etc.

Les IFI peuvent obtenir aussi des certifications auprès des sociétés d'évaluation sur divers chapitres de gestion.[314] Le chapitre sanitaire par exemple s'évalue selon le système de sécurité et de santé britannique et est assuré par des sociétés internationales d'accréditation comme l'allemande : DAKKS, la britannique : UKAS ou la turque : QA technic ; le chapitre affaire s'évalue selon le système continuité des affaires et est assuré par la société d'accréditation allemande : TUV SUD, etc.

C- Autres offreurs

Les autres offres d'évaluation mises à la disposition des IFI proviennent des milieux publics ou privés. Les offreurs collectent et publient périodiquement des informations sur

---

[312] العياشي فداد " الرقابة الشرعية ودورها في ضبط أعمال المصارف الإسلامية أهميتها، شروطها، طريقة عملها"، الدورة التاسعة، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، إمارة الشارقة الإمارات العربية المتحدة؛ محمد فوزي، " التصنيف الشرعي للمؤسسات والمنتجات المالية الإسلامية المعاصرة"، بوابة الشرق الإلكترونية، https://www.al-sharq.com/opinion/10/09/2014/

محمد فوزي " التصنيف الشرعي للمؤسسات والمنتجات المالية الإسلامية المعاصرة" https://al-sharq.com/opinion/10/09/2014/-

[313] - Exemples de certification obtenue par des banques islamiques : système de management de la qualité : ISO 9001, 9001:2008 et 9001:2000/ système de gestion de l'environnement : ISO 14001/ système de responsabilité sociale : ISO 26000 / système de gestion de continuité des affaires : ISO 22301/ système de gestion de sécurité des informations : ISO 27001/ etc.

[314] - Exemples de certification obtenue par des banques islamiques : système de sécurité et de santé britannique : OHSAS 18001 émanant des sociétés internationales d'accréditation comme l'allemande : DAKKS, la britannique : UKAS ou la turque : QA technic/ continuité des affaires : BS25999 émanant de la société d'accréditation allemande : TUV SUD/ etc.

un thème donnée relevant des activités de différentes institutions financières. A la fin de chaque saison, ils désignent les mieux classées parmi les firmes en compétition avec l'octroi d'un prix de meilleur(s) institution(s) à celle(s) qui arrive(nt) en tête du classement. Ces récompenses proviennent soit des choix de revues, soit des choix de certains organismes, soit des classements statistiques.

- Parmi les revues ayant attribué des prix aux IFI, on peut citer :

-The Banker, la revue britannique appartenant au groupe Financial times spécialisé dans les domaines des banques et de l'investissement.
-La revue Global Finance.
-La revue EMEA Finance.
-La revue internationale Euromoney de la finance islamique.
-La revue World Finance.
-La revue The Asset Triple A Islamic Finance
-La revue Islamic Finance News.
-La revue Information de financement islamique ; etc.

- L'évaluation des performances de la finance islamique est assurée aussi par d'autres organismes comme :

-La firme Capital Finance International (CFI)[315],
-La société saoudienne de recherche et de publication,
-Le bureau exécutif des ministres du travail des pays membres du CCG,
-Le prix du Roi Khalid pour la concurrence responsable,
-La chambre du commerce et d'industrie de Djeddah, etc.

- Le classement par thème des IFI est le mode d'évaluation permettant de révéler à chacune d'elle son importance relative sur un périmètre d'affaires déterminées. La compilation comparative des performances d'un nombre d'institutions par rapport à un thème donné livrent des indicateurs de leur classement soit au niveau national, soit au niveau d'une région, soit au niveau d'une catégorie, soit au niveau mondial. Cela s'annonce sous forme de tableaux des tops n firmes qui arrivent à être classées.

Ce qui permet de renseigner chaque firme sur sa part du marché, la force des concurrents, le rang de son classement, le degré de concentration des unités par espace d'implantation, etc.

[315] - Cette firme siège à Londres. Elle est spécialisée dans la publication des rapports financiers et économiques et distribue ses prix à l'échèle mondiale aux institutions financières qui se distinguent par l'excellence de leur créativité innovante.

Sect. III – Croissance consolidée des unités opérationnelles

L'industrie financière islamique[316] est à quelques années se son jubilé d'or. Les deux unités bancaires de 1975 contrastent avec la variété de plus d'un millier d'institutions qu'elle compte aujourd'hui. Discerner les transformations marquantes de ce parcours nous met sur le chemin de l'aborder sous les angles suivants : La croissance horizontale (§.1), la croissance verticale (§.2), la concentration régionale (§.3), la spécialisation régionale (§.4) et la convoitise pour la première place (§.5).

§.1- Evolution horizontale

L'évolution horizontale de la finance islamique s'entend au sens de son extension vers de nouveaux marchés. Elle peut s'entendre aussi au sens de son extension vers de nouveaux produits. Donc il est plausible de l'aborder par trois biais d'approche : l'extension des Institutions Financières Islamiques (IFI) par pays (A), leur extension par région et continent (B) et leur extension par filière (C).

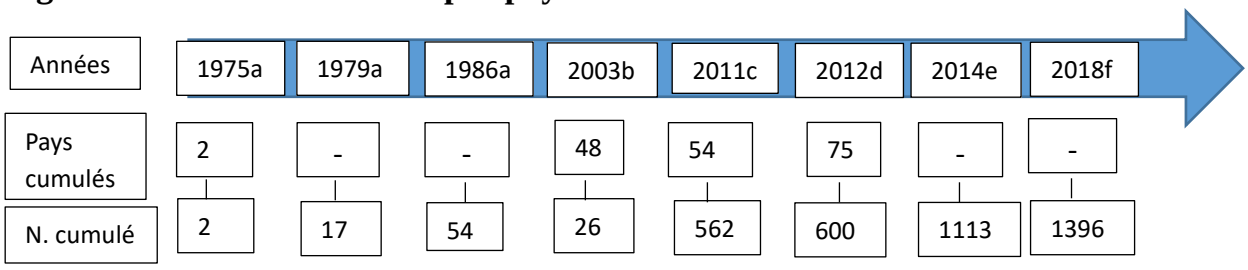
A – Extension des IFI par pays

La naissance de la pratique financière charia compilant s'est faite en même temps dans le secteur public à Djeddah, siège de la BID, et dans le secteur privé à Dubaï, siège de la DIB. Si le statut d'établissement public ne permet pas à la BID de se démultiplier, cela ne l'a pas empêché de jouer un rôle primordial dans le développement de la finance islamique du secteur privé. C'est, entre autres, grâce à son appui que ce secteur a pu s'étendre de pays à pays à des rythmes plus ou moins accélérés.

a. Rythme global

Au hasard de la disponibilité des données, le cheminement qu'a suivi le développement des IFI peut-être illustrer comme suit :

Figure 30 : Extension des IFI par pays



[316] - « L'industrie financière regroupe l'ensemble des agents économiques et activités exerçant dans le domaine de la finance – banque ; compagnie d'assurance ...On parle aussi du secteur financier pour désigner ce vaste écosystème d'affaires dont les interactions internes et externes sont constituées de produits ou services financiers, de conventions de protection hypothétique et de transactions financières. », Encyclopédie bancaire, URL : https://www.rachatducredit.com/industrie-financiere-definition

Etablie par nous même à partir des références : a. /b. Emergence et évolution des banques islamiques, Forum de la finance islamique, URL : islam.fin.go-forum.net/t580-topic/ c./ d./e. Rapport sur l'état de l'économie islamique 2016 - 2017, Thomson Reuters et Dinar Standard, f. Dinar Standard, « rapport sur l'état de l'économie islamique mondiale 2019 ».

L'évolution de création d'unités par pays se présente comme suit : De deux unités implantées dans deux pays (Arabie Saoudite et Émirats Arabe Unis) en 1975, on est passé à 54 en 1986, à 267 unités implantées dans 48 pays en 2003, à 562 unités implantées dans 54 pays en 2011, puis à 600 unités implantées dans 75 pays en 2012 pour atteindre 1396 unités en 2018. D'autres références estiment qu'en 2017, les IFI opèrent dans 80 juridictions.

b. Rythme de création dans les pays musulmans

Faute de données, le descriptif du rythme de création des IFI dans le monde musulman est difficile à mener en détail. Cependant, il est possible d'en clarifier partiellement certains aspects pour certaines périodes et certaines localisations sans prétendre aucune exhaustivité.

En effet, 1975 est la date de démarrage de la Banque islamique de Développement à Djeddah en Arabie Saoudite et de la Dubaï Islamic Bank à Dubaï aux EAU. Après deux années, sont venues s'y ajouter, d'autres unités au Koweït, à Bahreïn, à Sharjah, en Egypte, au Soudan et en Jordanie. Entre 1979 et 1984, le Pakistan, l'Iran et le Soudan ont décidé de convertir leur système financier en système charia compilant. En 1981, la naissance d'Al-Baraka Banking Group et Dar al-Mal al-Islami va être à l'origine d'une nette diversification de la carte géographique de la finance islamique.

En fait, le holding Dar al Mal al Islami mène, depuis son siège de Gène en Suisse, une stratégie de promotion de la finance islamique dans divers pays. Ainsi, en l'espace de deux mois de février à mars 1983, il a pu installer en Afrique, surtout dans les pays de l'Afrique de l'ouest appartenant à de la zone monétaire UEMOA, quatre institutions : Massraf Fayçal Al Islami du Niger (MFIN) le 22 février 1983, la Société Islamique d'Investissement du Niger (SIIN) le 9 mars 1983, Massraf Fayçal Al Islami du Sénégal (MFIS) le 22 février 1983, la Société Islamique d'Investissement du Sénégal (SIIS) le 9 mars 1983[317]. La finance islamique est présente aussi dans d'autres pays africains comme : le Nigeria, la Guinée Conakry, la Gambie, le Kenya, l'Ouganda, le Ghana, l'Ethiopie, etc.[318] selon Al

[317] - « historique des institutions financières islamiques » Institut numérique consulté le12 janv. 18 févier 2018. URL: http://www.institut-numerique.org/chapitre-i-historique-des-institutions-financieres-islamiques-51bb438cb2cca

[318] - « Finance islamique », consulté le 13 janvier 2018. URL: www.agenceecofin.com/finance-islamique

Huda Center of Islamic Banking, il existe, en 2012, en Afrique 86 banques islamiques, 29 fonds d'investissements, 31 institutions de micro finance halal et 41 compagnies d'assurances takaful.[319]

De son côté, le groupe al-Baraka dont le siège social est à Bahreïn est présent via ses filiales au Maghreb (Algérie, Tunisie, Mauritanie), dans d'autres pays africains (Afrique du Sud, Egypte, Soudan), dans d'autres pays du moyen orient (Turquie, Jordanie, Liban, Syrie) et d'Asie (Pakistan, Indonésie).[320]

En Asie, c'est la Malaisie qui s'impose en leader de la finance islamique via sa politique ouvertement favorable au développement des trois filières : les banques, l'assurance Takaful et les sukuk. Brunei Darussalam affiche de bon score en la matière, le Pakistan, parce qu'il a fait marche arrière quant à l'islamisation de son système financier, il est loin de la tête du peloton.

c. Rythme de création dans les pays non musulmans

D'autres pays asiatiques accueillent sur leur sol des institutions financières islamiques : Il en va ainsi pour des pays comme les Philippines et la Thaïlande. En 2007, Singapour a créé sa première banque islamique, The Islamic Bank of Asia, et aspire à devenir la première place financière islamique en Asie. Hong Kong (Chine) et le Japon affichent les mêmes objectifs.[321]

En 1980, la finance islamique fait aussi sa première entrée en Europe : Les pays hôtes sont le Luxembourg avec la Islamic Finance House, le Danemark avec la Islamic Finance House, l'Australie avec la Islamic Investment Company de Melbourne, les États-Unis avec la American Finance House LARIBA, le Royaume-Uni avec la Islamic Bank of Britain fondée en 2004, et en 2008, cinq banques entièrement islamiques partagent le marché nationale avec les fenêtres islamiques dépendantes de banques conventionnelles. Citibank, HSBC, Standard Chartered, ABN Amro et Deutsche Bank sont quelques-unes des banques conventionnelles qui ont fait leur entrée dans le secteur de la banque islamique.[322] Sont aussi de la liste les groupes français : la BNP Paribas, la Société Générale et le crédit

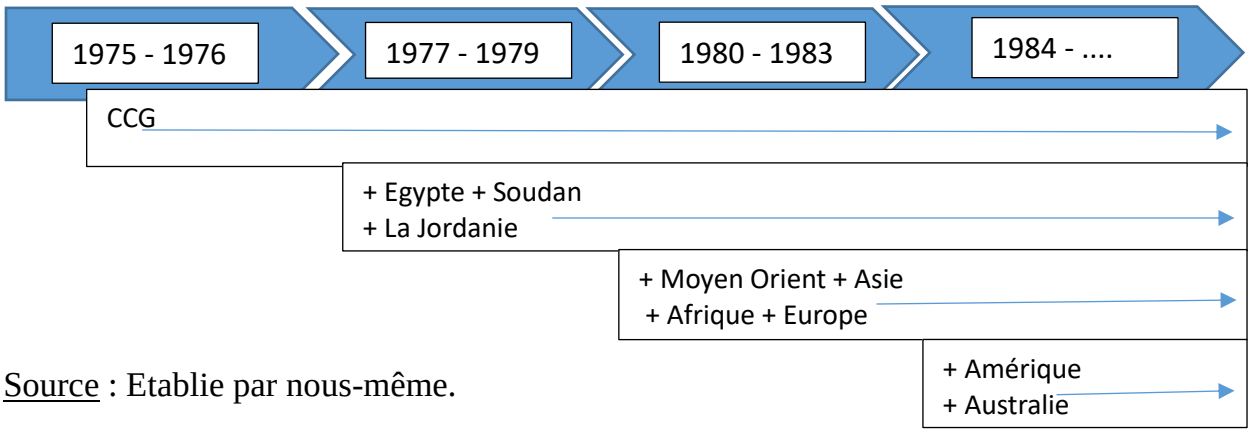
[319] - Même référence.
[320] - Taoufik LACHHEB Directeur du financement et de l'investissement ALBARAKA BANK TUNISIA, « Pratiques et expériences de la finance islamique : le cas d'ALBARKA BANK TUNISIA » consulté le 12 janvier2018. URL : www.tustex.com/download/conf.pptx
[321] - « Le système bancaire islamique : Guide à l'intention des PME », Centre du commerce international 2009, Genève 2009, consulté le 13 janvier 2018. URL: https://ribh.files.wordpress.com/2015/03/le-systc3a8me-bancaire-islamique-guide-c3a0-l_intention-des-pme.pdf
[322] - IBID.

agricole, et non français comme Goldman Sachs ou le japonais Mitsubishi.[323]

B – Extension des IFI par région et continent

En l'espace de 10 années, la finance islamique a pu avoir des représentations dans toutes les grandes régions de la planète. Ce parcours s'est réalisé en quatre phases telles qu'elles sont illustrées dans la figure suivante :

Figure 31 : Propagation de la finance islamique par région



Source : Etablie par nous-même.

-En phase 1 : Les premières institutions financières islamiques ont été créées en 1975 dans deux pays membres du CCG : l'Arabie Saoudite[324] et l'Émirat de Dubaï.

-En phase 2 : Jusqu'en 1979, la création de nouvelles unités reste limitée dans la même zone avec cependant une extension vers l'Egypte, le Soudan et la Jordanie.

-En phase 3 : Au cours des trois premières années de la décennie 1980, l'accueil de la nouvelle finance gagne du terrain : Chacun des trois pays, l'Iran, le Pakistan et le Soudan, a décidé de transformer son système financier en système compatible avec la charia. L'offre sur les marchés anciens s'accroit au rythme de nouvelles créations. En même temps, de nouvelles créations ont profité de l'opportunité de s'étendre à de nouvelles régions d'implantation : le Moyen Orient, l'Asie, l'Afrique et l'Europe.

-En phase 4 : A partir de 1984, la finance islamique continue sa propagation vers les deux continents d'Amérique et d'Australie. Il est bien évident que l'étendue des marchés revenant à la finance islamique ne soit pas de même taille d'une région à une autre. La présence d'unités opérant sur le marché australien ou sur les marchés de certains pays

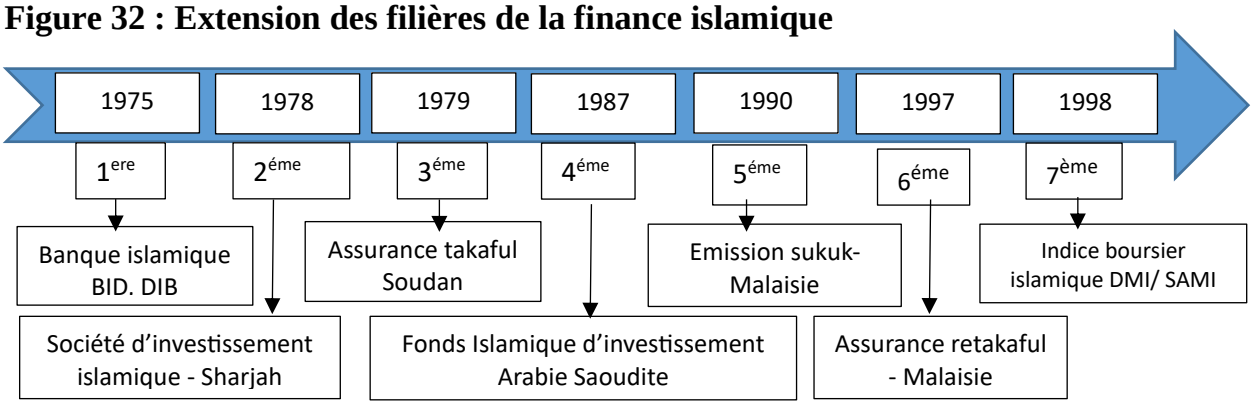
[323] - « Que représente la finance islamique à l'échèle mondiale ? », Le Figaro version numérique, URL : lefigaro.fr
[324] - Il ne s'agit pas d'une banque saoudienne, il s'agit de la BID qui est une banque intergouvernementale créée par les pays membres de l'OCI. Le choix de Djeddah comme ville de son siège s'explique par le fait que la part souscrite par l'Arabie Saoudite au capital de la BID était et demeure la plus importante. Cela explique aussi le fait que les trois directeurs qui se sont succédé à sa tête depuis sa création à nos jours sont saoudiens.

d'Afrique, d'Europe et d'Amérique a demeuré, et demeure encore pour certains cas, de l'ordre symbolique. Même parmi des pays fondateurs de la BID, il y a jusqu'à nos jours de 2018, ceux, comme le Maroc, en sont toujours au stade de lancement de leurs premières banques participatives. Alors que dans d'autres cas, y compris en Europe comme la Grande Bretagne[325], l'élan favorable aux produits charia compilant semble naitre de l'après 11 septembre et de l'après crise des subprimes. Nous allons y revenir dans le paragraphe suivant.

C- Extension des filières de la FI

Le modèle business de la finance islamique d'aujourd'hui commercialise, d'une manière ou d'une autre, ses produits sur les marchés monétaire, d'assurance et financier. Cependant le chemin qu'il a dû emprunter pour s'y implanter s'est construit au rythme du lancement de ses produits. Chaque date du lancement d'un nouveau produit est une date d'inauguration d'une nouvelle filière. Le suivi de ces inaugurations nous permet de dresser la ligne historique des dates marquant la naissance de chaque filière, objet de l'illustration suivante :

Figure 32 : Extension des filières de la finance islamique



Source : Etablie par nous-même

La mise en parallèle du lancement successif de ces huit filières avec les concepts de la théorie du cycle de vie[326] nous permet de répartir l'âge de la finance islamique en quatre

[325] - En 2014 « La Grande-Bretagne ne compte pas moins de six banques islamiques (IBB, BLME, QIB UK, Gatehouse Bank, EIIB, ADIB), une place financière qui a déjà listé à ce jour 49 sukuk pour un montant total de 25 milliards d'euros, près de 25 cabinets d'avocats spécialisés en finance islamique et 16 universités et écoles de commerce proposant des formations diplômantes dans ce domaine de compétences. ». Ezzedine Ghlamallah, « Finance islamique : Grande-Bretagne 1 – France 0 », Lundi 2 Juin 2014, Saphir News, URL : https://www.saphirnews.com/Finance-islamique-Grande-Bretagne-1-France-0_a18972.html

[326] - La théorie du cycle de vie repose sur un schéma d'interprétation des stades que traverse la croissance d'un phénomène à l'image des stades d'une vie de l'humain (naissance-enfance, adolésence-jeunesse, maturité-vieillesse). La mobilisation de cette théorie est courante dans les approches de cycle de vie d'un produit, d'une entreprise, d'un commerce, etc. Il est courant de de retenir que le cycle de vie d'un produit, qui retrace le volume des ventes en fonction du temps, comprend quatre phases : le lancement, la croissance, la maturité et le déclin. Le cycle de vie d'une entreprise est découpé différemment selon les approches : Pour les auteurs du monde

stades : le stade démarrage, le stade croissance, le stade consolidation et le stade plein développement.

a. Le démarrage

A son lancement en 1975, la finance islamique a inauguré son entrée sur le marché par les instruments de banque. Ses premières unités marquent la naissance de la filière des banques islamiques. Néanmoins, ce modèle de banques, pas comme les autres, ne pouvait survivre en solitaire. Son devenir était nécessairement conditionné par l'existence d'instruments financiers favorables à son développement. Ainsi au bout de cinq ans de son existence, la finance islamique a pu consolider ses instruments de banque, par des instruments de deux filières : la filière investissement et la filière takaful. Cette durée peut s'interpréter comme étant une phase de démarrage des produits bancaires : Car, sans les relais qu'offrent les filières sociétés d'investissement et sociétés takaful, il aurait été difficile, voire impossible, aux unités bancaires, à elles seules, de permettre à leur offre de s'expatrier en dehors de leurs niches de départ. Les sociétés d'investissement leur servaient de support de multiplication de leurs unités et de diversification de leurs pays d'implantation. Les sociétés d'assurance takaful leur servaient de support d'incitation à plus d'offres sécurisées par la couverture des opérations à risque de crédit.

b. La croissance

La décennie 1980 s'avère stérile en termes de création de nouveaux produits. Mais elle est en même temps une décennie de consolidation des acquis dans deux directions : l'islamisation des systèmes financiers en entier a pu se produire dans trois pays : Le soudan, l'Iran et le Pakistan ; les unités des trois filières ont vu leur nombre s'accroitre dans les pays d'origine et leur diffusion s'étendre à des marchés nouveaux sur les cinq continents.

c. La consolidation

La décennie 1990 est la période au cours de laquelle, la finance islamique a franchi ses premiers pas dans l'écosystème des instruments du marché financier. Elle a, ainsi, mis au monde les unités pionnières des trois filières : la filière des sukuk, la filière des fonds

économique, son cycle se compose de six stades : « création, expansion, stabilisation, déclin, période critique, période de réorganisation », Monde économique, « Les 6 étapes du cycle de vie de votre entreprise", URL: https://www.monde-economique.ch/les-6-etapes-du-cycle-de-vie-de-votre-entreprise/ Pour Eric Picarle il est fait de cinq stades : « amorçage (création), développement (croissance) maturité (consolidation), tansmission », Le cycle de vie d'une entreprise, URL : https://www.bdo.fr/fr-fr/blogs/entreprise-a-360%C2%B0/janvier-2018/cycle-vie-entreprise. Dans un autre registre, ces stades sont ramenés à quatre : « démarrage, croissance, consolidation, plein développement », in Le service des ressources humaines et la fonction RH, wiki mémoire, URL: https://wikimemoires.net/2009/12/services-des-ressources-humaines/

d'investissement et la filière des indices boursiers. Ces filières viennent compléter le marché monétaire et l'assurance retakaful vient compléter l'assurance takaful. Des compléments sans lesquels, la jeune finance ne saurait devenir opérationnelle sur les marchés financiers internationaux. Vers la fin de cette décennie, les affaires, sur le marché financier islamique, entament leur phase de maturité.

d. Le plein développement

La finance islamique a fait son entrée dans le deuxième millénaire alors qu'elle vient de connaitre une période de stagnation et, en même temps, elle vient de parachever le cycle de création de ses filières. Elle est donc armée d'un potentiel de croissance suffisamment fort pour se hisser au stade de son plein développement. Elle est ainsi en possession des leviers de son internationalisation et de la diversification de ses produits. Ce qui a eu un effet d'attraction croissant sur de nouveaux acteurs, notamment : les grandes firmes internationales et les administrations publics à l'échelle planétaire. L'élan de cette montée a été favorisé aussi par deux évènements : les évènements du onze septembre 2001 et la crise des subprimes.

Les attentats perpétrés à New York le onze septembre 2001, a hâté le retour des pétrodollars des pays de placement (les pays occidentaux) aux pays d'origine (les pays pétroliers du moyen orient), et ces pétrodollars ont, en partie, renflouer les ressources en capitaux des IFI. La crise des subprimes a révélé au grand jour que les IFI ont été à l'abri des faillites qui ont frappé, de plein fouet, leurs homologues conventionnelles.[327] Cette résilience aux effets de la crise a suscité une ouverture des esprits sur le paradigme de la finance islamique et a induit, au-delà, la mondialisation de son implantation. La somme de nouvelles unités, de nouveaux produits et de nouveaux capitaux ne peut, du moins en théorie, que favoriser le stade plein développement du cycle de vie de la finance islamique.

§.2 – Croissance verticale

La croissance verticale des Services Financiers Islamiques (SFI) peut s'entendre dans deux sens : La croissance effective qui désigne leur augmentation empiriquement mesurée ou, ce qui revient au même, l'évolution historique de leur offre effective, et la croissance potentielle qui simule la croissance sous l'hypothèse de plein emploi des capacités

[327] - Le pourquoi de cette contradiction a provoqué, dans les capitales du monde entier, études et réflexions ayant abouti à la conclusion selon laquelle : ce qui fait la différence entre les deux systèmes, c'est l'éthique qui est présente dans le système islamique et absente dans le système conventionnel. A partir de ce constat, l'idée de moraliser le business financier a propulsé le besoin de savoir plus sur le modèle islamique des affaires. La réflexion qui s'en est suivie a eu comme effet pour certains d'en découvrir les leviers et pour d'autres d'en faciliter l'implantation sur leurs territoires.

productives disponibles.[328] Dans les lignes qui suivent seront abordés en deux temps : la trajectoire effective de cette croissance (A) et sa trajectoire potentielle (B).

A – Croissance effective des IFI

L'évolution des IFI s'inscrit dans la logique de croissance à vitesse différenciée. Cette tendance caractérise les indicateurs structurels de son offre comme le rythme de création d'unités opérationnelles (a) et le rythme d'accroissement d'actifs (b).

a- Croissance des unités opérationnelles

L'offre des services financiers islamiques dépend, entre autres, du rythme de création d'unité opérationnelles. A son démarrage, en 1975, c'était une offre de deux banques, la BID à Djeddah et la DIB à Dubaï. En 2018, le nombre de banques et prestataires d'autres services sur ce marché a atteint 1396 unités. Entre les deux dates, le Taux de Croissance Annuel Moyen (TCAM) s'élève à 16,45 %. Cependant, au-delà de cette moyenne, nécessairement synthétique des choses, le parcours que tracent les données par période permet de mieux discerner les années de croissance à taux différencié. Une meilleure approximation des faits peut se préciser à la lecture du tableau suivant :

Tableau 5 : Evolution numérique des unités opérationnelles[1, 2]

Année	Nombre	Evolution		
		En v abs[3]	TE en %[3]	TCAM en %[3]
1975	02	-	-	-
1985	50	48	2400	37,97
2000	210	160	320	10,03
2003	267	57	27,14	08,33
2005	300	33	12,36	05,99
2006	396	96	32,00	32,00
2013	955	509	141,16	11,63
2014	1113	158	16,54	16,54
2015	1143	30	02,69	02,69
2018*	1396	253	22,13	06,89

Source 1 couvre les années 1975 - 2015 : Nafidh Fayz Al-Harch, « Réalisation de la finance islamique après quatre décennies de sa création : faits et perspectives » (en arabe), URL : http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2017/09/2017-بحث-إنجازات-الصيرفة-الإسلامية.pdf
Source 2 couvre l'année 2018* : Dinar Standard, « rapport sur l'état de l'économie islamique mondiale 2019 » (en arabe), URL : https://kantakji.com/3424/
3-calculés par nous-même.

[328] - « La croissance effective est la croissance constatée pour une période précise. C'est donc à elle que l'on fait référence quand on parle, sans plus de précision, de « la croissance ». La croissance potentielle est la production maximale qui résulte d'une pleine utilisation des facteurs de production disponibles, sans tensions inflationnistes. C'est une croissance théorique, calculée en prenant en compte les facteurs qui jouent sur l'offre : la main d'œuvre disponible, le stock de capital ainsi que la productivité globale des facteurs », URL : http://blog.ac-versailles.fr/sesbaudelaire/index.php/post/15/11/2013/Mob.-connaisances%3A-Comment-et-pourquoi-distinguer-croissance-effective-et-croissance-potentielle

Les données de ce tableau montrent que le rythme de démultiplication des unités opérationnelles n'est pas homogène et que sur la période étudiée, il y a des piques de forte croissance qui méritent explication.

1. Evolution à rythme hétérogène

De 1975 à 2000, les unités opérationnelles de la finance islamique passent de 2 à 210 unités ; de 2000 à 2015, ce nombre passe 1143. C'est-à-dire qu'au cour de la première période de 25 ans, on a créé 8,4 unités par année et qu'au cours de la deuxième période de 15 ans, on a créé 76,2 unités par année.

En termes de croissance annuelle, la fréquence de création d'unités était forte en 2014 avec plus de 159 unités qu'en 2013, au cours des années 2016, 2017 et 2018 avec un total de 253 unités de plus qu'en 2015. Les années, où cette fréquence était au plus bas, sont 2004 et 2005 avec un total de 33 unités de plus qu'en 2003 et l'année 2015 avec 30 unités de plus qu'en 2014.

En valeur relative, le taux d'évolution montre ses hauts scores au cours des périodes 1975 - 1985 avec 2400 %, 1985 - 2000 avec 320 % et 2013 avec 141,16 %. Les faibles scores sont observables en 2015 avec 2,70 %, et 2003 – 2005 avec 12,36 %.

Cependant, il se doit de réduire la portée de ces performances à sa juste valeur. Ce qu'on peut obtenir par la prise en compte de deux paramètres : la longueur des périodes concernées et l'importance de la valeur de base de chaque période. Les bonnes performances correspondent à des périodes longues (10, 15 et 8 ans) et à valeurs de base faibles (2, 50 et 396 unités). Les mauvaises correspondent à des périodes courtes (1, et 3 ans) et à valeurs de base fortes (1113, et 267 unités). C'est de ces considérations que provient, probablement, l'explication de l'absence de corrélation entre les valeurs significatives des colonnes 3 et 4 de ce tableau.

Cette absence de corrélation se confirme aussi avec l'approche de ladite évolution par le TCAM. Les valeurs de ce taux livrent une vision plus claire sur le mouvement de création d'IFI. Elles se montrent élevées pour les années : 1975 – 1985 avec une moyenne annuelle de 37,97 %, 2006 avec 32 % et 2014 avec 16,54% ; elles sont moyennes pour les années1985 – 2000 avec 10,03 % et 2006 - 2013 avec 11,63 % ; elles sont faibles pour le reste des années : 2,69 % en 2015 ; 5,99 % pour 2003 – 2005 ; 6,89 % pour 2015 – 2018 et 8,33 % pour 2000 – 2003.

2. Facteurs explicatifs des piques de croissance

Cette approche basée sur le TCAM, bien qu'elle dessine une croissance moins irrégulière que celle décrite par le taux d'évolution, elle donne une description des faits fortement corrélée avec les trois grands évènements décisifs du cycle de vie de la finance islamique :

-La haute performance des années1975–1985, (25 fois le nombre d'unités initiales en valeur absolue et 37,97 % en valeur annuelle moyenne) a bénéficié des vagues d'enthousiasme ravivées par la demande en vogue des populations sur l'offre des premières implantations. Partout, où une unité vit le jour, les répliques favorables étaient au rendez-vous : souscription du capital au complet avant la clôture, montée en flèche des divers comptes, forte demande sur les produits de financement, etc. A la clôture de chaque exercice, les résultats obtenus se font plus importants que les résultats attendus.

-La deuxième bonne performance s'affiche en 2006 avec un TCAM de 32 %. Après plusieurs années de croissance inférieure à la moyenne annuelle, cette impulsion fait suite aux mesures d'immobilisation décidées par les USA contre les capitaux moyens orientaux en représailles à l'attaque du 11 septembre 2001 contre les tours du World Trade Center à New York. Ce qui a provoqué la réorientation des nouveaux pétrodollars et le rapatriement des anciens, lorsqu'il est possible de le faire, vers les pays d'origine, notamment ceux du CCG et du MENA. Les unités financières islamiques et non islamiques de ces pays, étaient les destinataires de ces nouveaux flux d'argent. Le besoin d'une plus grande capacité d'accueil de capitaux a conduit les promoteurs à profiter du grand potentiel de croissance de la finance islamique pour augmenter la fréquence de création de nouvelles unités de l'après 11 septembre. L'échéance d'entrée en fonction du plus grand nombre d'entre elles avait lieu en 2006.

-La troisième bonne performance est celle constaté en 2014, date à laquelle le TCAM était de 16,54 %, soit un taux légèrement supérieur à 16,45 % qui est la moyenne annuelle de toute l'histoire contemporaine des IFI.

Cette relance trouve les origines de son explication dans les avatars qu'a provoqués la crise de 2007-2008 sur les esprits de l'intelligentsia financière tant au niveau des nations qu'au niveau des institutions internationales. Partout, on s'est rendu à l'évidence que le quasi arrêt cardiaque du système financier, américain d'abord et mondial ensuite, incrimine la grande euphorie des adeptes du tout marché sans aucun frein, ni d'ordre juridique ni d'ordre éthique.

Pour beaucoup d'analystes, si les IFI ont été épargnées contre les effondrements qui sévissaient dans les milieux de leurs homologues conventionnels, c'était grâce aux valeurs éthiques propres à leur modèle business. Cette conclusion n'a pas tardé de créer pour la première fois une vague internationale d'opinion favorable à ce modèle, tant parmi des analystes et praticiens que des décideurs politiques.

Une des conséquences de cette vague est que la capitale de la grande finance mondiale comme celle de Londres visionne de concurrencer Kuala Lumpur et Dubaï sur la première place internationale de la finance islamique. Elle se réclamait, déjà à cette date, du titre de première place européenne de la finance islamique par son offre diversifiée : services

bancaires assurés par cinq banques islamiques et un grand nombre de fenêtres islamiques des banques conventionnelles, émission des sukuk, large mouvement d'enseignement technique et académique de la finance islamique. D'autres capitales d'Europe (Paris, Berlin, Rome...), d'Amérique (Ottawa, Washington) ou d'Asie (Tokyo, New Delhi...) avaient décidé de faciliter l'entrée, sur leur territoire, de la finance halal : services bancaires, sukuk, fonds d'investissement...

b – Croissance des actifs

Autant l'évolution globale des actifs financiers halals se veut un descriptif avéré du chemin parcouru par la finance islamique, autant elle fait l'objet de publications contradictoires. Les chiffres qu'on lui attribue, tant en réel qu'en prévisionnel, dressent des tendances fort divergentes. En plus, les séries de données élaborées dans ce secteur sont rares voire inexistantes pour la partie XX^{ème} siècle de son histoire et abondantes pour la partie XXI^{ème}. Ce qui met toute approche rétrospective de cette industrie dans l'obligation de composer avec cette double irrégularité des données tant du côté valeurs afférentes à une même période que du côté de leur disponibilité d'une période à une autre. Pour en rendre compte, il fallait procéder à la compilation des chiffres divulgués sur la question par différentes sources selon trois approches : l'approche comparative, une rétrospective approximative et rétrospective explicative.

1. L'approche comparative

Par approche comparative, il faut entendre que la rétrospective des AFI sera construite en se basant sur plusieurs sources d'information. Cela nous a permis de construire le tableau ci-après :

Tableau 6 : Evolution comparative des actifs financiers islamiques

Année	Total actifs en milliards de dollars											
	S1	S2	S3	S4	S5	S6[1]	S7	S 8	S9	S10	S11	S12
1995	-	150	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1997	-	201	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1999		200	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2001	-	200	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2003	-	250	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2005	-	300	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2006	500	-	-	-	462	337	500	694	509	-	-	-
2007	650	-	694	-	615	595	650	822	677	-	-	-
2008	810	-	822	-	781	570	830	985	861	-	-	-
2009	900	-	985	850	847	618	900	1086	933	-	1000	1036
2010	1100	-	1086	1100	1025	748	1100	1234	1130	-	1200	1139
2011	1350	-	1234	1300	1219	890	-	1584	1289*	-	1500	1357
2012	1470	-	1584	1500	1460	1073	-	1799	-	1746	-	1631
2013	1600	-	1799	1750	1688*	1314	-	2094	-	2050	-	1813
2014	2000	-	2094	1850	-	-	-	-	-	1965	-	1981
2015	2080	-	-	2400	-	-	-	-	-	2190	3100*	2134
2016	2250	-	-	-	-	-	-	-	-	2438	-	2293
2017	2430	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

2018	2640	-	-	3400*	-	-	-	-	-	-	-	-
2019	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2020	-	-	-	-	-	-	4500*	-	-	-	4400*	-
2023	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3800*	-	-

*Projection -1 : en milliards d'euros

Surce1 : Lafinancepourtous.com d'après E & Y, les echos, CIBE, The CityUK, Innovation in islamic Liquidity Management

Source 2 : Rapport moral sur l'argent dans le monde (2005), Association d'économie financière, Source 3 : graphique de Kader Merbouh, cité par econostrum

Source4 : International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance

Source5 : The CityUK

Source6 : The Banker, E&Y (En milliards d'euros)

Source7 : E&Y, Les Echo, Arte

Source8 : The Banker, IFSB, Zawya

Source9 : Th Banker, E&Y, Maris strategies, Ukifs

Source10 : Rapport sur le développement de la finance islamique 2018, Thomson Reuters

Source11 : Les Echos/sources : The Banker top Soo Islamic Financial Institutions, IIFM. Ernest &Young, GIFR, Bain Analysis »

Source12 : Edbiz Consulting, GIFR 2017, cité par : OIC/COMCEC/33-17/D(45) 1

La rétrospective des AFI ne pourrait se faire sans se baser sur des données fiables et régulières sur toute la trajectoire de leur existence. La publication de flux d'information provenant d'institutions officielles ou de tutelle aurait pu faciliter cette approche à bien des égards.

A défaut d'un tel dispositif, cette approche est loin d'être à portée de main. Dès lors, l'alternative qui s'impose est celle de s'outiller en information via la consultation des données disponibles sur le net. Chemin faisant, ce second choix révèle au grand jour des informations disparates d'une source à l'autre que ce soit celles relatives aux données réelles qu'aux données prévisionnelles.

1.1. Caractère disparate des données réelles.

Les différentes sources visitées dont les douze répertoriées dans ce tableau ne sont pas toujours homothétiques quant au nombre d'années qu'elles couvrent. De cette dispersion ressortent des données concentrées quasiment sur un seul segment de temps de notre trajectoire (2006-2013), des données peu fréquentes sur les deux segments (2014 -2016) et (1995-2005) et des données rarissimes sur le segment (1975-1995).

Sur cette plage, le volume d'actifs financiers islamiques a été estimé à 15 milliards dollars comme chiffre cité à titre de 1988[329] et de 1992[330] et à 75,5 milliards dollars cité à titre de 1997.[331] Ce qui laisse planer beaucoup de doute quant à la fiabilité des 150 milliards dollars

[329] - Al-Baqir Youssef Madhawi (Directeur de la banque Fayçal du Soudan), « 15 milliards dollars d'actifs sous gestion des banques islamiques », Revue d'économie islamique ? n° : 83, Juin 1988, P. : 7.

[330] - Abderrahim Marwan Al-Wahhabi, « Etat des banques islamiques aux horizons des années 1990 », Revue d'économie islamique, n° : 131, Avril/Mai 1992, P. : 44.

[331] - cheikh Saleh Kamel, « Evolution des activistes bancaires islamiques problèmes et perspectives », conférence cheikh Saleh Kamel à l'occasion de la réception organisée en son honneur en sa qualité de lauréat du prix de la BID en système bancaire islamique, Djeddah, octobre 1997, IRTI, BID P. : 13.

retenus pour 1995 (2ème colonne du tableau) et même des 116 milliards dollars mentionnés pour la même année dans une recherche universitaire[332].

De même la comparaison entre les chiffres retenus à titre d'une même année révèle des divergences invraisemblables. Ainsi relève-t-on, à titre d'exemple, que les AFI de 2018 sont évalués à 2,19 trillions dollars par la Commission des services financiers islamiques (IFSB)[333], à 2,64 trillions dollars, par des sources citées par le site la finance pour tous[334], à 2,52 trillions dollars par Dinar Standard[335] et à 2,44 trillions dollars[336] pour ne citer que certains exemples. La différence entre les valeurs limites est de 45 milliards dollars !

Cette dispersion n'est pas aussi flagrante que celle observable à titre d'autres années : Par exemple, pour l'année 2014, on lit dans le Figaro[337] que le FMI, la Banque Mondiale et autres organismes financiers estiment que la finance islamique pèse plus de 2 trillions dollars, alors que l'IFSB[338] fixe son poids pour la même année à 1,887 trillion dollars seulement. L'écart négatif de 113 milliards dollars entre les deux estimations laisse, de par l'importance de son ampleur, les esprits perplexes quant à la précision de la véritable taille de l'industrie financière islamique.

D'un autre côté, The Banker[339] porte la valeur de cette finance en 2017 à 1,509 trillion à comparer avec les 2 trillions dollars de 2014. L'écart négatif de 500 milliards dollars entre les deux dates n'a de sens que si l'on admet que cette chute, si importante, ait pu avoir lieu sans provoquer la curiosité des médias. Un tel évènement ne pourrait passer sous silence à une période où le zoom ! Gros plan des partisans comme des adversaires était braqué en permanence sur ce sujet devenu vedette du deuxième millénaire consécutivement à la crise

---

[332] - Bessyouni Al-Halwani, « Que disent les études universitaires et les thèses universitaires sur les banques islamiques », Revue d'économie islamique, n° : 222, Décembre 1990, P. : 57.

[333] - Azzedine Ghlamallah, « La valeur du secteur de l'industrie financière islamique devrait atteindre 3 900 milliards de dollars à l'horizon 2023 », Le monde.fr, URL: https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/08/19/la-valeur-du-secteur-de-l-industrie-financiere-islamique-devrait-atteindre-3-900-milliards-de-dollars-a-l-horizon-2023_5500590_3232.html

[334] - La Financepourtous.com d'après : E & Y, les echos, CIBE, The CityUK, Innovation in islamic Liquidity Management, URL : https://www.lafinancepourtous.com/decryptages/finance-et-societe/nouvelles-economies/finance-islamique/la-finance-islamique-dans-le-monde/

[335] - Dinr Standard, « Rapport su l'état de l'économie islamique internationale 2019 », publié par le site : Centre de recherches en affaires islamiques, URL : https://kantakji.com/3424/

[336] - BGFI-Bank, "2 440 milliards de dollars en 2018, a annoncé le directeur général d'AlHuda Center of Islamic Banking and Economics (CIBE), Muhammad Zubair Mughal (photo), le 8 janvier.", URL: https://www.agenceecofin.com/finance-islamique/1501-63208-les-actifs-de-la-finance-islamique-pourraient-atteindre-2-500-milliards-de-dollars-en-2019

[337] - Hayat Gazzane, «La finance islamique pèse plus de 2000 milliards de dollars », in Le Firaro, URL **:** https://www.lefigaro.fr/conjoncture/2014/11/25/20002-20141125ARTFIG00010-la-finance-islamique-pese-plus-de-2000-milliards-de-dollars.php

[338] - IFSB, «Selected Aggregated Structural Islamic Financial Indicators », URL : *https://www.ifsb.org/psifi_05.php*

[339] - Th Banker, cité par : Union of Arab Banks, Etudes, recherches et rapports, n° : 449, «Les banques islamiques avancent mondialement et enregistent la plus forte croissance de ses actifs au moyen orient et en afrique du nord en 2017 », URL : https://uabonline.org/ar/المصارف-الإسلامية-تتقدم-عالميا-وتسج/

de 2008.

Autre contradiction, cet écart serait d'un peu plus de 100 milliard de dollars par rapport à 1,893 trillions dollars retenues pour 2016 par l'IFSB dans son rapport de 2017.[340] Cette différence ne peut s'expliquer par l'hypothèse de croissance négative, puisque la même source fixe la valeur de 2015 à 1,88 trillions dollars.[341] Soit un écart négatif de 120 milliards dollars alors que, d'année en année, les chiffres sont en progression et non en régression; puisque on constate que, l'IFSB a fait monter cette valeur, dans son rapport de 2019, à 2,19 trillions dollars pour l'année 2018[342]. Soit un retard de quatre ans pour découvrir un écart positif par rapport aux 2 milliard dollars de 2014 !

1.2. Caractère disparate des données prévisionnelles

En termes de prévisions, le volume des AFI affichés pour une année buttoir varie d'une source à une autre. Les Echos entrepreneurs prévoyait en 2011[343] que l'industrie financière islamique serait de 3,1 trillions dollars en 2015 et de 4,4 trillions dollars en 2020. En 2013 la société KFH de recherche[344] a souligné que les indicateurs du marché prouvent que cette industrie dépasserait en 2020 les 6,5 trillions dollars.[345] En 2014, des experts ont prévu que ce secteur va doubler de volume à 4 trillions dollars en 2020.[346] En 2015, le Centre Dubaï de promotion de l'économie islamique[347] affirme que la valeur des actifs financiers islamiques a atteint 1,8 trillions dollars en 2014 et qu'elle s'accroitrait, dans les cinq ans suivants, de 80% pour atteindre 3,24 trillions dollars en 2020. Les auteurs du rapport sur

[340] - Source: Islamic Financial Services Industry Stability Report 2017. BSI Economics, cité par Alexandra Zins, "LA FINANCE ISLAMIQUE EN AFRIQUE : ÉTAT DES LIEUX ET PERSPECTIVES (NOTE)" URL: http://www.bsi-economics.org/873-finance-islamique-afrique-perspectives-constat-az

[341] - Pierre-Jean Goffinet, «La Finance islamique : principes de fonctionnement et comparaison de la performance des fonds islamiques et conventionnels », Mémoire recherche en vue de l'obtention du titre de Master 120 crédits en ingénieur de gestion, à finalité spécialisée, Louvain School of Management, Université Catholique de Louvan, Année académique 2017-2018, URL : https://dial.uclouvain.be/memoire/ucl/en/object/thesis%3A15563/datastream/PDF_01/view

[342] - Source: IFSB Secretariat Workings, ISLAMIC FINANCIAL SERVICES INDUSTRY STABILITY REPORT 2019, P.10, URL : www.ifsb.org.

[343] - AURELIE ABADIE, « La finance islamique pourrait contribuer au financement des entreprises », Les Echos Entrepreneurs, URL : https://business.lesechos.fr/entrepreneurs/financer-sa-creation/10022506-la-finance-islamique-pourrait-contribuer-au-financement-des-entreprises-36475.php

[344] - la société KFH de recherche est une filiale de Koweït finance house spécialisée dans les études et publications sur la finance islamique.

[345] - Al-aswaq al-arabiya : 6,5 trillion dollars.. Industrie de la finance islamique en 2020, URL : https://www.alarabiya.net/ar/aswaq/banks/2013/09/28/6-5-trillion-dollars-en-2020

[346] - Hayat Gazzane, «La finance islamique pèse plus de 2000 milliards de dollars », in Le Firaro, OP. Cit.

[347] - Ces données figurent dans le rapport sur l'état de l'économie islamique internationale réalisé par le dit centre avec la collaboration de Thomson Reuters et Dinar Standard et publié à l'occasion de la tenue du Forum mondial de l'économie islamique à Dubaï le 5 et 6 octobre 2015, cf. : Asswak, n° 34, septembre 2015, les actifs du secteur financier islamiques seront de 3 trillions de dollars dans les cinq ans prochains, URL : https://www.asswak-alarab.com/archives/9921

l'état de l'économie islamique internationale de 2019[348], estiment que les actifs financiers islamiques se chiffrant en 2018 à 2,52 trillions dollars vont continuer leur croissance au rythme de 3,5% pour dépasser de peu les 3,47 trillions dollars en 2024. Pour sa part, Thomson Reuters avance, en 2019, que cette valeur devrait atteindre 3,9 trillions dollars en 2023[349].

L'incohérence marque fortement ces projections de deux manières : La première tient au fait de prévoir l'atteinte des scores sans concordance avec les distances séparant leurs dates butoirs : 3,1 trillions en 2015 ; 3,4 trillions en 2018 ; 3,24 trillions en 2020 ; 3,8 trillions dollars en 2023 ; 3,9 trillions en 2023 et 3,47 trillions dollars en 2024. La deuxième a trait aux divergences des scores prévus pour l'horizon 2020 : 3, 24 trillions ; 4 trillions ; 4,4 trillions ; 4,5 trillions et 6,5 trillions dollars. Soit une différence entre les valeurs limites de 3,26 trillions dollars !

2. Vers une rétrospective approximative des AFI

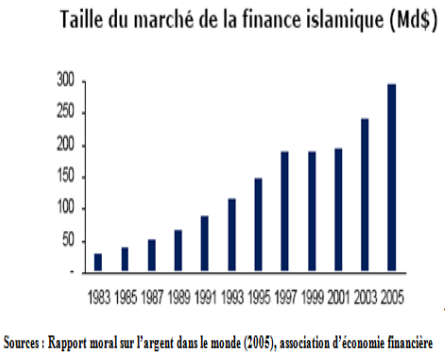
Il s'en déduit que la différence constatée entre ces données condamne la présente analyse à se faire, non pas de façon précise, mais plutôt de façon approximative. Car la rétrospective couvrant l'âge entier de la finance islamique ne bénéficie d'aucune série statistique en continue. Pour la construire, il n'y a pas d'autres choix que celui de mobiliser des données différentes eu égard à leurs sources et au nombre d'années qu'elles couvrent segment par segment. L'on comprend alors que tout assemblage entre les parties pour couvrir toute la période ne pourrait reposer sur une justification irréfutable étant donné qu'il n'y a pas de critère de sélection avéré entre les combinaisons possibles et que l'arbitraire reste le seul critère de sélection possible. Sous réserve de ces précautions, une des lectures possibles de la dite rétrospective sera menée autour de la mouture suivante :

[348] - Dinar Standard, « Rapport su l'état de l'économie islamique internationale 2019 », Op. Cit.
[349] - Azzedine Ghlamallah, « La valeur du secteur de l'industrie financière islamique devrait atteindre 3 900 milliards de dollars à l'horizon 2023 », Le monde.fr, Op. Cit.

Tableau 7 : Marché financier islamique entre 1975 et 2024 (en mds $)

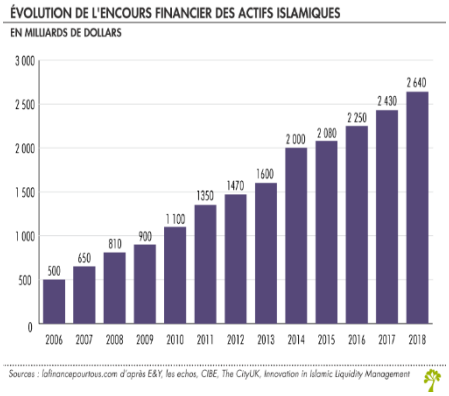
S	Année	Mds $	Variation				
			absolue	relative %	TCAM %		
1	1975	1	-	-	-	-	-
2	**1980**	**12**	**11**	**1100,00**	**64,37**	**-**	**-**
	1983	25	13	108,33	-	-	-
	1985	**40**	**15**	**60,00**	**27,22**	-	-
	1987	50	10	25,00	-	-	-
	1989	70	20	40,00	-	-	-
	1990	**85**	**15**	**21,43**	**16,27**	**21,62**	-
	1991	100	15	17,65	-	-	-
	1993	125	25	25,00	-	-	-
	1995	**150**	**70**	**20,00**	**13,39**	-	-
	1997	201	51	34,00	-	-	-
	1999	200	-1	-0,50	-	-	-
	2000	**200**	**0**	**0,00**	**5,92**	**8,93**	-
	2001	200	0	0,00	-	**-**	-
	2003	250	50	25,00	-	**-**	-
	2005	**300**	**50**	**20,00**	**8,84**	**-**	**13,74**
3	2006	500	200	66,67	-	-	-
	2007	650	50	30,00	-	-	-
	2008	810	160	24,62	-	-	-
	2009	900	90	11,11	-	-	-
	2010	**1100**	**200**	**22,22**	**29,67**	**18,58**	-
	2011	1350	250	22,73	-	-	-
	2012	1470	120	08,89	-	-	-
	2013	1600	130	08,84	-	-	-
	2014	2000	400	25,00	-	-	-
	2015	**2080**	**80**	**04,00**	**13,58**	-	-
	2016	2250	170	08,17	-	-	-
	2017	2430	180	08,00	-	-	-
	2018	**2640**	**210**	**08,64**	**08,27**	**14,87**	**18,20**
4	2019	-	-	-	-	-	-
	2020	3240	600	22,73	-	-	-
	2023	3800	560	17,28	-	-	-
	2024	3470	-330	-08,68	04,66	-	-

Figure 33 - a : Croissance des AFI de 1983 à 2005



Sources : Rapport moral sur l'argent dans le monde (2005), association d'économie financière

Figure 34 - b : Croissance des AFI de 2006 à 2018



1- A défaut de données traitant directement des actifs financiers, l'hypothèse de 1 md $ est retenu comme valeur rapprochée du capital de démarrage de la BID (943,75 millions dollars, octobre 1975) et de la DIB (13,5 millions dollars, mars1975).
2- Source : Rapport moral sur l'argent dans le monde (2005), Association d'économie financière ; Standard & Poor's.
3- Source : Lafinancepourtous.com d'après E & Y, les échos, CIBE, The CityUK, Innovation in islamic Liquidity Management.
4- estimations de : Thomson Reuters et Dinar Standard, octobre 2015 ; Thomson Reuters : Rapport sur le développement de la finance islamique 2018 et Dinar Standard : Rapport sur l'état de l'économie islamique internationale 2019.

Il ressort de ce tableau que la croissance des actifs financiers islamiques ait connu des rythmes variables que ce soit en termes de données réelles qu'en termes de données prévisionnelles.

2.1. Rétrospective approximative basée sur les données absolues

En termes de données réelles, la croissance des AFI est la plus forte en 2014 : 400 milliards dollars de plus qu'en 2013. Viennent en deuxième position ensuite les années: 2011 avec 250 milliards, 2018 avec 201 milliards, 2005 et 2010 avec 200 milliards dollars par rapport

aux années précédentes respectivement. En troisième position, on a: 2017 avec 180 milliards, 2016 avec 170 milliards, 2008 avec 160 milliards, 2013 avec 130 milliards, 2012 avec 120 milliards, 2009 avec 90 milliards et 2015 avec 80 milliards dollars. En dehors de ces cas, les niveaux de croissance observables, sur la période 1975 - 2018, varient entre 70 milliards en 1995 et -1 milliard dollars en 1999. Cette chute de 1 milliard dollars par rapport à 1997 a été suivi de deux années de croissance zéro.

Sur le plan des prévisions, on enregistre en 2020 : 600 milliards dollars de plus qu'en 2018 ; en 2023 : 560 milliards de plus qu'en 2020 ; et en 2024 : 330 milliards dollars de moins qu'en 2023.

2.2. Rétrospective approximative basée sur les donnes relatives

En valeur relative, les taux de variation positifs les plus élevés sont observables au cours des années de démarrage du secteur : 1100 % en 1980 par rapport à 1975 ; 108,33 % en 1983 par rapport à 1980 ; 60 % en 1985 par rapport à 1983. Après cette date, la première fois où un taux remonte au-dessus de 40 %, c'était en 2006 avec un plus de 66,67 % par rapport à 2005. Entre 1975 et 2005, les taux de croissance demeurent, sur toute la série, contenus entre -1 % en 1999 par rapport à 1997 et 40 % en 1989 par rapport à 1987. En termes de prévision, l'évolution est de 22,73 % en 2020 par rapport à 2018, de 17,28 % en 2023 par rapport à 2020 et -8,68 en 2024 par rapport à 2023.

2.3. Rétrospective approximative basée sur le TCAM

Le marché financier islamique a connu sur la durée couverte par les quatre sources, un TCAM de 20,11 % ; néanmoins, ce taux tombe à 18,10 % si on y inclut les années couvertes par des projections allant jusqu'à 2024 et à 15,25 % si on en déduit les cinq premières années. Sur toute la durée, on relève, à un intervalle de cinq ans, que :

i- les taux les plus élevés sont de 64,37 % entre 1975 et 1980, de 29,67 % entre 2005 et 2010, et de 27,22 % entre 1980 et 1985 ;

ii- les taux les plus faibles sont de 4,44 entre 2018-2024, de 5,92 % entre 2000 et 2005, de 8,27 % entre 2015 et 2018 et de 8,84 entre 2000 et 2005 ;

iii- les taux moyens sont de 13,58 % entre 2010 et 2015, de 13,39 % entre 1990 et 1995.

A un intervalle de 10 ans, le TCAM est de 21,62 % entre 1980 et 1990, de 8,93 % entre 1990 et 2000, de 18,58 % entre 2000 et 2010 et de 14, 87 % entre 2010 et 2018. On relève aussi dans la colonne 8 du tableau que la croissance annuelle moyenne est de 13,74 % entre 1980 et 2005 (source 2) et de 14,47 % entre 2006 et 2018 (source2).

3. Dynamiques explicatives de la croissance des AFI

Les différences observables entre ces rythmes de croissance sont similaires à celles déjà soulignées dans le paragraphe précédent. Par conséquent, on est en mesure de réitérer les mêmes dynamiques explicatives des hauts et des bas qui y sont retenus.

3.1. La dynamique endogène

En valeur de croissance absolue, relative ou moyenne, la plus haute performance a eu lieu au cours de la période 1975-1990. La croissance y était en vogue, au moins, sous l'effet de trois dynamiques :

i- l'enthousiasme d'une clientèle qui prenait d'assaut les offres de cette nouvelle finance partout où elle arrive à s'implanter,

ii- la consolidation de l'offre bancaire par l'offre des institutions non bancaires : les sociétés d'investissement et les sociétés takaful,

iii- la vitesse accélérée de création de nouvelles unités à l'intérieur de la zone niche (CCG & MO) et ailleurs (Asie, Afrique).

L'enseignement qui s'en déduit est que les rythmes enregistrés au cours de cette phase sont propulsés par des forces endogènes liées aux deux stades de lancement et d'expansion du secteur.

Ces forces vont perdre de leur ampleur dès 1990, l'année à partir de laquelle, le secteur entame son stade de plein développement caractérisé par un rythme de croissance en régression puis nul vers le début de la décennie 2000 (voir figure 13-a ci-dessus). Dans l'étape suivante, les vitesses d'évolution des AFI vont être soumises davantage à la logique des forces exogènes qu'aux forces endogènes de son marché d'origine. En effet des données contextuelles ont été décisives dans la détermination des rythmes de croissance après 2000.

3.2. La dynamique des représailles américaines

La première dynamique exogène en date qui a impacté la croissance des AFI réside dans les conséquences des attentats du 11 septembre 2001 de New York. Ces conséquences ont mis fin à la croissance zéro des années 1999 - 2001. Parmi ces conséquences, figure le détournement, par les monarchies pétrolières du golfe, de leurs excès en pétrodollars des places financières occidentales en tant que lieu habituel de leurs placements, vers de nouveaux marchés, notamment ceux de la région d'origine. Il s'en est suivi alors un nouvel élan de croissance rapide du marché financier islamique enregistrant une croissance relative en progression rapide pour culminer à 66,67 % de mieux en 2006 par rapport à 2005 et en progression annuelle moyenne de 20,11 % entre 2001 et 2006.

3.3. La dynamique des conséquences de la crise des subprimes

La deuxième dynamique exogène qui a eu un impact positif sur la croissance des AFI est générée par les effets induits par la crise de 2007. En effet, au moment où les péripéties de cette crise entrainaient les géants de la finance mondiale aux abords de cessation de paiement, la finance islamique demeurait à l'abri de telles dérives. Cette résilience lui a valu d'être une cible de curiosité parmi des sociétés habituellement hostiles à l'intrusion

du religieux dans les affaires. Ne serait-ce qu'à titre de comparaison ente le modèle en crise et celui qui ne l'est pas, cette hostilité a courbé l'échine devant le désir de savoir qu'est ce qui fait la différence entre les deux. Et partant, non seulement, on assiste dans nombre de pays à la normalisation du débat sur la finance islamique, mais aussi on l'invite à s'y installer.

Des mesures généré par cette nouvelle vision y ont été prises en faveur d'implantation des segments de la finance islamique : services bancaires halal (GB, France, Hong Kong...), émission des sukuks surtout des sukuks souverains (Luxembourg, Allemagne...), montage de nouveaux indices financiers islamiques (DJIMI, S&P, FTSIE...), institution de nouveaux fonds islamiques, ouverture de cycles de formation : masters, licences, autres diplômes... dédiés à la formation de spécialistes en économie et finance islamiques. Ces nouvelles circonstances ont contribué au maintien de la trajectoire ascendante des AFI sur une allure au taux relatifs de 30% en 2007 et de 22,73 % en 2011 et en TCAM, entre les deux dates, de 20,05 %.

De 2012 à 2018, le taux de variation relatif se maintient, d'une année à l'autre, à plus de 8 % et le TCAM s'élève, entre les deux dates, à 10,25 %. Donc, l'effet conquête poste crise de nouveaux marchés par la finance islamique continue à soutenir son TCAM à deux chiffres quoique à un niveau inférieur à celui des années précédentes.

3.4. La dynamique du prix du pétrole

Au milieu de cette période, la variation brutale de cette croissance s'explique par la variation brutale du prix du pétrole. En effet, le taux de croissance relatif saute, en 2014, à 25 % puis décroit, en 2015, à 4%. La cause de ce rebondissement de la performance de 2014 serait lié au retour de la conjoncture ascendante des différents segments du marché financier islamique. Lesquels auraient bénéficié de la hausse du prix du pétrole qui atteint en juin 2014 vers les 114 $ le baril. Le déclin de la performance de 2015 résulterait de la conjoncture baissière de ce prix chutant à 27 $ le baril en janvier 2015. La baisse des recettes qui lui sont liées aurait impacté les finances publiques des pays du CCG par de sérieux déficits. Les mesures entreprises, pour combler ces déficits, auraient déprimé les activités du marché financier islamique et non islamique.

Concernant les activités du marché islamique, la tendance baissière, dans ces pays serait due[350] :

-aux retraits massifs des liquidités du système bancaire ;

-à la baisse du taux d'investissement (part du PNB /investissement) ;

[350] - Ezzedine Ghlamallah, directeur de SAAFI, société spécialisée dans la distribution de solutions de finance islamique et d'assurance takaful, « La finance islamique face aux défis de la baisse du prix du pétrole », URL : https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/la-finance-islamique-face-aux-defis-de-la-baisse-du-prix-du-petrole-560831.html

-à l'exposition des fonds islamiques d'investissement au rabaissement de leur notation, à la désertion des investisseurs institutionnels et aux rendements moins performants que ceux de leurs homologues conventionnels ;
-à la soumission des fonds souverains aux mouvements de désinvestissements ;
-à la primauté des emprunts obligataires sur l'émission des sukuks ; et
-à la baisse du marché mondial des sukuk, selon l'agence S&P, de 116,4 milliards en 2014 à 63,5 milliards en 2015.

Partant de ce raisonnement, il semblerait que les tendances croissantes et baissières du prix du pétrole et des AFI évoluent en parallèle et toujours dans le même sens. Cependant, il ne semble pas que cette corrélation soit corroborée par une analyse basée sur d'autres sources d'information, (voir l'encadré suivant).

Encadré-4 : Une autre lecture des faits

Bien que la conclusion du raisonnement précédent prenne pied sur des faits statistiquement argumentés, il n'est pas exclu de lui opposer une lecture différente des faits, elle aussi, statistiquement argumentée. Pour s'en convaincre, il suffit de procéder à la comparaison des chiffres retenus par deux sources différentes sur la période 2012- 2018 :

Impact du prix de pétrole sur la FI entre 2012 et 2018 (en mds $) selon deux sources de données

Sources	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
S1	1.470	1.600	2.000	2.080	2.250	2.430	2.640
S2	1.760	2.059	1.974	2.200	2.306	2.458	2.524

S1 : Lafinancepourtous.com d'après E & Y, les échos, CIBE, The CityUK, Innovation in islamic Liquidity Management
S2 : ICD-REFINITIV Islamic Finance Development Report 2019 SHIFTING DYNAMICS

Au regard de la source S1, la hausse du prix du pétrole à 114 $ le baril en 2014 a dopé, au cours de la même année, la croissance des AFI de 400 mds $ de plus qu'en 2013. Sa baisse à 17 $ le baril en 2015 a réduit cette croissance à 80 mds $ seulement par rapport à 2014.

Au regard de la source S2, deux interprétations sont plausibles :

i- la première est de nier l'impact de la variable prix du pétrole sur le marché financier islamique puisqu'au prix élevés de 2013 et 2014 correspond une augmentation de 16,99 % puis une régression de 4,13 % et au prix bas de 2015 correspond une augmentation de 11,68 %.

ii- La deuxième interprétation peut se construire autour d'une corrélation négative entre la fonction « marché » et la variable indépendante prix. Car avec le niveau plafond de ce prix en 2014 se produit une décroissance de 85 mds $, et avec son niveau minime de 2015 se produit une croissance de 226 mds $.

La conclusion qui s'impose est que la pente de la courbe historique du marché financier islamique procède nécessairement de la traduction de ses indicateurs en séries statistiques. Comme les valeurs attribuées aux dits indicateurs proviennent de plusieurs producteurs de séries, il est tout à fait naturel d'avoir des courbes à pentes différentes correspondantes à une même durée de temps. Ce qui dévoile au grand jour deux nécessités :

i- les précautions à prendre eu égard à la fiabilité des données disponibles, et

ii- les réserves à observer eu égard à la pertinence des corrélations qu'on parvient à établir entre une variable contextuelle comme le prix de pétrole et une pente de la courbe de croissance des AFI.

B- Croissance potentielle

La croissance de l'industrie financière islamique s'est faite selon une trajectoire ascendante en continue aussi bien en termes de diversification (implantation et produits) qu'en termes de taille (volume d'actifs, étendue du marché). Cependant, le gap entre cette croissance effective et sa croissance potentielle mérite deux éclairages : son ampleur et les atouts présidant à sa portée.

a. Croissance potentielle et réelles des SFI

Prenons l'hypothèse selon laquelle le gap entre la croissance réelle et la croissance potentielle des SFI caractérise toutes les étapes de trajectoire de la FI. La mesure de ce gap peut se dégager de l'analyse de la partie de cette trajectoire pour laquelle nous disposons des données. Cette partie se limite à la période allant de 2009 à 2016 :

Tableau 8 : Gap séparant croissance potentielle et croissance réelle des SFI

	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Taille Potentielle du Secteur des Services Financiers Islamiques au Niveau Mondial (trillions de dollars américains)	4,0	4,4	4,8	5,3	5,9	6,5	7,1	7,8
Croissance de la taille potentielle (%)		10	9,9	10,42	11,32	10,17	9,23	9,86
Taux de croissance moyen entre 2009 et 2016 (%)								10,12
Taille Réelle du Secteur des Services Financiers Islamiques au Niveau Mondial (trillions de dollars américains)	1,036	1,139	1,357	1,631	1,813	1,981	2,143	2,293
Taux d'utilisation des facteurs (%)	25,9	25,88	28,27	30,77	30,72	30,46	30,18	29,39
Taux moyen d'utilisation des facteurs (%)								28,95
Écart de Taille par année (US$ trillions)	2,964	3,261	3,443	3,669	4,087	4,519	4,957	5,507
Écart de Taille par année (%)	74,1	74,12	71,73	69,23	69,28	69,54	69,82	70,61
Écart moyen de Taille en huit ans (%)								71,05
Croissance de la taille réelle du secteur mondial des services financiers Islamiques (%)	26	9,9	19,1	20,2	12,3	9,3	7,3	7
Taux de croissance moyen entre 2009 et 2016 (%)								13,89
Période de rattrapage – sur la base d'une croissance de 10% de la taille potentielle et de 13.89% de la taille réelle (années)								35,2

Source : Edbiz Consulting, GIFR 2017, Lignes en gris calculés par nous-même.

En 2009, le volume potentiel des SFI s'élève à 4,0 trillions dollars alors que leur volume réel n'est que de 1,04 trillions dollars. En 2016, les deux volumes atteignent respectivement 7,8 trillions dollars et 2,3 trillions dollars. C'est à dire qu'en date initiale les opportunités

d'investissement dans ce secteur ont été exploitées à hauteur de 26 % et en date finale, elles l'ont été à hauteur de 29,4 %.

Malgré cette amélioration en termes de réalisation, le gap entre le potentiel et le réel passe d'à peu près 3 trillions dollars à 5,5 trillions dollars en l'espace de huit ans. Ce qui se traduit par une sous-utilisation des moyens productifs estimée en moyen à plus 70 % des opportunités d'investissement.

En tabulant sur 10 % comme hypothèse de croissance potentielle et 13,9 % comme hypothèse de croissance réelle, le temps nécessaire qu'il faut mobiliser pour combler ce déficit est estimé à 35,2 années.

b. Atouts de la croissance potentielle des SFI

Le potentiel de croissance du marché mondial de la finance islamique repose sur un certain nombre d'atouts dont les plus cités sont :

-la prédestination primaire des SFI est de répondre aux attentes d'une clientèle croissante parmi la population musulmane qui compte aujourd'hui 1,6 milliards âmes et qui va dépasser les 2 milliards en 2025, soit le quart de la population mondiale ;

-la mise en pratique de ces services a généré une autre clientèle croissante parmi les populations non musulmanes dans les pays membres de l'OCI comme en Malaisie ou non membres comme en France (15 % de la clientèle de NourAssur) ou en Angleterre (83 % de la clientèle de Rayan Bank) ;

-La demande sur les SFI est croissante aux quatre coins du monde, sa raison d'être est motivée, pour la clientèle musulmane, par des attentes de croyance religieuse et, pour le reste de la communauté internationale, par l'image de marque d'une finance assise sur une philosophie socialement responsable, ancrée dans l'économie réelle, s'adressant aux différentes couches sociales de la société, favorable à la distribution équitable des richesses et éloignée des effets de leviers excessifs ;

-l'offre des SFI répond, aujourd'hui, à la demande de 40 millions clients, alors que l'effectif des clients potentiels est estimé à au moins 50 % de la population musulmane, soit 800 millions en 2020 et 1 milliard en 2025 ;

-Déjà en 2012, on a relevé que « les limites au développement de cette activité aujourd'hui sont plutôt liées à l'offre et non pas à la demande ».

§.3 - Concentration spatiale

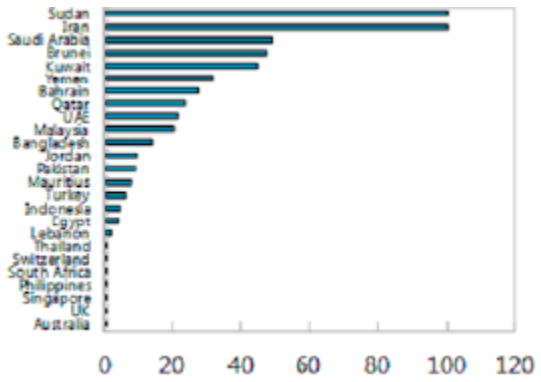
Le degré de concentration spatiale de la finance islamique peut être approché par trois critères : Le degré de pénétration par pays (A), la taille des marchés par pays (B) et la taille

des marchés par région (C).

A – Degré de pénétration

En termes de degré de pénétration dans les systèmes financiers nationaux, les données disponibles concernent uniquement les systèmes bancaires. Le graphe ci-après illustre l'état des lieux par le ratio ″encours d'actifs bancaires islamiques/actifs bancaires par pays″ :

Figure 35 : Encours d'actifs bancaires islamiques/actifs bancaires par pays [351]



- Les systèmes bancaires soudanais et iranien sont à 100 % islamiques, du moins en théorie.

- Le Soudan, l'Iran, l'Arabie Saoudite, le Brunei et le Koweït font le top 5 des pays où le degré de pénétration de la finance islamique atteint plus de 50 % de leur marché monétaire.

- A côté du Soudan et de l'Iran, les ratios de pénétration des actifs islamiques, les plus élevés, on les trouve dans des pays comme l'Arabie Saoudite avec un ratio de 51 %, le Brunei avec un ratio de 48 %, le Koweït avec 45 %, le Yémen avec 38 %, le Bahreïn avec un ratio de 33 %, le Qatar, les EAU et la Malaisie avec un ratio au moins égal à 20%.

- Il se dégage de ce graphique qu'au moins 14 pays où ce ratio dépasse le seuil 15 %. Constatons que le Pakistan ne figure pas dans ce groupe de pays à avoirs bancaires islamiques d'importance systémiques, alors qu'il était l'un des trois pays ayant entrepris, dès le début des années 1980, l'islamisation de leurs systèmes financiers en entier.

Le FMI estime, pour sa part, que l'atteinte de ce taux de 15 %, dit d'importance systémique, est une réalité dans 13 pays. Ce constat est si important, à ses yeux, qu'il s'est donné le devoir d'intégrer les actifs financiers islamiques à la réglementation prudentielle de la finance internationale. Sur cette voie, il affirme que les risques liés aux activités bancaires islamiques doivent être intégrés à la problématique de la stabilité financière dans le monde. Ainsi a-t-il adopté les principes fondamentaux de la réglementation de la finance islamique élaborés par l'IFSB et le Comité de Bâle sur le contrôle bancaire[352]. Les attentes de cette mesure visent à :

[351] - Source : Alfred M et al (2015).
[352] - FMI : Rapport annuel 2019, P. 35, URL : https://www.imf.org/external/pubs/ft/ar/2019/eng/assets/pdf/imf-annual-report-2019-fr.pdf

i- compléter l'architecture internationale qui assure la stabilité financière,
ii- améliorer le cadre prudentiel du secteur de la banque islamique dans tous les pays,
iii- contribuer à renforcer l'impartialité et la cohérence de la surveillance, de la conception des programmes et de l'assistance technique.

Cela donne à penser que les AFI, plus leur augmentation en volume se confirme par pays, plus ils s'attribuent des degrés d'adaptation de plus en plus poussés de leur modèle business avec celui piloté par les institutions monétaires internationale.

B - Taille des marchés financiers islamiques par pays

La taille des encours financiers islamiques par pays évolue nécessairement d'année en année. Le suivi de cette évolution requière des séries de données fiables et comparables sur toute période à étudier. C'est à cette condition qu'on puisse la soumettre à une approche dynamique. A défaut de cette condition, les données disponibles ne permettent de l'aborder à titre descriptif en 2010 et à titre comparatif entre 2015 et 2018.

a. Importance des marchés financiers islamique par pays en 2010

Les statistiques portant sur la répartition des AFI par pays se font rares au cours de leur âge d'avant le deuxième millénaire. Ce n'est qu'en 2012 qu'on a pu avoir la première publication du genre. En cette année, Ernest and Young publie son rapport sur la finance islamique dans le monde où sont exposées les données relatives à 2010[353].

Tableau 9 : Taille des AFI par pays en 2010

Ordre	Pays	mds $	% *
1	Iran	388	34,34
2	A Saoudite	151	13,36
3	Malaisie	133	11,77
4	EAU	94	8,32
5	Koweït	80	7,08
6	Bahaï	58	5,13
7	Qatar	52	4,60
8	Turquie	28	2,48
9	R.U.	19	1,68
10	Reste du monde	127	11,24
Total		1130	100
Source : Ernest & young, Les échos, Arte, in la finance islamique dans le monde, 6 .11. 2012.			

Il se dégage de ce tableau que les pays berceaux de la finance islamiques sont ceux qui, en

[353] - "La finance islamique dans le monde", Site : Guy Laplagne, URL : https://mbegl.blogspot.com/2013/02/la-finance-islamique-dans-le-monde.html

2010, abritent les tailles les plus grandes de l'encours des actifs financiers islamiques. Le volume total de cet encours est estimé par Ernest and Young à $1130 mds US dont une forte proportion est localisée dans les pays du Moyen Orient. Parmi les sept premiers en tête du classement, six sont de cette région : l'Iran (388 mds US), l'Arabie Saoudite ($151 mds US), les EAU ($94 mds US), le Koweït ($80 mds US), le Bahreïn ($58 mds US), Qatar ($52 mds US). Le seul pays asiatique qui occupe le troisième rang de la liste est la Malaisie ($133 mds US). Le reliquat est partagé entre la Turquie ($28 mds US), le RU ($19 mds US) et le reste du monde ($127 mds US).

A l'échelle mondiale, les pays ayant un marché financier charia compilant supérieurs à plus de $ 100 mds US sont au nombre de trois : L'Iran, l'A. Saoudite et la Malaisie ; Ceux ayant de $ 50 à 100 mds US sont au nombre de sept, tous membre du CCG. Les deux pays ayant un encours significatif sont la Turquie et le RU. Dans les autres pays, d'ailleurs musulmans ou non musulmans, le poids de la finance islamique y reste ou faible ou encore à ses débuts.

b. Importance comparative des AFI entre 2015 et 2018

Les deux rapports Thomson Reuters de 2017 et 2019 sur l'état mondial de l'économie islamique dressent l'état des lieux de cette économie pour l'année 2015 et 2018. La démarche suivie dans les deux publications est focalisée sur le top 10 des marchés financiers islamiques de la manière suivante :

Tableau 10 : Top 10 des marchés financiers islamiques en 2015 et 2018

Ordre	2015[1]			2018[2]		
	Pays	mds $	% *	Pays	mds $	% *
1	Iran	343,7	24,93	Iran	575	24,19
2	A Saoudite	342,7	24,86	A. Saoudite	541	22,76
3	Malaisie	230,3	16,70	Malaisie	521	21,92
4	EAU	134,2	9,73	EAU	238	10,01
5	Koweït	95,5	6,93	Qatar	125	5,26
6	Qatar	72,6	5,27	Koweït	116	4,88
7	Bahreïn	69,2	5,02	Bahreïn	86	3,62
8	Turquie	44,2	3,21	Indonésie	86	3,62
9	Bangladesh	23,1	1,67	Turquie	51	2,14
10	Indonésie	23	1,67	Bangladesh	38	1,60
	Total	1378,5	100	Total	2377	100

2-Rapport Thomson Reuters et Dinarstandard 2017 sur l'état de l'économie islamique internationale
3-Rapport Dinarstandard 2019 sur l'état de l'économie islamique internationale
*Le pourcentage calculé par nous-même.

Comparativement à leur niveau de 2010, le volume des AFI qui était de $ 1130 mds à l'échelle mondiale a grimpé à $ 1378,5 mds US rien que dans les 10 pays les plus lotis. La présente structure des tailles par pays se montre divergente de la précédente aussi bien en

termes de pays sélectionnés, des valeurs par pays qu'en termes de classement de ces derniers.

En détail, cela se présente comme suit : En 2015, l'ordre de classement des trois pays en tête de la lise est similaire à celui de 2010. Mais les nouvelles données montrent que le poids de leurs valeurs est complètement différent : Le score de l'Iran a baissé à $ 343,7 mds US au lieu de $ 388 mds US, soit un déclassement de son poids de 1/3 à ¼ ; celui de l'Arabie Saoudite s'est amélioré à 342,7 au lieu $ 151 mds US, soit une progression de son poids de 1/12 à ¼ ; idem pour celui de la Malaisie en passant à $ 230,3 mds US au lieu de $ 133 mds US, soit un gain qui porte son poids à 16 % au lieu de 11 %. Une nette amélioration est aussi enregistrée par d'autres autres pays comme les autres pays membres du CCG plus la Turquie et l'entrée au top 10 du Bangladesh et de l'Indonésie.

Par ailleurs, en 2015 les pays aux AFI dépassant le seuil de $ 100 mds US sont au nombre de quatre au lieu de trois dans le passé : Au club des trois anciens (Iran, Arabie Saoudite, Malaisie) s'ajoute un nouveau (les Emirats Arabes Unis). La plus forte concentration est partagée entre l'Iran et l'Arabie Saoudite qui cumulent 49,79 % de ce marché. Les quatre pays abritent à eux seuls plus des 76,22 % soit plus des ¾ du volume total.[354]

En 2018, les quatre leaders de la liste sont les mêmes qu'en 2015 : l'Iran, l'A. Saoudite la Malaisie et les EAU. Mais, au moment où l'Iran s'accroche à sa position de détenteur du quart d'actifs islamiques sous gestion, l'A. Saoudite n'en possède, en 2018, que 22,76 % au lieu de 24,86 % en 2015, la Malaisie améliore sa part en la faisant passer, en l'espace de trois ans, de 16,70 à 21,92 % et la part revenant aux EAU s'est améliorée de très peu entre les deux dates.

En 2018, seul le Bahreïn conserve son rang de 2015, le classement des cinq autres pays connait le recul du Koweït de la cinquième position à la sixième, de la Turquie de la huitième à la neuvième et du Bangladesh de la neuvième à la dixième. En revanche, l'amélioration en classement a bénéficié à deux pays : Qatar qui a quitté la sixième place pour la cinquième et l'Indonésie qui a grimpé de la dixième place à la huitième.

En 2015, aucun pays de la liste n'était en possession de $ 400 mds US d'actifs financiers islamiques. En 2018, les trois pays en tête de liste en abritent plus de $ 500 mds US, et les trois suivants en ont plus de $100 mds US. Au total, six pays détiennent plus de $100 mds

[354] - En termes des avoirs bancaires, les banques islamiques détiennent jusqu'à 60 % dans les pays du golfe arabo-persique, jusqu'à 20 % dans les pays d'Asie du sud Est, jusqu'à 20 % dans le reste du monde. Par Pays, les avoirs bancaires islamiques sont détenus à hauteur de 40 % par l'Iran, de 12 % par l'Arabie Saoudite, de 10 % par la Malaisie. URL : Le Figaro.fr

US au lieu de quatre seulement en 2015.

La présente image de la répartition des AFI par pays reste tributaire des données ayant été à la base de sa configuration. D'autres données peuvent nous livrer une autre image, (voir encadré suivant).

Encadré 7 : une autre répartition des AFI par pays

Dans son rapport 2015-16 sur la compétitivité des banques islamiques, le cabinet international d'audit financier[1] relève la prépondérance de neuf marchés principaux : le Qatar, l'Indonésie, l'Arabie Saoudite, la Malaisie, les Émirats Arabes Unis, la Turquie, le Bahreïn, le Koweït, et Oman. Ces pays sont considérés, selon Ernest & Young, comme les moteurs de la croissance de la finance islamique, au niveau mondial.

Cependant, plus d'une divergence ressort de la comparaison entre ce classement et ceux du tableau ci-dessus : l'Iran, en permanence tête de liste depuis 2010, est absente dans ce rapport ; le Qatar et l'Indonésie y sont cités en premier et deuxième rang, alors que Qatar n'a jamais pu aller au-delà de la cinquième position et l'Indonésie de la huitième position, la Turquie y est classée cinquième alors qu'au mieux elle s'est contentée de la huitième place ; Oman y est classé neuvième, alors qu'il n'est retenu dans aucun des trois classements du tableau.

---

1. Source : « Rapport Ernst & Young 2015-16 sur la compétitivité des banques islamiques », Le Journal RIBH, URL : https://ribh.wordpress.com/2015/11/02/rapport-ernst-young-2015-16-sur-la-competitivite-des-banques-islamiques/

C - Taille des marchés par région

La répartition mondiale des marchés financiers islamiques peut être abordée à plus d'un niveau : La répartition des actifs de la BID, la répartition des actifs par secteur et la des actifs de l'industrie financière islamique

a. La répartition régionale des actifs de la BID par région

Dans son rapport sur ses états financiers de 2022, la BID classe ses actifs en quatre catégories : actifs de trésorerie, actifs des projets, actifs d'investissement et autres actifs. Elle exprime leur répartition par région à titre de 2022 et 2021 comme cela apparait dans les deux tableaux suivants :

Tableau 11 : Répartition régionale des actifs financiers de la BID en 2022 en milliers de dinars islamiques (1 dinar islamique = 1 dollar US)

31 déc. 2022	Afrique	Asie	Europe	N membres	Total
Actifs de trésorerie	165.024	7.384.244	717.559	275.739	8.542.566
Actifs des projets	7.545.026	9.140.741	318.807	11.672	17.016.246
Actifs d'investissement	304.002	1.003.369	1.914	49.830	1.359.115
Autres actifs	12.383	127.291	-	-	139.674
%	30 %	65 %	4%	1 %	100 %

Tableau 12 : Répartition régionale des actifs financiers de la BID en 2021en milliers de dinars islamiques (1 dinar islamique = 1 dollar US)

31 déc. 2021	Afrique	Asie	Europe	N membres	Total
Actifs de trésorerie	155.849	6.564.566	1.189.515	327.392	8.237.322
Actifs des projets	6.934.496	9.020.520	311.392	12.428	16.278.836
Actifs d'investissement	373.398	928.604	4.086	52.656	1.358.744
Autres actifs	13.455	138.317	-	-	151.772
Actifs, total	7.477.198	16.652.007	1.504.993	392.476	26.026.674
%	29%	64%	6%	1%	100%

Source : Etats financiers BID, URL : https://2022.ar.isdb.org/wp-content/uploads/2023/05/Etats-Financiers-2022.pdf

Il ressort de ce tableau que la région Asie accueille 65 % des actifs de la BID en 2022 et 64 % en 2021, suivie de la région Afrique avec 30 % en 2022 et 29 % en 2021. La région Europe vient en troisième position avec 4 % des actifs en 2022 et 6 % en 2021 soit un recul de 2 points d'une année à l'autre. Les pays de la région non membres se contentent de se partager 1 % des actifs à titre des deux années 2022 et 2021.

La valeur des actifs de trésorerie localisés dans la région Asie s'élève en 2022 à plus de 7,38 mds DI dans la région Asie contre 0,717 mds DI dans la région Europe et seulement 0,165 mds DI dans la région Afrique. En 2021, les parts revenant aux trois régions se situaient respectivement à plus de 6,56 mds DI, à un peu moins de 1,19 mds DI et à un peu moins de 0,156 mds DI.

En 2022, la région Asie s'empare du plus grand lot d'actifs des projets, soit plus de 9,14 mds DI et plus de 9,02 mds DI en 2021. La deuxième grande part de ces actifs est en possession de la région Afrique avec un peu moins 7,55 mds DI et un peu plus de 6,93 mds DI en 2021, alors que la région Europe se contente d'une petite part d'un peu moins de 0,319 mds DI et un peu plus de 0,311 mds DI en 2021.

Quant aux actifs d'investissement, les 1,36 mds DI sont partagés entre les quatre régions à raison d'un peu plus de 9,14 mds DI en 2022 et un peu moins de 0,93 mds DI en 2021 pour l'Asie, d'un peu plus de 0,304 mds DI en 2022 et un peu plus de 0,373 mds DI en 2021 pour l'Afrique, d'un peu moins de 0,002 mds DI en 2022 et un peu plus de 0,004 mds DI en 2021 pour l'Europe et d'un peu moins de 0,05 mds DI en 2022 et un peu moins de 0,053 mds DI 2021 pour la région des non membres.

Les autres actifs n'existent pas dans les deux régions Europe et non membres et se chiffrent dans la région Asie à un peu plus de 0,127 mds DI en 2022 et un peu plus de 0,138 mds DI en 2021 et dans la région Afrique à un peu plus de 0,012 mds DI en 2022 et un peu plus de 0,013 mds DI en 2021.

b. La répartition sectorielle des AFI par région en 2015

Le modèle business islamique se déploie dans les quatre secteurs de la banque, des sukuk, des fonds d'investissement et de l'assurance takaful. Le tableau ci-après circonscrit l'image de ce qu'ils étaient en 2015[355] eu égard à la composition de leurs poids relatifs et à leur localisation régionale.

Tableau 13 : Répartition des AFI par secteur et par région (en mds de dollars US)

Région	Actifs bancaires	Emission de Sukuk	Fonds islamiques d'investissement	Assurance takaful
Asie	209,3	174,7	23,2	5,2
CCG	598,8	103,7	31,2	11,4
MENA (Ex. CCG)	607,5	9,4	0,3	7,1
Afrique Sub-Saharienne	24,0	0,7	1,4	0,5
Autres	56,9	2,1	15,2	-
Total	1496,5	290,6	71,3	24,2

Source: Bloomberg, Zawya, EY and World Islamic Insurance Directory 2015.

D'après les données de ce tableau, la région (MENA ex-CCG) détient la plus grande valeur des avoirs des banques islamique d'environ $ 607,5 mds US, suivi par la région CCG qui accueille $ 598,8 mds US, et puis l'Asie qui abrite $ 209,3 mds US et les autres pays d'Afrique et d'ailleurs se partagent $ 70,9 mds US restant du montant total de $ 1496,9 mds US.

[355] - INNAL Fawzi (Université 20 août 1955 - Skikda) & Pr. ADLI Zoheir (Université Alger3) « La Finance islamique : une industrie naissante moderne ? », Revue recherches et études en sciences humaines, N° 16- 2018 PP. 613 – 638, Microsoft Word - La Finance islamique URL : file:///C:/Users/PC/Downloads/la-finance-islamique_une-industrie-naissante-moderne%20%20(1).pdf

Par contre, sur le totale des $ 290,6 mds US d'émissions de sukuks dans le monde, l'Asie se classe en premier rang avec un montant de $ 174,7 mds US (soit 60% du total). Le deuxième rang est occupé par la région CCG avec un montant de $ 103,7 mds US. La part revenant à la région MENA (Ex. CCG) n'est que $ 9,4 mds US, celle revenant à la région Afrique Sub-Saharienne n'est que de $ 0,5 mds US et la région autres n'est que $ 2,1 mds US.

Les fonds d'investissement islamiques et l'industrie Takaful se concentrent dans la région CCG à raison de $ 31,2 mds US (Soit presque 44 % du total) pour le premier secteur et $ 11,4 mds US, (presque 50 % du total) pour le deuxième secteur. La région Asie se positionne en deuxième rang avec 33 % du total du premier secteur et 22,4 % du second. Les des deux régions dominent les deux secteurs à hauteur de 77 % et 72,4 % respectivement. Les trois autres régions se partagent les 23 % restants du premier secteur et les 27,6 % du second secteur.

c. La répartition régionale des AFI de 2020 à 2022

En 2015, le marché financier islamique a trouvé sa demeure préférée dans les régions de l'Orient. Les trois sous régions d'Asie, de CCG et de MENA (Ex. CCG) accaparent 96 % des actifs bancaires, un peu plus de 99 % des sukuks, 76,6 % des fonds d'investissement et 98 % de l'assurance takaful. Cette préférence pour les régions de l'orient se vérifie aussi dans sa structure 2020[356] comme le montre le tableau suivant :

Tableau 14 : Répartition des AFI en 2020 ($ mds us).

Région	B. islamiques	Sukūk	F. d'I. islamiques	Takaful	Total	Part (%)
CCG	979,7	280,4	46,3	12,3	1318,7	48,9 %
Asie du Sud-Est (SEA)	258,2	366,4	41,9	4,1	670,6	24,9 %
M-O et Asie du Sud (MESA)	499,0	18,9	22,8	5,5	546,2	20,3 %
Afrique	43,1	1,7	1,5	0,6	46,9	1,7 %
Autres	61,8	22,1	31,3	0,6	115,8	4,3 %
Total	1841,8	689,5	143,8	23,1	2698,2	100,0 %
Part (%)	68,3 %	25,6 %	5,3 %	0,9 %	100,0 %	

Source : Rapport annuel 2021, BID

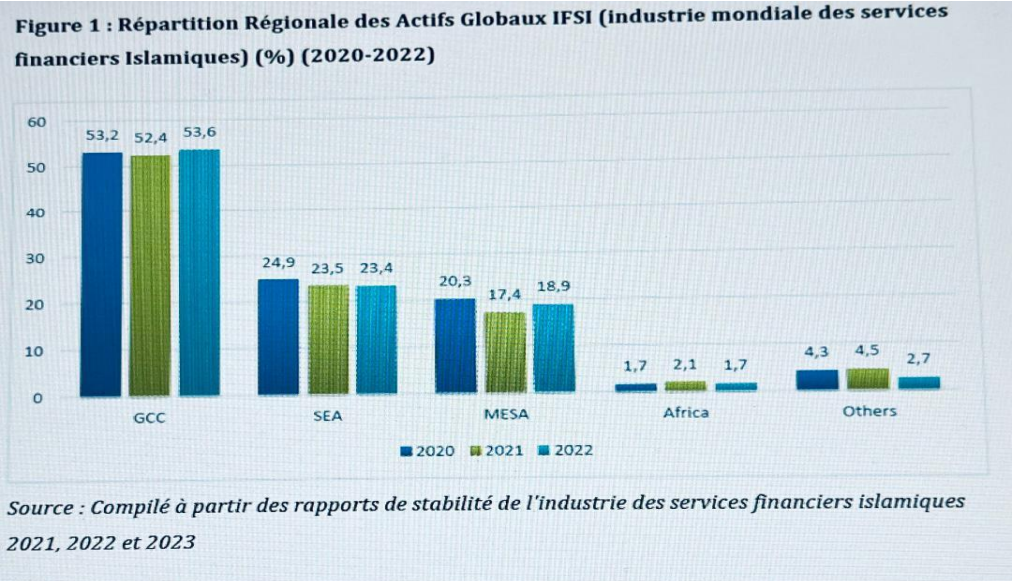
Il se dégage de ces données qu'au niveau régional, le CCG détenait la part la plus élevée des actifs de la finance islamique avec 48,9 % ou $ 1300 mds US en 2020, un bond

[356] - Rapport annuel 2021, BID, P. 13. URL : https://www.isdb.org/sites/default/files/media/documents/2022-10/IsDBI_AR21_French_HR_30.5.22.pdf

significatif par rapport à 45,5 % en 2019. L'Asie du Sud-Est arrive en deuxième position, avec 24,9 % ($ 670,6 mds US). Le Moyen-Orient (hors CCG) et l'Asie du Sud (MESA) représentaient 23,3 % ($ 546,2 mds US), tandis que l'Afrique représentait 1,7 % ($ 46,9 mds US) et le reste du monde 4,3 % ($ 115,8 mds US).

Cette structure mondiale de l'industrie financière islamique se reproduit quasiment à l'identique au cours des années 2020 à 2023 à l'image de la figure suivante[357] :

Figure 36 : Répartition Régionale des AFI en pourcentage (2020-2022)



Source : Compilé à partir des rapports de stabilité de l'industrie des services financiers islamiques 2021, 2022 et 2023

La région CCG préserve sa première place sur le podium de possession des AFI avec, à peu de chose près, le même score pour les trois années consécutives : 53,2 % en 2020, 52,4 % en 2021 et 53,6 en 2022. La région SEA se maintient à sa deuxième place avec les portions de 24,9 en 2020 %, de 23,5 % en 2021 et de 23,4 % en 2022. La région MESA continue à s'attribuer la troisième du peloton avec 20,3 % en 2020, 17,4 % en 2021 et 18,9 % en 2022.

Loin des trois groupes en tête de cette course, la région Autres occupe la quatrième place avec les exploits de 4,3 % en 2020, de 4,5 % en 2021 et de 2,7 % en 2022. La région Afrique se contente en permanence de la dernière place avec 1,7 % en 2020, 2,1 % en 2021 et 1,7 M en 2022.

§.4 - Tendance à la spécialisation

La tendance à la spécialisation peut s'entendre au sens de la spécialisation par filière d'activité ou par région d'implantation.

[357] - COMCEC, Coopération financière, URL : https://www.comcec.org/wp-content/uploads/2023/11/Brief-on-Financial-Cooperation-2023_09.11.2023-FRA.pdf

A- Spécialisation par filière

Par filière, la finance islamique tend à se spécialiser dans les activités des banques de détail. En effet, vers 2010, on dénombre 300 établissements financiers islamiques implantés dans plus de 75 pays à travers le monde. La majeure partie de ces établissements opèrent dans le domaine des activités bancaires. Notamment, les banques de détail constituent le véhicule principal de l'industrie financière islamique. En nombre fort réduit, les fonds d'investissements islamiques et les compagnies d'assurance takaful se montrent à la traine de cette industrie alors que la filière émission des sukuks réalise de bon score. L'importance relative des actifs gérés par chacune de ces filières octroie plus de précision à cette classification comme le témoigne le tableau suivant :

Tableau 15 : Structure des actifs par ordre d'importance (2012 – 2019)

Filières	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Islamic Banking	80,4%	79,4%	79,0%	79,5%	78,9%	76%	71.7%	72.4%
Ṣukūk	14,5%	15,2%	15,8%	15,5%	16,8%	19,5	24.2%	22.3%
Islamic Funds	4%	4,3%	4,1%	3,8%	3%	3,2%	2.8%	4.2%
Takāful	1%	1,1%	1,1	1,2%	1,3%	1,3%	1.3%	1.1%

Source : données compilées ou calculées à partir des rapports n + 1 d'IFSB : ISLAMIC FINANCIAL SERVICES INDUSTRY STABILITY REPORT

Il ressort de ces données qu'au cours de ces huit années, la domination de l'industrie financière islamique appartient en permanence à la filière bancaire, et ce, en dépit du fait que son poids qui comptait pour les 4/5 entre 2012 et 2016 décline entre 2017 et 2019 à moins de ¾. La filière sukuk préserve sur toute la période sa place de deuxième filière. Sa part des actifs se maintient aux environs de 15 % entre 2012 et 2015. Elle s'offre une dynamique ascendante à partir de 2016 (16,8 %), culmine en 2018 (24,2 %) et descend en 2019 (22,3 %).

Les fonds islamiques d'investissement ne quittent pas leur position de troisième filière. Sa part des actifs se maintient aux environs 4 % entre 2012 et 2014, se détériore à 3 % entre 2016 et 2018 et remonte à 4,2 % en 2019. Le takaful demeure en permanence le parent pauvre du secteur avec des taux qui varient entre 1 % et 1,3 % sur toute la période.

B- Spécialisation par région

Par région d'implantation, divers indicateurs montrent que certaines régions ont tendance à détenir l'emblème de spécialiste dans certaines activités plus que dans d'autres. Suite à l'ordre de concentration régionale des AFI souligné précédemment, on a la région CCG

pluri spécialiste, la région spécialiste des sukuk et le Bahreïn spécialiste dans l'accueil des institutions d'infrastructure de la finance islamique

a. Le CCG pluri spécialiste

Le CCG s'impose en leader mondial de la finance islamique dans les trois marchés de banques de ta kaful et des fonds islamiques d'investissement.

1. Le marché bancaire

-Le marché islamique des banques de la région CCG se réserve le droit de classement en tête des autres régions. En termes d'actifs bancaires, les pays membres se partagent 59,6 % du total mondial en 2019. Dans la même année, l'Arabie Saoudite est premier grand détenteur régional de ces actifs et deuxième planétaire avec un taux de 24,9 % du total mondial.

Le premier pays de la filière des actifs bancaires islamique est l'Iran à qui revient le taux record de 28,6 % du total mondial. La Malaisie se contente du troisième rang avec un taux de 11, 1 % du total mondial. Cependant le secteur bancaire iranien est islamique à 100 %, celui de l'A. Saoudite l'est aux environs de 63 % et celui de la Malaisie l'est au taux modeste de 20 %.[358]

2. Le marché d'assurance takaful

Le CCG se taille aussi la place de champion mondial du marché takaful : En 2010, 40 % de ce marché était assurés par cette région suivie en deuxième position par l'Asie du Sud Est avec une contribution de 11,8 %[359]. Dans les deux régions, la position de leader est occupée respectivement par : l'Arabie Saoudite et la Malaisie. L'une et l'autre, non seulement s'installent comme leader de sa région, mais elles occupent aussi la première et deuxième place du marché mondial takaful.

Cette tendance semble bien s'inscrire dans la durée puisqu'elles réalisent les plus fortes contributions dans la croissance mondiale de ce marché. La preuve en est qu'au cours des années 2009-2011, le taux synthétique annuel de croissance de l'assurance takaful était de 60,70 % pour l'Arabie Saoudite et de 23,10 % pour la Malaisie. La troisième et quatrième place revenait aux EAU avec un taux de 15,20 % et à Bahreïn avec un taux de 6,80 %.[360]

---

[358] - IFSB, Op. Cit.

[359] - Hatm At-Tahi, « Le marché international de l'assurance takaful : Le traçage du chemin vers les grands marchés », La Revue des Etudes financières et Bancaires, N° : 2, P. 25. URL : *https://kantakji.com/media/175736/23-33.pdf*

[360] - Hatm At-Tahi, « Le marché international de l'assurance takaful : Le traçage du chemin vers les grands marchés », Op.Cit., P. 26. URL : *https://kantakji.com/media/175736/23-33.pdf*

En Arabie Saoudite, les compagnies takaful créées en majorité au cours de la décennie 2010 s'approprient en 2016 plus de 87 % des primes d'assurance takaful souscrites dans la région du CCG[361]. En 2018, cette proportion descend à 81,2 %[362]. Il est à noter qu'en 2018, pas moins de 91 % des contributions mondiales à ce secteur provenaient de cinq pays : l'Iran ($ 10.880 millions US), l'A. Saoudite ($ 9.463 millions US), la Malaisie ($ 1.858 millions US), les Emirats Arabes Unis ($ 1.205 millions US) et l'Indonésie ($ 1.057 millions US) et que deux pays (Iran et A. Saoudite) détiennent à eux seuls plus des 3/4 du marché mondial sachant que leur marché domestique est charia compilant à 100 %.[363]

3. Le marché des fonds islamiques d'investissement

Comme pour le takaful, le CCG détient la plus grande proportion mondiale du marché des fonds d'investissement islamiques. : 40,3 % du total mondial. Le marché d'A. Saoudite en détient à lui seul 38,5 % ; seuls trois pays membre ont une présence symbolique sur ce marché : le Koweït (1,5 %) ; les EAU (0,5 %) et Qatar (0,1 %). Après l'A Saoudite, la deuxième et la troisième taille de ce marché sont ceux de la Malaisie avec un taux mondial de 28,1 % et l'Iran avec un taux mondial de 14,9 %.

b. L'Asie spécialiste des sukuk

L'Asie est championne du marché des sukuk. En 2004, 90% des émissions de sukuk provenaient des pays d'Asie. Parmi les pays de la région, la Malaisie s'impose comme leader mondial, puisque sa part du total mondial atteint 82,36 %. Pour la même année, « les titres islamiques représentaient 45% de l'encours total de la dette privée et 25% des obligations en circulation en Malaisie. »[364] En 2011, sur les $ 67 mds US de sukuk émis à l'échelle planétaire, 38 l'ont été par la Malaisie[365]. En 2018, la Malaisie domine toujours le marché mondial des sukuk, que ce soit sous sa variante d'émission des sukuk souverains (32,82 %) ou sa variante d'émission des sukuk corporates (40,4 %). Elle continue à en détenir 73, 22 % du total mondial.[366]

---

361 - http://www.alhayat.com/article/879323/2016-عام-دولار-بليون-11-الخليج-دول-في-التكافلي-التأمين-أقساط

362 - IFSB, ISLAMIC FINANCIAL SERVICES INDUSTRY STABILITY REPORT 2020, 38.

363 - IFSB, Op. Cit, P. 37.

364 - « chapitre IV : Evolution et répartition des banques islamiques dans le monde », institut numérique, URL : http://www.institut-numerique.org/chapitre-iv-evolution-et-repartition-des-banques-islamiques-dans-le-monde-51bb438cbe84f

365 - Bloomberg, 9 mai 2012, cité par Amundi,Asset Management , P. 5, URL : *https://ribh.files.wordpress.com/.../tout-ce-que-vous-avez-toujours-voulu-savoir-sur-le...*

366 - IFSB, ISLAMIC FINANCIAL SERVICES INDUSTRY STABILITY REPORT 2019, P 19 et 20.

c. Le Bahreïn spécialiste des institutions d'infrastructure de la finance islamique

Le CCG est aussi la région où siège le plus grand nombre d'institutions servant d'infrastructure de la finance islamique. En tête de liste des pays ayant opté pour une stratégie d'accueil de ces institutions, on trouve le Bahreïn. De cette stratégie est né le fait que plusieurs d'entre elles ont leurs sièges sociaux dans la capitale Al-Manama : L'AAOIFI (Organisme de Comptabilité et Audit des Banques et Institutions Financières islamiques -1991), le CIBAFI (Conseil Général des Banques et Institutions Financières Islamiques - 2001), le MFII (Marché Financier Islamique International - 2002), le CGLF Centre de Gestion de Liquidité Financière - 2002), l'AIIN (Agence Islamique Internationale de Notation - 2000), etc. Les EAU ont fait de Dubaï le siège social de IICRA (Centre Islamique Internationale de Réconciliation et d'Arbitrage - 2005). Parmi les agences dépendantes de l'OCI servant de supports au renforcement de la finance islamique, trois ont leurs locaux à Djeddah : la BID (Banque Islamique de Développement - 1975), l'IRTI (Institut Islamique de Recherches et de Formation - 1981) et l'AIFI (Académie Internationale du Fiqh Islamique - 1981). La Malaisie est le seul pays non membre du CCG où sont domiciliées deux de ces institutions : l'IFSB (Conseil des Services Financiers Islamiques - 2002) et l'IILM (Société Internationale Islamique de Gestion de la Liquidité - 2011).

§.5 - Convoitises pour la première place

La course vers la première place mondiale de la finance islamique est prisée par des pays membres de l'OCI et les pays non membres.

A- Les prétendants intra OCI

Très tôt, l'histoire de conquérir la première place de la finance islamique mettait en course certains pays du CCG et la Malaisie.

A certains moments, cette course prenait le chemin de reproches réciproques d'un certain relâchement de fatwa à propos de certains produits. Les plumes en provenance des ressortissants du golfe arabique stigmatisent l'occupation, par la Malaisie, de la première place sur le marché mondial des sukuk. Les plumes en provenance de la Malaisie crient au scandale de la pratique du riba par les banques islamiques siégeant dans les pays du golfe arabique. L'autorisation accordée à certaines pratiques par les conseils de fatwa émanant

d'un camp est contrarié par une fatwa émanant de l'autre camp.[367]

A l'intérieur des pays du CCG, la course est de mise entre Bahreïn qui a tout fait pour domicilier dans sa capital la majeure partie des institutions d'infrastructure de la finance islamique et les EAU qui se sont hâtés à proclamer Dubaï capital mondial d'économie islamique.

B- Les prétendants extra OCI

En dehors du monde musulman, c'est le gouvernement britannique qui annonce en 2014 son projet de faire de Londres la 1ère place européenne de la finance islamique. Et les plumes n'hésitent pas, par la suite, à faire dire à cette déclaration du 1er ministre britannique que le but final à terme, c'est de faire de Londres la capitale mondiale de la finance islamique.

En plein crise de 2008, les responsables politiques d'autres pays d'Europe (France) et d'ailleurs (Hong Kong) ne cachaient pas l'ambition de faire de leur capital la plaque tournante des capitaux à la recherche des investissements charia compilant.

Au Maroc, on a assisté, en 2017, au lancement de cinq banques participatives et trois fenêtres participatives, l'émission du premier sukuk en 2018 et la publication de la loi takaful en 2019. Dans la foulé, le lancement de l'indice boursier participatif se prépare à la bourse de Casablanca et des études anticipent sur le positionnement du Maroc « comme un Hub régional pour la finance participative en Afrique. »

Sect. IV – Perspective ambigüe

Le cycle de vie de la finance islamique s'est inscrite dans dynamique ascendante et accélérée depuis son démarrage à nos jours. Son évolution s'est structurée par l'élan de trois rythmes : La diversité des produits, la ferveur de tout faire et le montage des produits sophistiqués. Cependant, ce succès au niveau opérationnel a été émaillé par de fortes doses de mimétisme et, par conséquent, au détriment de son originalité.

§.1 - Succès opérationnel

Selon certaines sources, les produits de la finance islamique ont évolué du plus simple au plus complexe, du plus concret au plus abstrait.

[367] - Les écrits provenant du Golfe accusaient la pratique malaisienne d'être adossée à des avis laxistes en matière de respect de la conformité aux règles de la charia notamment en ce qui concerne les sukuks. Ceux provenant de la Malaisie rétorquaient à l'encontre de leurs protagonistes par les mêmes reproches notamment en ce qui concerne le tawarruq.

Leur structure va en augmentant de décennie en décennie en ajoutant au moins deux nouveautés selon l'ordre suivant[368] :

1970 - 1980	Banques commerciales / Assurance takaful
1980 - 1990	Syndications : groupement de banques dans le cadre d'une opération financière / Financement du Comex (marché des contrats à terme [futures])
1990 - 2000	Emission des actions / Financement de projets / Private équity (capital non coté, capital fermé vs capital ouvert)
2000 - 2010	Emission de dettes / Produits structurés
2010 - 2020	Services de trésorerie avancés / Gestion du bilan / Gestion d'actifs innovante

Cette évolution réconforte certainement la finance islamique sur la scène mondiale des affaires et atteste de sa capacité d'adaptation à la logique des derniers cris du marché financier. Ce faisant, on ferme les yeux sur le danger du mimétisme.

§.2 - Danger du mimétisme

La volonté de tout faire rapidement soumet, inéluctablement, l'évolution des produits financiers islamiques à la même logique des marchés conventionnels. Le principe présidant à cette dynamique est « Improviser des produits miroirs des produits conventionnels. » En effet, l'enchainement des montages successifs des contrats formant ses produits sophistiqués semblent bien emprunter le même chemin des produits conventionnels.

De là naissent des doutes sur la capacité de rester fidèle aux principes de finance charia compilant. Emprunter ce chemin par mimétisme ne peut se reproduire, au fond, que selon le même esprit de l'ingénierie financière conventionnelle.

Prioriser, dans cette gymnastique, la stratégie de « tout faire comme les autres » fait reculer, par la force des choses, l'observance des règles et principes de la charia au second plan. Du coup, on s'oblige à des interprétations qui contournent l'esprit des textes, pourvu que leur apparence soit sauvegardée.

Par conséquent, cette voie de mimétisme fait de la finance islamique une finance dominée par des produits miroirs de leurs homologues conventionnels et dominée par la perte de

[368] -Kadet Marbouh, « Finance islamique : Définition, contexte et développement ? » in Kedge Business Scool, Le Monde diplomatique, 27 mai 2015. & IFSB, Islamic Finance and Global Financial Stability 2010, P. 27.

son originalité.

§.3 - Perte de l'originalité

La perte de l'originalité de la finance islamique s'entend au sens du fossé qui se creuse entre son modèle business théorique qui en fait une finance éthique et équitable et son modèle business pratique plutôt attiré par le gain tributaire des arguments de rentabilité et d'efficacité.

Elle s'entend aussi au sens de l'effondrement des facteurs structurant le socle d'une finance solide et solidaire de développement durable. Ce socle requière la réunion simultanée de règle fondamentales :

- no intérêt support d'ancrage dans l'économie réelle,
- no qimar support d'éloignement de la spéculation,
- PPP support d'égalité devant le risque,
- no commerce de dettes support d'éloignement des transactions toxiques,
- no haram support de justice intra et entre générations et support d'évitement des nuisances environnementales.

Sans ces piliers, force est de se rendre à l'évidence qu'on est en train d'anéantir les espoirs tant suscités par le modèle business de cette finance résiliente à la crise de 2008 et à son effet domino de déroute des géants de la finance conventionnelle.

L'effet de façonner les rouages du modèle business islamique par imitation des moules du modèle conventionnel est porteur de deux déceptions qui émergeront à la surface plus ou moins ouvertement :

- La première est la déception des masses musulmanes à effet foi actif et semi actif qui verront leurs attentes tournées à la dérision.
- La deuxième est la déception des personnes, appartenant à cette partie transfrontalière de l'humanité, foncièrement hostiles à cette finance-arme redoutable du capitalisme sauvage lorsqu'ils se rendront compte que ce monstre a pu phagocyter le projet d'une finance éthique et équitable qui se positionnait en finance alternative.

Annexes :

1- Classification des sciences du hadith selon Sobhi As-salih :
Classification annotée
2- Thématique d'Usûl al-fiqh
3- Le credo usurpateur des puissances coloniales

Annexe 1 : Classification des sciences du hadith selon Sobhi As-salih : Classification annotée

Sobhi As-Salah a établi que les sciences du hadith couvrent 16 thématiques qu'on peut classifier en trois classes comme suit :

Classe 1 : Narration et compréhension

Les sciences du hadith en matière de narration et compréhension comportent :

1. la science des défauts et mérites des narrateurs (علم الجرح والتعديل) : Sciences qui évaluent la crédibilité (capacité cognitive (الضبط), intégrité, honnêteté (العدل)) de chacun des rapporteurs de la chaine de narration d'un hadith,

2. la science des hommes du hadith ou science des biographies des narrateurs (علم الرجال) : Science qui renseigne l'état civil, métiers et fonctions du narrateur et étudie le parcours de sa formation (dates, endroits, enseignants ou choyoukhs…), ses capacités et qualités d'apprenant (intelligence mémorisation, variété des sciences étudiées…), ses titres de spécialiste (réputation d'excellence en fiqh : faqih, en sunna : mohaddith, en usûl al-fiqh : usûli…), témoignages qu'il a reçu de ses choyoukhs, pairs ou élèves), etc.

3. la science des hadiths non concordants (علم مختلف الحديث), hadiths rapportés par voies différentes et présentant des nuances divergentes dans le traitement d'une même question,

4. la science du hadith « malade » (علم الحديث العليل), hadith rapporté par des voies de narration non indemnes de certains défauts,

5. la science du hadith étrange (علم الحديث الغريب) : hadith rapporté par un seul narrateur à n'importe quelle stade de la chaine des rapporteurs et,

6. la science du hadith abrogeant et hadith abrogé (علم الناسخ والمنسوخ) : L'abrogeant est un hadith qui institut un statut différent de celui qui a été en cours jusqu'à la date de

cette institution ; l'abrogé est le hadith ayant fait l'objet de cette abrogation et dont la force d'argumentation devient nulle à partir de cette date.

Classe 2 : Terminologie du Hadith

La terminologie du hadith embrasse :

1. la terminologie du hadith correct (مصطلح الحديث الصحيح) : hadith indemne de tout défaut que ce soit dans la partie chaine de narrateurs ou dans la partie contenu ,

2. la terminologie du hadith classé comme bien (مصطلح الحديث الحسن) : hadith dont la chaine ou le contenu ne réunit pas de façon parfaite toutes les qualités du hadith correct,

3. la terminologie du hadith faible (مصطلح الحديث الضعيف) : hadith contenant un défaut peu ou pas tolérable au moins dans l'une de ses parties,

4. la terminologie commune aux hadiths corrects, bien et faibles,

5. la terminologie du hadith « intrus et ses causes » (مصطلح الحديث الموضوع وأسبابه) : hadith référé au Prophète (s) par mensonge alors qu'il n'émane que son auteur,

6. la terminologie du hadith entre la forme et le contenu (مصطلح الحديث بين الشكل والمضمون).

Classe 3 : Biographie des générations des suiveurs

La science des rapporteurs du hadith porte sur les études biographiques de quatre générations :

1. La génération des sept compagnons classés comme rapporteurs d'un grand nombre de hadiths (المكثرون) comme Abu Horayra, Abdellah ibn Omar, Anas ben Malik, Assayyida Aicha, Abdellah ben Abbas, Jabir ben Abdellah et Abu Said Al Khoudri.

2. La génération des grands suiveurs (كبار التابعين) comme Saïd ben Al Musayyib, Nafiâ Mawla Amr, Mohamed ben Sirine, Ibno Shihab Az-zohri, Saïd ben Jobair, Al-layth ben Saâd, Abu Hanifa.

3. La génération des suiveurs des suiveurs (تابعي التابعين) comme l'imam Malik, l'imam Ach-chafi'i, Sofiane ath-thawri, et Sofiane ben Ôyayna.

4. La génération des suiveurs des suiveurs des suiveurs (تابعي تابعي التابعين) Comme l'imam Ahmed, Al boukhari, Muslim et At-termidhi.

Annexe 2 : Thématique d'Usûl al-fiqh

Le travail des savants d'usûl al-fiqh ne s'intéressent pas à l'application des statuts juridiques un à un, mais ils s'attachent à les classifier en famille par l'établissement des référentiels d'ordre global. Ce sont ces référentiels qui constituent les concepts de leur champ de travail comme par exemple : Les preuves, les statuts juridiques, les règles fondamentales linguistiques, les règles fondamentales législatives.

A- Preuves [الأدلة]

La preuve ou ad-dalil signifie littéralement ce qui guide vers quelque chose de caractère matériel ou immatériel.

Au sens d'usûl al-fiqh, la preuve désigne ce qui sert d'argument rationnel fondant un statut juridique opérationnel d'une façon tranchée ou probable.

La thématique « preuves » est le domaine de recherche spécifique aux sources de la charia. Les sources d'origine ou arguments fondamentaux sont par ordre de priorité : Le Coran, la Sunna, l'Ijmaâ et l'ijtihad. Elles constituent le même référentiel de base pour tous les savants. Par contre leurs avis sont partagés à propos des sources secondaires ou déduites.

B - Statuts juridiques [الأحكام الشرعية]

En tant que concept, le statut juridique [الحكم الشرعي] est « ce que contient le discours législatif portant sur les actions des assujettis comme demande, choix ou paramètre d'application. » La science d'usûl al-fiqh fait la distinction entre deux types de statuts juridiques : Les statuts juridiques injonctifs [الأحكام الشرعية التكليفية] et les statuts juridiques paramétriques [الأحكام الشرعية الوضعية].

a. Les statuts juridiques injonctifs

Le statut juridique injonctif est « ce que le Législateur prescrit aux assujettis comme ordre de faire et ordre de ne pas faire à titre impératif, optionnelle ou de façon tacite. » Au regard de cette définition, tous les actes des assujettis se trouvent ramenés à cinq statuts juridiques permettant au faqih de statuer facilement sur des cas précis. Les cinq statuts sont : l'obligatoire, l'interdit, le recommandé, le détesté et le permis.

Au regard de la charia les actions humaines se voient attribuer l'un de ces cinq statuts charia. Ces statuts relèvent de trois champs d'action : Le champ de l'ordre de faire avec deux degrés d'injonction (l'obligatoire et le recommandé), le champ de l'ordre de ne pas faire avec deux degrés d'injonction (l'interdit et le détesté) et le champ de la liberté d'action pour lequel, il n'y pas d'injonction précise (le permis). Les conséquences qu'encourt un assujetti pour ses réponses à ces injonctions sont résumées dans le tableau suivant :

Conséquences pour l'assujetti ↓	Ordre de faire (1)			Ordre de ne pas faire (2)	
	1er degré	2ème degré	Aucun ordre	2ème degré	1er degré
	Obligation	Recommandé	Permis	Détesté	Interdit
	Devoirs rituels	Actes souhaités	Actes permises	Actes décommandés	Actes prohibés
	الفرائض	السنن المستحبات	المباحات	المكروهات	المحظورات
	Les cinq prières,	Les autres prières	dormir, lire	avarice, divorce,	usure, gharar
Rétribut.	Récompense*	Récompense*	Selon l'intention	Pas punition	Punition°
Sanction	Punition°	Pas punition		Récompense*	Récompense*

*La rétribution est méritée si et seulement si l'ordre est exécuté par la volonté d'obéissance.

°La punition est méritée, au-delà de ce constat personne ne peut savoir si elle aura lieu ou pas.

Il est à noter que ces statuts portent sur les actes des assujettis uniquement à titre individuel. Néanmoins, le statut obligation régule aussi bien leurs actes à titre individuel qu'à titre collectif. L'obligation relative aux actes de personne est définitivement impérative à chaque assujetti en personne (فرض عين). L'obligation relative aux actes collectifs n'est impérative que si elle est délaissée par tous les membres de la collectivité. Si elle est accomplie par quelques-uns, les autres n'en sont pas redevables (فرض كفاية). La prière sur la dépouille mortelle est un exemple des obligations d'ordre collectif ; assister un sinistré en est un autre exemple, les métiers de médecine d'enseignement, des arts agricoles, industriels, militaires, etc. en sont d'autres exemples.

En tout état de cause, les statuts injonctifs permettent au croyant d'accomplir les ordres de la charia de façon à maximiser les gains et minimiser les pertes. Les gains augmentent lorsqu'on a, en permanence, le double scrupule de pratiquer, par obéissance, l'ordre de faire et l'ordre de ne pas faire. Ils diminuent à chaque fois qu'on agit dans le sens inverse des deux ordres. Le mérite de la récompense est par conséquent subordonné à l'obéissance. Le mérite de la punition est constaté sans trancher si elle aura lieu ou pas.

Cependant, les savants font la distinction entre les statuts charia motivés et ceux qui ne le sont pas. Les statuts charia des actions relevant du domaine de la foi / dévotion [croyance + adoration] ne sont pas adossés à une quelconque motivation. Ils requièrent l'adhésion volontaire du musulman. Une fois l'adhésion est acquise, le consentement individuel doit se faire valoir d'office. Il n'y a nul besoin d'expliciter le pourquoi ni de leur existence ni de leur exercice. Donc elles ne sont pas motivées. Le principe qui prévaut alors est la présomption de l'interdiction des actes de faire tant que celles-ci ne soient institutionnalisées par le Coran et/ou la Sunna. La règle qui s'applique alors est :

Tout est interdit exception faite de ce qui est ordonné

Par contre les autres règles, disons les règles régissant les relations de la vie civile (mu'amalat) sont fondées sur des liens de causalité. Derrière chaque statut attribué à un ordre il y a une justification intelligible. Laquelle lui procure la validité dans la durée et dans le contexte et rend son caractère passible de changement en fonction de ces deux déterminants. Le principe qui prévaut alors est la présomption de la liberté d'agir. Laquelle ne peut être remise en cause qu'aux moyens d'une preuve avérée : un texte du coran de la Sunna ou des deux à la fois. La règle qui s'applique alors est :

Tout est permis exception faite de ce qui est interdit.

b. Les statuts juridiques paramétriques [الأحكام الشرعية الوضعية]

Les statuts juridiques paramétriques correspondent à ce que le Législateur a postulé comme paramètres permettant de préciser les circonstances dans lesquelles un statut donné s'applique ou ne s'applique pas à un acte donné. Entrent dans ces paramètres : la condition, la cause, l'empêchement, la validité la nullité, etc.

Illustration :

-la condition instituant l'obligation d'accomplir la prière, pour une personne, est d'atteindre l'âge de puberté,

-la cause de l'accomplir est l'entrée en vigueur du temps de l'une des cinq prières,

-l'empêchement de l'accomplir est la perte la raison,

-la nullité de son accomplissement est de faire la prière sans faire les ablutions,

-la validité de la prière est de l'accomplir comme il se doit.

C - Règles fondamentales linguistiques [القواعد الأصولية اللغوية]

Ce sont des règles qui ont pour domaine d'exploration les sciences de la langue arabe. Le but est d'en extraire les théorèmes de précision de la signification d'un terme, d'une locution liée soit à leur connotation linguistique soit à leur définition, soit au contexte de leur emploi, etc.

Illustration :

-connotation linguistique : Tout verbe conjugué à l'impératif signifie l'ordre de faire comme accomplissez la prière, acquittez la zakat..., ou l'ordre de ne pas faire comme n'approchez pas les turpitudes..., écartez-vous du vin et du maysir, etc.,

-définition : Le terme prier désigne, en langue arabe, invoquer Dieu [الدعاء]. Prier dans le Coran, la Sunna et l'ijmaâ, s'entend au sens de l'exécution de la prière qui est le nom du deuxième pilier de l'Islam de la façon avec laquelle elle a été faite par le Prophète(s),

-contexte : Le texte (al-an'am : 145) stipule que la consommation du sang écoulé (أو دما مسفوحا) est illicite, le contexte permet de comprendre que la consommation du sang non écoulé est licite. La règle d'illicéité ici est subordonnée à la condition d'écoulement. Puisque cette condition est absente la prohibition ne s'applique pas.

D - Règles fondamentales législatives [القواعد الأصولية الشرعية]

Les règles fondamentales législatives comptent parmi les outils d'l'ijthad par excellence en ce sens qu'elles se résolvent en normes à observer lors de la construction des statuts juridiques. Parmi ces règles, il y a :

a. Les finalités de la charia

Les finalités de la charia [مقاصد الشريعة] consistent en la protection des intérêts des serviteurs. Ces intérêts se décomposent de cinq totaux à savoir : la religion, l'âme, la raison, la progéniture et la richesse. Les mettre sur pied et les préserver, voilà le but ultime des statuts juridiques emmenant des législations célestes, le but que les injonctions de la charia visent à pérenniser à l'échèle des individus comme à l'échèle de la société.

L'ordre de priorité à respecter dans cette protection est établi en trois niveaux :

-Le niveau primaire [الضروريات], c'est-à-dire la sauvegarde à accorder à chaque finalité doit être d'un minimum en deçà duquel, le serviteur se trouve priver des facteurs de réussite ici-bas comme dans l'au-delà.

-Le niveau secondaire [الحاجيات], c'est-à-dire le niveau de sauvegarde à accorder à chaque finalité devient d'un niveau à peine supérieur au niveau primaire ; L'inexistence de ce niveau n'expose pas le serviteur au double échec cité précédemment.

-Le niveau tertiaire [التحسينيات], c'est-à-dire le niveau de sauvegarde à accorder à la finalité est porté à un stade ouvertement supérieur et permet au serviteur de s'accommoder avec les bonnes meurs. C'est-à-dire que ce stade trois de cette échelle n'est ouvert à l'infini. Au contraire la solution médiane est requise en toute chose. Le serviteur ne doit pas dépasser les limites de la modestie (risque de tomber dans l'orgueil, la vanité...) ni d'outrepasser la juste mesure (risque de tomber dans la prodigalité, l'excès...)

b. Le droit de Dieu et le droit de l'assujetti

Le droit de Dieu et le droit de l'assujetti [حق الله وحق المكلف] : Ici les règles précisent, à propos d'un statut donné, s'il concerne le droit de Dieu uniquement (droits d'obéissance cultuelle comme accomplir les cinq prières), le droit de l'assujetti uniquement (droits de gérer ses biens comme renoncer à sa créance) ou les deux droits conjointement (droits de gérer sa vie sans outrepasser le droit de Dieu comme pratiquer le crédit).

c. Le domaine de l'ijtihad

Le domaine de l'ijtihad [ما يسوغ فيه الاجتهاد] : Ici les règles fixent les compétences, les qualités requises et le degré d'effort à déployer pour qu'une personne soit apte à faire de l'ijtihad; l'absence de telles conditions entraine la nullité de l'ijtihad. Comme elles tracent la frontière limite de l'ijtihad. L'jtihad est irrecevable lorsqu'il s'agit des :

-cas statués par un texte à transmission sûr et à sens unique (نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة), ex. : ﴿Dieu a redu la vente licite et le riba illicite﴾ (Abaqara : 275) ;

-cas faisant parties de la religion par nécessité (ما هو معلوم من الدين بالضرورة), ex. : ﴿Accomplissez la prière et acquittez la zakat et obéissez au Messager…) (An-nour : 56) ;

-cas ayant fait l'objet de l'ijmaâ (ما اتفق على حكمه), c'est-à-dire ceux à propos desquels se produit le consensus des jurisconsultes d'une époque donnée, ex. : Consensus des compagnons sur la question de combattre les tribus qui ont refusé d'acquitter la zakat.

d. L'abrogation du statut juridique

L'abrogation du statut juridique [نسخ الحكم] : Ce titre, nous met sur la voie d'apprendre dans les sources révélées les statuts juridiques ayant fait l'objet d'abrogation par ces mêmes sources. En cas de pluralité de statuts concernant un cas d'espèce dans la même

source, le dernier statut en date abroge les statuts des dates antérieurs (exemple : le statut du vin et du maysir dans [al-baqara : 219] est abrogé par le statut établi dans [al-ma'ida : 90]). Il s'en déduit que le Coran abroge le Coran, la Sunna abroge la Sunna, le Coran abroge la Sunna et qu'il n'y a pas d'abrogation après la cessation de la révélation.

f. Désaccords et pondération

Désaccords et pondération [التعارض والترجيح] : Lorsque les avis exprimés à propos d'une même question sont divergents, usul al-fiqh dote le faqih des techniques qui lui permettent de mettre en balance les arguments avancés par chacun des auteurs et se prononce en faveur de l'avis basé sur l'argumentation la plus solide.

Si usûl al fiqh s'occupe des questions d'ordre global, des questions de méthodes appliquée aux sources de la charia pour en déduire les instruments de déduction, sa vocation est de construire les statuts charia des actes individualisés de l'assujetti sur des arguments solides autant que possible. Avec le temps ces statuts ont pris le chemin de l'autonomie et se trouve répertorié dans le fiqh. Cette séparation n'a jamais été du goût des fondateurs qui accordaient le mérite du titre de faqih à celui qui est apte à faire de l'ijtihad et le titre de porteur du fiqh à celui dont l'aptitude ne dépasse pas la connaissance des statuts des actes individualisés.

Annexe-3 : Le credo usurpateur des puissances coloniales

Credo : « principes sur lesquels on fonde sa conduite, ses opinions »[369] ; usurpateur : « Personne qui, par ruse ou par violence, s'empare d'un bien, d'un pouvoir, d'une dignité, d'un titre ne lui appartenant pas ou auquel il ne peut prétendre, usurpateur d'une fonction, d'une identité »[370] ; puissances coloniales : « les grandes puissances coloniales comme la France, l'Angleterre, la Belgique, l'Espagne, le Portugal ont longtemps considéré qu'il était de leur devoir, en tant que pays civilisés de race blanche, d'aller "apporter la civilisation à des races inférieures".

Depuis la Seconde Guerre Mondiale, le colonialisme est perçu négativement car il s'oppose au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. »[371] Un des principaux objectifs de cette entreprise était de mettre main basse sur les territoires où régnait plus ou moins le crédo charia.

Le credo charia avait été le seul cadre normatif pour la vie aussi bien privée que publique du musulman du VIIème au XIXème siècle. À partir du XIXème siècle à nos jours, le credo usurpateur des puissances coloniales a envahi son territoire et a imposé, par la force à ses adeptes, ses normes dans tous les domaines y compris les normes de la finance usuraire. L'offense que pèse cette finance sur la croyance des musulmans les a poussés dans un premier temps à se replier sur eux même en se contentant de boycotter ce système et dans un deuxième temps à créer une finance conforme à leur propre credo.

Le credo usurpateur des puissances coloniales peut s'analyser donc comme une arme redoutable d'acculturation sur le chemin d'aliénation des droits des peuples en matière de choix de leur mode d'existence. Il s'arroge par conséquent la prétention de se déclarer comme le seul modèle valable pour toute l'espèce humaine. Et pour faire valoir sa prétention d'uniformisation, il s'arroge le droit d'affirmer et le droit d'empêcher : le droit d'affirmer sa supériorité de race dite civilisée (A), et le droit d'empêcher les races dites non civilisées de préserver leur autonomie (B), leur identité (C) et leur droit à l'autodétermination (D).

A – La phase d'usurpation de la supériorité

La phase d'usurpation de la supériorité est la phase du colonialisme qui peut être défini comme une « doctrine d'occupation et de domination de territoires étrangers »[372] ou

[369] - http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/credo/20320
[370] - http://www.cnrtl.fr/lexicographie/usurpateur
[371] - http://www.toupie.org/Dictionnaire/Colonialisme.htm
[372] - http://www.universalis.fr/dictionnaire/colonialisme/

comme «une doctrine ou une idéologie justifiant la colonisation entendue comme l'extension de la souveraineté d'un État étranger sur des territoires situés en dehors de ses frontières nationales.»[373] La doctrine ou l'idéologie coloniale est dite d'usurpation de la supériorité, car indépendamment des arguments dont elle se sert pour prouver le « bienfondé » de la colonisation, le postulat fondamental sur lequel elle appuie ses raisonnements reste toujours le même à savoir : la race blanche est supérieure parce qu'elle est civilisée. Les autres races sont inférieures parce qu'elles ne sont pas civilisées. Dès lors, les discours élogieux des entreprises coloniales en phase de préparation ne cessent de marteler dans les esprits des bribes d'un imaginaire qui leur sont inconditionnellement favorables. Quoi de plus normale que d'attribuer à la race blanche des rôles qui ne peuvent être que hautement bénéfiques aux peuples de races inférieures dépourvus de tout. La générosité et la noblesse, prétendument affichées, de la race blanche ne fait que se confirmer à travers ses apports :

- aux barbares en matière d'apprentissage de la civilisation,
- aux noirs en matière de leur libération du joug de l'esclavage,
- aux peuplades en matière de leur affranchissement de la tyrannie de leurs despotes,
- aux païens en matière de leur christianisation,
- aux ignorants en matière des prestigieux apports des siècles des lumières : sciences, techniques, art, littérature, culture…

Par-dessus tout, si la race supérieure colonise les autres races, c'est qu'elle ne fait qu'exécuter les ordres de la providence ; « Dieu a donné l'Afrique à l'Europe » s'écrie un Victor Hugo dans sa plaidoirie d'incitation à la colonisation. Si sur son passage, la race blanche écrase certains noirs pour préserver la vie des citoyens, il n'y a pas de souci à se faire, puisque de toutes les façons la race des noirs est condamnée à la disparition. Si la race blanche déclare la guerre aux arabes pour occuper leur territoire, c'est pour les empêcher de faire de la méditerranée un bassin de piraterie.

Sur le plan des idées, les races inférieures, y compris celles de confession musulmane, sont perçues par la race autoproclamée supérieure[374], à travers ce cliché de ne leur reconnaitre aucune civilisation, aucune vraie religion, aucun système de valeurs respectables. Du coup, la supériorité demeure son apanage le plus exclusif.

[373] - http://fr.wikipedia.org/wiki/Colonialisme

[374] - « Le 8 Janvier 1454 le pape autorise le génocide des noirs, des musulmans et des non-chrétiens ! Et leur mise en esclavage perpétuelle ! », Mustapha, «Maîtres chrétiens esclaves musulmans ! », L'info alternative, URL : https://www.alterinfo.net/Maitres-chretiens-esclaves-musulmans- a139407.html

B – La phase d'usurpation de l'autonomie

La phase d'usurpation de l'autonomie est la phase dite précoloniale entendu au sens « antérieur à la période coloniale. »[375] Période au cours de laquelle, l'autorité dans les pays dits d'outre-mer appartenait toujours en entier à des pouvoirs traditionnels locaux. La précarité des structures socio-culturelles qu'elle entretenait, présentait, à bien des égards, des signes d'infériorité comparativement aux sociétés européennes ayant déjà bénéficié de deux révolutions : révolution culturelle (fin du féodalisme) et révolution industrielle (montée du capitalisme).

Ce clivage conjugué aux velléités impérialistes des États européens va hâter leur immixtion dans les affaires de leurs homologues d'outre-mer. S'ouvre alors une période de signature des traités entre les deux parties. Chaque traité est, pour la partie forte, une occasion de soumettre la partie faible à faire des concessions sous la forme de privilèges capitulaires.

Par exemple, de pareilles tractations avec le Maroc ont miné petit à petit l'autonomie de décision de ses autorités gouvernementales : la politique de la porte ouverte et le jeu de la fameuse clause de nation la plus favorisée ont fait grossir les diasporas étrangères et l'effectif de marocains qui se font leurs protégés. Les uns et les autres échappent au droit civil et au droit fiscal du pays puisqu'ils ne sont soumis qu'au seul droit consulaire.

L'amputation de cette autonomie se déclare aussi via trois autres biais : la limitation des droits de douane à l'importation à un taux de 10 % ad valorem au plus, la ponction de 10% des recettes douanières par des agents étrangers présents dans les ports marocains pour rembourser les créances dues sur le trésor public et le Véto contre toute réforme fiscale susceptible de remettre en cause les droits consulaires en cours.

L'asphyxie fiscale découlant de ces mesures ajoutées aux besoins de financement qui se font de plus en plus pressant conduisit inéluctablement l'autorité chérifienne à recourir à la solution d'emprunter auprès de la France. Cette option se présente comme une accélération de la marche vers une plus grande perte de son autonomie de décision au profit des créanciers.

En effet, un prêt contracté en 1904 a été qualifié de fatal (voir : document ci-après) pour la souveraineté marocaine puisque des 62.5 millions de francs comme montant initial, le trésor public n'a eu droit qu'à 10 millions, les 52.5 restant ont été affectés au

[375] - http://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/pr%C3%A9-colonial

remboursement des créances anciennes et aux frais de l'emprunt. Un autre prêt est contracté et gagé sur des terres de Tanger et de Meknès. Un troisième prêt dit de consolidation a été obtenu en contrepartie de l'engagement des autorités marocaines à concéder aux créanciers le privilège de patronner un large programme de réforme. Soit une concession qui aliène sérieusement l'autonomie de décision du sultan. Celle-ci étant quai-totalement usurpée par le principal futur colonisateur. Les phases dramatiques de cette escroquerie sont détaillées dans le document suivant :

C – La phase d'usurpation de l'identité

La phase d'usurpation de l'identité est la phase dite de colonisation entendue au sens d'«un processus d'expansion territoriale et/ou démographique qui se caractérise par des flux migratoires, l'invasion, l'occupation et l'exploitation d'un espace géographique, la mise sous tutelle et la domination politique, culturelle, religieuse et économique, voire le génocide des populations autochtones. »[376] C'est la phase au cours de laquelle, les nationaux sont destitués de leur pouvoir et les étrangers prennent en main les destinées du pays en question. Les nouveaux maitres gouvernent soit en solitaires (colonisation) ou assistés par un pouvoir de façade dit gardien de la tradition (protectorat). Qu'il s'agit de l'un ou de l'autre, les politiques mises en place s'inscrivent dans le même sens : celui d'inféoder la colonie à la mère patrie, la métropole. Chose qui ne peut se produire sans l'usurpation de l'identité des autochtones en même temps que l'usurpation des richesses de leur pays. Les mesures par lesquelles se réalisent un tel but divergent d'un contexte à l'autre. Prenons pour illustration les cas de la colonisation du peuplement (exemple de l'Algérie) et du protectorat (exemple du Maroc).

Les populations des colonies de peuplement ont été exposée à une usurpation identitaire violente. Dans le cas algérien cela s'était traduit par :
-la spoliation de plus de deux millions d'hectares des terres Habous,
-la destruction des mosquées et la transformation d'autres mosquées en cathédrales, en boutiques, et même en écuries pour y atteler des chevaux,
-des cimetières labourés, des zawiyas détruites, des calligraphies et ornement culturels des mausolées dénaturés,
-la mise sous surveillance des activités cultuelles et la mise sous contrôle des muftis et faqihs devenus salariés,

[376] - https://fr.wikipedia.org/wiki/Colonisation

-l'embarquement des communautés d'indigènes (adultes et enfants) dans des cycles d'endoctrinement et d'évangélisation.

C'est bien que l'usurpation de l'identité nationale des indigènes se fait en partie par «désislamisation»

Par ailleurs, le système éducatif destiné en premier lieu aux enfants des colons inculque aux petits algériens qui y accèdent des leçons sur leurs ancêtres gaulois. Ce système leur est présenté en modèle supérieur et à ce titre, il mérite dotations et moyens dont il est bénéficiaire. A l'opposé, les kutabs et médersas du système éducatif ancestral, s'ils échappent à la destruction matérielle tout court, ils sont livrés à eux même après les avoir dépouillés de leur source de financement : les habous. Ce, à quoi s'ajoute la place hégémonique du français en tout lieu et espace au détriment de la langue arabe. L'acculturation semble bien constituer un autre moyen d'usurpation identitaire imposé comme lot quotidien des autochtones, victimes des politiques commanditées par les stratèges de la métropole.

Les responsables de terrain veulent obtenir par ces moyens une Algérie française sans les indigènes de croyance musulmane. Ils disent en substance : «les arabes ne seront à la France que s'ils seront français, et ils ne seront français que s'ils seront chrétiens.» La politique d'assimilation des indigènes devient alors le pari qu'il faut gagner à tout prix pour pouvoir sécuriser définitivement la colonie. Autrement dit, pour éviter la naissance potentielle de rebellions ou de poches de résistance, il faut dépersonnaliser l'algérien préventivement.

Les populations soumises au régime du protectorat, comme c'est le cas au Maroc, n'ont pas subi les mêmes procédés d'usurpation identitaire que ceux appliqués aux algériens. Mais si les procédés changent, le résultat demeure le même. Les moyens mis à l'œuvre pour y parvenir empruntent d'autres voies dont les trois suivantes : la voie législative, la voie éducative et la voie des alliances.

Sur la voie juridique Pascal BURESI souligne que « pendant la période coloniale deux systèmes juridiques coexistent sur les terres musulmanes. Le droit du colonisateur s'applique aux colons et à ceux qui sont en contact avec eux, alors que les cadres juridiques traditionnels sont réservés aux indigènes. Cet état de fait rend caduque une partie importante du droit musulman, en particulier tout ce qui concerne les échanges commerciaux, le droit international, la fiscalité et les relations avec les non-

musulmans. »[377] Aussi peut-on relever le sort réservé aux différents compartiments de la charia :

1- La colonisation a pu réduire l'étendue du droit musulman principalement au statut personnel (droit de mariage, etc.)

2- Des efforts de modernisation, au XXème siècle, ont été faits, dans certains pays (Turquie, Egypte, Tunisie, Maroc, etc.)

3- Le droit pénal musulman a été délaissé par les juridictions d'États de tradition musulmane, bien que certains États aient pris l'initiative de le réhabiliter partiellement.[378]

4- Dans les autres domaines juridiques (droit constitutionnel, droit public, etc.), les réformes au XIXème siècle et au XXème siècle ont conduit à une occidentalisation croissante du droit. Celle-ci n'empêche pas un certain nombre de systèmes juridiques nationaux de faire allusion aux principes du droit musulman dans leurs Constitutions (Maroc, Tunisie, Algérie, Mauritanie, Yémen, Pakistan, Soudan et Egypte).

Sur la voie de l'éducation, « les colonisateurs mettent en place un réseau scolaire qui concurrence l'enseignement traditionnel et diffusent, non sans résistance, de nouvelles idées et de nouveaux idéaux. » En Afrique, Par exemple, « la politique soutenue était celle de l'assimilation. Les colonisés africains devraient devenir des citoyens français. L'école inculque les valeurs françaises sous le contrôle de l'État. Les écoles missionnaires, sans le soutien de l'État français, disparaissent en grand nombre. Contrairement à la politique anglaise, les chefs locaux sont désinvestis de leurs fonctions, pour être remplacés par une nouvelle élite formée sur les bancs de l'école française. Un système très élitiste et sélectif est mis en place où la récompense de l'éducation est l'accès à des postes dans l'administration. Les cours sont dispensés intégralement en français et suivent un curriculum imposé par l'État. C'est un système éducatif, peu accessible aux masses, qui se développe. »[379]

Sur la voie des alliances, « les colonisateurs s'appuient sur certains groupes – sur les confréries soufies (important courant mystique) par exemple –, qui sont considérées comme représentatives des traditions locales du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, et

[377] - Pascal BURESI, « **MUSULMAN** DROIT », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 7 novembre 2015. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/droit-musulman/

[378] - (Libye en 1972-1974, Pakistan en avril 1979, Iran en 1979, Soudan au début des années 1980, Koweït dans les années 1980, et Égypte après le référendum de mai 1985). https://fr.wikipedia.org/wiki/Droit_musulman

[379] - http://terangaweb.com/systeme-educatif-africain-heritage-colonial/

comme plus tolérante que d'autres courants, d'origine moyen-orientale, austères, rigoristes, et réputés moins favorables à la colonisation. »

Les alliances prennent d'autres formes. Les maitres du pouvoir sont des fonctionnaires civils et militaires européens. Mais ils « s'appuient parfois sur les autorités traditionnelles indigènes, comme les chefs des tribus, les caïds, les mandarins. Ainsi, les Français ont tendance à administrer leurs protectorats (Tunisie, Maroc, Indochine) comme de simples colonies. A l'inverse, les belges, les allemands, les néerlandais et surtout les britanniques privilégient une administration fondée sur « l'association ». Les métropoles font largement appel aux élites locales, souvent formées dans leurs universités. Ces dernières sont placées sous l'autorité d'un gouverneur, mais possèdent un réel pouvoir de décision. »[380]

Conclusion : désislamisation + acculturation + dépersonnalisation = usurpation de l'identité.

D – La phase d'usurpation de l'autodétermination

La phase d'usurpation de l'autodétermination correspond à la phase des relations bilatérales entre ex-métropoles et ex-colonies. Phase où les relations dominants-dominés devrait se défaire au profit des relations plus équilibrées, plus équitables allant dans le sens de permettre aux jeunes États de se réhabiliter en nation digne de ce nom : autonomie de décision retrouvée, identité affirmée, langue nationale intronisée, système juridique renoué avec ses sources d'origine, système éducatif réorienté vers les idéaux de la nation…

Comme rien de cela ne s'est produit ni au lendemain des « indépendances » politiques ni après, il est des auteurs qui décrivent cette nouvelle situation par le concept de néocolonialisme[381]. La thèse qu'ils défendent est que les relations de domination qui prévalaient au moment de la colonisation n'ont rien perdu de leur acuité par la décolonisation. En dépit des aspirations que portait ce noble slogan, l'aliénation directe des souverainetés va perdurer sous d'autres formes. Les territoires souverains, pour lesquels les mouvements de libération nationale ont fait couler tant de sang, se transforment en chasses gardées d'anciens colonisateurs. Les traités de décolonisation et ceux conclus entre les nouveaux dirigeants et les anciens maîtres versent en fait dans la légalisation d'anciens privilèges que s'arrogeaient les métropoles : C'est bien du

[380] - www.lyceedadultes.fr/.../11_TS_**Colonisation**_et_independances_La_**col**...
[381] - http://www.toupie.org/Dictionnaire/Neocolonialisme.htm

néocolonialisme qui couve une domination plus efficace et moins coûteuse que celle d'avant.

La domination néocoloniale est plus efficace parce qu'elle ne procède pas d'un dictat venu d'en haut et imposé par la force (instruments d'occupation) ; mais au contraire, elle bénéficie de l'aval des dirigeants des jeunes Etat pseudo-souverains. Par conséquent il n'y a pas de raisons pour que ses rouages souffrent des attaques d'antan (instruments de résistance).

La domination néocoloniale est moins coûteuses parce que d'un côté, elle n'occasionne pour le néo-dominant aucun frais de gestion (coûts d'administration directe) et de l'autre côté, elle emprunte des chemins détournés ou cachés (assistance, coopération, aide, conseil, crédit, investissement, etc.) et le libère d'une double immoralité : l'immoralité de l'occupation (irrespect des droits de l'homme) et son corollaire l'immoralité de mater les mouvements revendicatifs de l'indépendance (pacification des luttes violentes légales).

Les élites néo-dominés parce qu'inféodées aux ex-métropoles ne font que reproduire des politiques commerciales, économiques, financières et au-delà éducatifs, culturelles et sociales selon des moules de pérennisation de la même domination héritée de l'époque précédente. Les promus au pouvoir voient leurs avantages personnels se gonfler à mesure que leur allégeance aux maitres se montre au bout fixe. Les renversements commandités des équipes dirigeantes, par ci par là, les installent définitivement dans la conviction que s'ils veulent demeurer aux commandes de leur pays, ils n'ont qu'à veiller sur la protection des privilèges historiquement acquis de part (les leurs) et d'autre (ceux des maitres) et surtout avoir suffisamment de vigilance pour l'application, à la lettre, des accords dits de libération.

Le néocolonianisme possède aussi une tournure multilatérale. Il va s'offrir des supports de légitimité insoupçonnée d'ordre international. Il s'agit de mécanismes qui opèrent via les politiques d'institutions internationales comme l'assemblée générale des Nations Unis, le Conseil de sécurité, la Banque mondiale, le Fonds Monétaire International… Cette démocratie triomphante des nations est bien plus apparente que réelle à bien des égards. En effet, sous le temple de la légalité internationale, les responsabilités sont désormais partagées mais pas les fruits. Derrière les beaux rêves du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, de l'assistance technique, d'aide au développement... se dessinent de véritables politiques de maintien voire d'amplification du gap séparant

anciennes et jeunes nations. Il n'y a qu'à voir comment ces beaux rêves sont assortis de mesures structurelles qui ne font qu'accroitre la pauvreté des destinataires et favoriser les intérêts des pourvoyeurs et derrière eux, les intérêts des multinationales. Aussi, la batterie des valeurs universelles (légalité internationale, intégrité territorial, droits de lutte contre l'occupation…) n'a d'effets que lorsqu'elle est sollicitée par les grandes nations. En revanche, lorsqu'elle est sollicitée par les petites, soit ses effets se font rares, soit les institutions de tutelle, qui osent les activer dans ce sens, s'exposent au tarissement de leurs ressources financières ou se voient, tout simplement, condamnées à être marginalisées.

L'exemple frappant est le droit des peuples à l'autodétermination qui figure parmi les principes fondamentaux de la légalité internationale. Il est complètement bafoué à chaque fois que sa revendication ne plaise pas aux grands. De quelle légalité parle-t-on lorsqu'en face du droit à l'autodétermination se dresse le droit de Véto en véritable arme d'injustice aux mains des privilégiés des Nations Unis. De quelle justice parle-t-on lorsqu'une seule voix des cinq membres permanents du conseil de sécurité annule les voix réunies de toutes les autres nations de la planète. Le droit de véto s'analyse alors comme une opposition légale à une des bases élémentaires des règles de droit : l'égalité devant la justice. De facto, il devient un instrument politique dont l'usage ne dépond que du pouvoir discrétionnaire de celui qui le possède. L'existence de ce dictat dans le droit international implique le traitement injuste de tout conflit parrainé par un de ces cinq membres du conseil de sécurité. L'exemple s'illustre par l'opposition systématique des USA à toute résolution remettant en cause la politique d'apartheid qu'exerce l'Etat sioniste contre le peuple palestinien. « Depuis 1972, pas moins de la moitié des veto américains à l'ONU (un tiers du total des dépôts) concerne des projets de résolutions incluant les opérations militaires israéliennes ou la colonisation des territoires palestiniens par l'Etat juif. »[382] A chaque veto, l'agresseur voit ses crimes épongés par son protecteur et l'impunité l'encourage ainsi à commettre d'avantage de crimes. Et l'agressé voit ses droits légitimes s'effriter en miettes au nom de la justice internationale injuste.

Un autre véto vient de naitre contre la démocratie qui ne sert pas les intérêts de grands. Tous les référendums réputés les plus corrects qui donnent victoire aux formations

[382] - Rodolphe Baron, « Au Conseil de sécurité de l'ONU, une longue histoire de blocages", Le Monde, URL: https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2013/09/09/au-conseil-de-securite-de-l-onu-une-longue-histoire-de-blocages_3473497_3222.html

politiques porteuses d'idées hostiles au statu quo néocolonial sont avortés. Les peuples désireux de se réapproprier leur destinés, par voie électorale, se voit jugés non mures pour la démocratie et, par conséquent, condamnés à subir la violence de l'armée (Chili 1973) (Algérie 1992), (Égypte 2013), le blocus (la Palestine 2006), les coalitions de déstabilisation (Tunisie). Les peuples qui se décident de se débarrasser de leur dictateur se voient livrés à la guerre civile (Syrie, Yémen, Libye).

L'instrumentalisation des droits des minorités, des droits de l'homme, des droits de la femme… par les grands parrains de l'ONU est monnaie courante : Si leur respect n'est pas observé par certains régimes dont la docilité est jugé non suffisante, les sanctions à leur encontre sont facilement et rapidement décrétées et aussitôt mises en application. Si ce non-respect est commis par d'autres régimes jugés suffisamment collaborateurs, au mieux, on fait comme si rien n'était, au pire on leur souffle à l'oreille Faites le ménage, pour le reste nous nous en chargeons…

Enfin, dénonçons, avec le chanteur ivoirien Tiken Gah Fakory, la succession des processus générateurs de la dépendance non-stop des pays africains par rapport aux pays occidentaux dans son langage de poète[383] :

« Après l'abolition de l'esclavage
Ils ont créé la colonisation
Lorsqu'on a trouvé la solution
Ils ont créé la coopération
Comme on dénonce cette situation
Ils ont créé la mondialisation
C'est toujours Babylone* qui nous exploite »

Le mot de la synthèse serait, selon Malek Bennabi, l'espace où se déroule la permanente confrontation entre l'état d'esprit du « colonisable » et l'état d'esprit du colonisateur. Le premier incarne les faiblesses du gibier facile, le second accumule les forces du prédateur affamé. C'est pourquoi, convie-il ses coreligionnaires à se mettre en face de cette vérité qu'« il n'y a pas de colonisation sans colonisabilité », que « avant de maudire la colonisation, il faut maudire la colonisabilité » et que enfin, «tant qu'un peuple n'aura point modifié ses valeurs, Dieu ne changera en rien sa condition. »

[383] - Tiken Jah Fakory, Y'en a marre » Françafrique, Universal Music, 2002, cité par Jean François Bayad et Romain Bertrand, « De quel legs colonial » parle-ton ? article en ligne, URL : www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0901_Bayart-Bertrand-fr.rtf.pdf
* Le thème de Babylone, dans la culture reggae et rastafari, désigne l'occident matérialiste. Ibid.

Dans son article sur le concept de colonisabilité, N E Khendoudi[384] aboutit à ces deux conclusions :

1- « Dans tout ordre social […], il n'y a ni fatalité injuste, ni destin fortuit ni encore moins de miracle gratuit, mais une prise en charge de l'homme et des changements à la mesure des défis. »

2- « Tant de duperies et de manipulations, fruits de cette relation viciée et ces rapports adultérins entre la colonisation et la colonisabilité, selon l'expression exaspérée de Bennabi, continuent de marquer l'évolution sociale dans de nombreux pays durant la période post-colonialisme. L'histoire de la colonisabilité et de la colonisation, épousant l'air des temps, ne cesse de changer d'allure, de forme et de toilette, pour se manifester sous des formes, parfois, insoupçonnables. »

Et c'est dans cet air des temps que la finance islamique tente aujourd'hui de s'arracher une portée pratique au point de rencontre entre le credo charia qui est son propre cadre de référence et le crédo usurpateur des puissances coloniales qui règne en maitre sur les commandes juridiques et pratique de tous les territoires financiers que ce soient nationaux ou internationaux. Quel défi ?!

384 - LA COLONISABILITE : FAUSSES EQUIVOQUES AUTOUR D'UN CONCEPT/N E Khendoudi http://www.lejeunemusulman.net/?p=210

Table des matières

Sommaire 2
Introduction 12
1- Optique didactique 12
2- Optique finance non usuraire 13
3- Optique finance participative 13
4- Optique finance éthique 14
5- Optique finance islamique 15
Chap. I – Fondements de la charia 17
Sect. I – Les sources de la charia 17
§ 1. Les sources révélées 17
A- Le Coran 17
a. Définition 17
b. Noms du Coran 21
c. Caractéristiques du Coran 21
b. Hadith qudsi et hadiths nabaw 25
c. Parties d'un hadith 26
d. Caractère sacré de la Sunna 26
§ 2. Les sources adossées 27
A - L'Ijmaâ 28
B - L'Ijtihad 29
§ 3. Les sources déduites 30
A- Le qiyas 31
B – Al-Istihsan 32
C – Al-Maslaha al-morsala 33
D - Al Ôrf 33
E – Al-Istishab 34
F - Sharôo man qablana 35
G - Madhhabo as-Sahabi 36
Sect. II – Les sciences de la charia 37
§ 1. Contexte historique 38
A- La période de la cohésion 38
B – La période des dissensions 40

§2. Foisonnement des doctrines....40
A. Le chiisme....41
B. Le kharijisme....42
C. Le mutazilisme....43
D. Le sunnisme....45
§ 3. Production des sciences de la charia....47
A - Sciences du Coran....47
B - Sciences du hadith....49
a. Définition....49
b. Typologie....50
C – Sciences d'Usul al-Fiqh....51
a. Définition....52
b. Fonction d'usûl al-fiqh....52
c. Instruments d'Usûl al-fiqh....54
D – Le Fiqh....55
A. Définition....55
b. Approches....56
c. Fiqh al-amwal....57
Sect. III –Thématiques de la charia....58
§ 1. La thématique foi....58
§ 2. La thématique dévotion....59
§ 3. La thématique des actes de la vie civile....60
Conclusion :....60
Chap. II - Fondamentaux de la finance islamique....62
Sect. I – Interdiction du riba....62
§. 1 - Concept riba dans les sources de la charia....62
A – Définition....62
a. Riba au sens littéral....62
b. Riba en tant que concept....63
B – Ar-riba dans le Coran....63
C- Les version du riba al-jahiliya....65
a. La version d'At-Tabari....65
b. La version d'Abu Bar Al-Jassas....66

c. La version d'Al-Fakhr Ar-Razi 66
D- Ar-riba dans la Sunna 66
a. Les hadiths 66
b. Le statut 68
c. Les catégories de vente 69
d. L'étendue de l'interdiction 70
e. Riba dans le hadith et riba du hadith 70
Conclusion 71
§.2 - Rapprochement pratique entre riba et intérêt 71
A - Tendance pro-statu quo 72
B - Tendance anti-statu quo 72
C –Tendance intermédiaire 73
§.3 - Rapprochement juridique entre riba et intérêt 74
A- Rapprochement nul 74
a. Arguments 74
b. Discussion des arguments 75
B - Rapprochement intermédiaire 75
a. Théorie de la prohibition 75
b. Application 76
c. Intérêt bancaire licite 77
C - Rapprochement parfait 79
a. Antithèse du rapprochement intermédiaire 79
b. Anti-argumentation du rapprochement intermédiaire 79
D- Avis des académies du fiqh islamique 83
a. L'académie des recherches islamiques 83
b. L'académie internationale du Fiqh islamique 84
c. L'académie saoudienne du Fiqh islamique 85
Conclusion de la section : 86
Sect. II – Autres interdictions 86
§.1 – Gharar ou vente aléatoire 87
A – Définition 87
B – Statut du gharar dans les sources 87

C - Effet prohibitif du gharar 88
D - Gharar des activités modernes 89
§.2- Le maysir 89
A – définition 90
B – Statut du maysir dans les sources....90
C - Interprétation 91
D – Maysir en versions modernes 92
§.3 – Al-haram....92
A - Définition....93
B- Al-haram dans les textes 94
a. Dans le Coran 94
C - Impact du haram sur l'activité économique....96
D – Filières économiques modernes illicites 97
§.4 – Autres prohibitions 97
A - Vente de ce qu'on n'a pas....97
B – Autres pratiques proscrites....99
a. Fourberie et mensonge (المكر والكذب) 99
b. Tromperie (الخداع)....99
c. Atermoiement du débiteur solvable (مطل الغني)....100
Sect. III – Obligations 100
§.1 - Egalité devant le risque....100
A- Les limites des trois P 100
B- Pertinence de l'égalité devant le risque 101
§.2 - Principe de richesse réelle 102
A – Limites du principe d'adossement à un actif tangible....102
B – Pertinence du principe de richesse réelle 104
§.3 - Le principe d'équité 105
A- Notion d'équité en générale....105
B- Notion d'équité au sens de la charia 106
C – Substrats éthiques de la finance islamique 109
Chap. III – Produits financiers 112
Sect. I –Mode des produits d'endettement....112
§.1 – Murabaha....112

A- Définition 112
B- Adaptation technique 113
C- Adaptation juridique 116
§.2 – Ijara 118
A- Définition 118
B- Adaptation technique 119
C- Adaptation juridique 121
a. L'avis de l'Académie Internationale du Fiqh Islamique AIFI 121
b. L'avis de l'organisme des grands ulémas 122
c. L'avis de l'AAOIFI 123
§.3 – Salam 124
A-Définition 124
B-Adaptation technique 125
C-Adaptation juridique 127
§.4 - Istisna' 129
A-Définition 129
B- Adaptation technique 129
C- Adaptation juridique 132
§.5 – Tawaruq 133
A- Définition 133
B- Adaptation technique 135
C- Adaptation juridique 137
Sect. II – Le mode d'investissement 139
§.1 – Mudharaba 139
A- Concept al-mudharaba 139
a. Définition 139
b. Mudharaba absolue 140
c. Mudharaba restreinte 141
B- Adaptation technique 141
C- Adaptation juridique 143
§.2 – Musharaka 144
A- Définition 144

B- Adaptation technique 144
C- Adaptation juridique 145
§.3 – Muzara'a 146
A- Définition 146
B- Adaptation technique 147
a. La petite muzara'a 147
b. La grande muzara'a 149
C- Adaptation juridique 153
§.4- Musaqat 154
A- Définition 154
B- Adaptation technique 155
C- Adaptation juridique 157
§.5 – Mugharasa 159
A- Définition 159
B- Adaptation technique 160
a. Modèle mugharasa 1 161
b. Modèle mugharasa 2 162
C- Adaptation juridique 164
§.6 – Focus sur l'actualité du financement islamique des métiers agricoles 165
Sect. III - Autres produits 166
§.1- Produits de commission 166
A- La wakala 167
a. La wakala en générale 167
b. La wakala d'investissement 167
a. La jou'ala simple 168
b. La jou'ala parallèle 168
§.2- Modes de financement sans revenu 168
A- La kafala 169
a. Définition 169
b. La kafala dans les IFI 169
B- La hawala 170
a. Définition 170

b. La hawala dans les IFI 170
C- La zakat 171
a. Définition 171
b. Collecte 172
c. Affectation 172
D- Al qardh 172
a. Définition 173
b. Collecte 173
c. Distribution 173
E- Le don 174
Chap. IV – Préludes de la finance sans intérêt 178
Sect. I – Vers un nouveau paradigme 178
§.1 – Ecrits novateurs 178
§.2 - Rôle de la monnaie 179
A- Utilité de la monnaie 180
B- Valeur de la monnaie 180
C- Monnaie fiduciaire et monnaie scripturale 181
§.3 - Support institutionnel 181
A- Associations 181
B- Coopératives 182
D- Société « al-'inan » 183
E- L'Etat 183
§.4 - Envergure des aspirations au changement 184
A- Tendance forte 184
B- Tendance moyenne 184
C- Tendance faible 185
§.5 - Modalités opérationnelles 185
A- Logique non marchande 185
B- Logique marchande 186
Sect. II – Pistes d'application 186
§.1 - Versions des années 1940 186
A- Tentative égyptienne 187
B- Tentative indienne 187

§.2 - Versions des années 1960 188
A - Taboung Hajji de Malaisie 188
a. Mise en perspective 188
b. Les réalisations : 189
B - Expérience d'Ach-cheikh Irchad 189
C - Banques d'épargne locale d'Egypte 189
a. Réalisations 190
b. Fonctionnement 190
c. Caractéristiques 191
D – Association coopérative de prêt sans intérêt 191
§.3 - Versions des années 1970 192
A - Naser Social Bank 192
B – Projets sans lendemain 193
C- Naissance de la finance islamique 194
Sect. III – Etudes de faisabilité 195
§.1 – Études menées par l'initiative privée 195
A- Etude de Séddiqi 195
B- Etude égyptienne 195
C – Autres études 196
§.2 – Études parrainées par les autorités publiques 196
A- Etude d'Es-sadre 197
B- Etude koweitienne 197
C – Étude de l'OCI 198
Chap. V – L'intermédiation financière islamique 200
Sect. I – Formes d'intermédiation 200
§.1 – Intermédiation de bilan 200
§.2 - Intermédiation de marché 201
§.3 – Intermédiation des Banques islamiques 201
A- Intermédiation de bilan 202
B- Intermédiation de marché 202
Sect. II – Fonctionnement des banques commerciales 203
§.1 - Fonctions communes sans réserve 203
§.2 - Fonctions communes sous réserve 204

§.3 - Fonctions spécifiques aux banques islamiques 205
A- Le compte de la zakat 205
B- Le compte d'al qardh al-hassan 205
C- Le compte des dons 205
§.4 - Deux logiques d'intermédiation financière 206
A- Besoin d'intermédiation 206
B- Principe conventionnel d'intermédiation 206
C- Principe islamique d'intermédiation financière 207
a. Modalités de collecte 207
b. Modalités des emplois 208
Sect. III – Spécificités des banques islamiques 210
§.1 – Intermédiation sans monnaie scripturale 210
§.2 - Financement sans vente d'argent 210
§.3 - Services au prix coûtant 211
§.4 – Prééminence de la charia 211
Chap. VI - L'assurance takaful 214
Sect. I - Notion d'assurance 214
§ 1- Définition 214
§ 2 - Éléments de définition 214
Sect. II- L'assurance conventionnelle 215
§ 1- Couverture solidaire 215
§ 2- Couverture commerciale 216
§ 3- Le statut charia de l'assurances conventionnelle 216
A- Régime de couverture solidaire 216
B- Régime de couverture commercial 217
Sect. III- L'assurance takaful : Traits essentiels 218
§ 1- Concept d'assurance takaful 218
A- Définition 218
B- Structure organisationnelle 220
§ 2- Adaptation technique 221
A- Modèle wakala 221
B- Modèle mudharaba 222
C- Modèle mixte 223
§ 3- Adaptation juridique 225

A- Répartition de l'excédent 225
B- Le mécanisme juridique 226
a- Le mécanisme don 226
c- Le mécanisme al-ibaha 227
§ 4- Les contrats de l'assurance takaful 229
A- Le contrat de don 229
B- Le contrat mudharaba 229
C- Le contrat wakala 230
D- Le contrat kafala 231
Chap. VII – Marchés financiers 232
Sect. I – Classification par objet de transaction 232
§.1 - Marchés des capitaux 232
A- Marchés de court terme 232
a. Marché interbancaire 232
b. Marché des titres de créances négociables 234
B- Marché de moyen et long terme 234
a. Marché hypothécaire 235
b. Marché des actions 235
2. Conformité 236
c. Marché des obligations 236
§.2 - Marché des devises 237
A- Définition 237
B- Conformité 238
§.3 - Marché des matières premières 238
A- Définition 238
B- Conformité 239
§.4- Marché des dérivés 239
A- Définition 240
B- Conformité 241
Sect. II – Classification par nature de transaction 242
§.1 –Marché primaire 242
A- Définition 242
B- Conformité 242

§.2 – Marché secondaire 243
A. Définition 243
B. Compatibilité 243
a- Les produits alternatifs 244
b- Les produits conventionnels 244
Sect. III – Typologie par mécanisme de régulation 248
§.1 – Le marché de gré à gré 249
§.2 – Le marché organisé 249
Chap. VIII – Finance islamique en mouvement 251
Sect. I - Démarrage controversé 251
§.1 – Un accueil mitigé 251
A- Enthousiasme des populations 251
B- Perplexité des gouvernants 252
C- Refus des laïcs 252
D- Méfiance des banques traditionnelles 252
§.2 – Finance pétrolière ?! 253
A- Hypothèse théorique 253
B- Réticences des pays pétroliers 254
C- destination préférée des pétrodollars 254
§.3 – Chemin parsemé d'embûches 255
Sect. II - Diversité des institutions d'infrastructure 256
§.1 - Institutions polyvalentes 256
§.3 - Institutions de standardisation 257
A- Institutions spécialisées 257
B- Institutions généralistes 258
§.4 - Institutions de régulation 258
A- L'adaptation des systèmes juridiques 259
a. Modèle purifié 259
b- Modèle dual intégré 259
c- Modèle dual non intégré 260
d- Modèle tacite 260
B- Régulation alternative des liquidités 260
§.5 - Institutions de promotion 262

A- Conseil Général des Banques et Institutions Financières Islamiques (CIBAFI) 262
B- Banque Islamique de Développement BID 262
C- Instances de recherche et de formation 264
§.6 - Institutions d'évaluation 266
A- Offreurs des notations 266
B- Offreurs de certification 267
C- Autres offreurs 267
Sect. III – Croissance consolidée des unités opérationnelles 269
§.1- Evolution horizontale 269
A – Extension des IFI par pays 269
a. Rythme global 269
b. Rythme de création dans les pays musulmans 270
c. Rythme de création dans les pays non musulmans 271
B – Extension des IFI par région et continent 272
C- Extension des filières de la FI 273
a. Le démarrage 274
b. La croissance 274
c. La consolidation 274
d. Le plein développement 275
§.2 – Croissance verticale 275
A – Croissance effective des IFI 276
a- Croissance des unités opérationnelles 276
b – Croissance des actifs 279
B- Croissance potentielle 289
a. Croissance potentielle et réelles des SFI 289
b. Atouts de la croissance potentielle des SFI 290
§.3 - Concentration spatiale 290
A – Degré de pénétration 291
B - Taille des marchés financiers islamiques par pays 292
a. Importance des marchés financiers islamique par pays en 2010 292
b. Importance comparative des AFI entre 2015 et 2018 293
C - Taille des marchés par région 295

a. La répartition régionale des actifs de la BID par région 295
b. La répartition sectorielle des AFI par région en 2015 297
c. La répartition régionale des AFI de 2020 à 2022 298
§.4 - Tendance à la spécialisation 299
A- Spécialisation par filière 300
B- Spécialisation par région 300
a. Le CCG pluri spécialiste 301
b. L'Asie spécialiste des sukuk 302
c. Le Bahreïn spécialiste des institutions d'infrastructure de la finance islamique 303
§.5 - Convoitises pour la première place 303
A- Les prétendants intra OCI 303
B- Les prétendants extra OCI 304
Sect. IV – Perspective ambigüe 304
§.1 - Succès opérationnel 304
§.2 - Danger du mimétisme 305
§.3 - Perte de l'originalité 306
Annexes : 307
Annexe 1 : Classification des sciences du hadith selon Sobhi As-salih : Classification annotée 307
Classe 1 : Narration et compréhension 307
Classe 2 : Terminologie du Hadith 308
Classe 3 : Biographie des générations des suiveurs 308
Annexe 2 : Thématique d'Usûl al-fiqh 309
A- Preuves [الأدلة] 309
B - Statuts juridiques [الأحكام الشرعية] 309
a. Les statuts juridiques injonctifs 309
b. Les statuts juridiques paramétriques [الأحكام الشرعية الوضعية] 311
C - Règles fondamentales linguistiques [القواعد الأصولية اللغوية] 312
D - Règles fondamentales législatives [القواعد الأصولية الشرعية] 312
a. Les finalités de la charia 312
b. Le droit de Dieu et le droit de l'assujetti 313
c. Le domaine de l'ijtihad 313
d. L'abrogation du statut juridique 313
f. Désaccords et pondération 314
Annexe-3 : Le credo usurpateur des puissances coloniales 315

A – La phase d'usurpation de la supériorité 315
B – La phase d'usurpation de l'autonomie 317
C – La phase d'usurpation de l'identité 318
D – La phase d'usurpation de l'autodétermination 321
Table des matières 326