



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

L'ARGENT DE DIEU
CONTRIBUTION A UNE ANTHROPOLOGIE
ECONOMIQUE DES SYSTEMES
FINANCIERS MUSULMANS

Thèse de l'Université Paul Verlaine - Metz
en ETHNOLOGIE

Soutenue par Mohamed Fall OULD-BAH

Sous la direction de Abdel Wedoud OULD CHEIKH,
Professeur des universités, Département
Sociologie/Ethnologie. Ufr sciences humaines et arts.
Université Paul Verlaine de Metz.

Membres du jury :

Pierre BONTE, Directeur de recherche au CNRS
Ahmed BOUBEKER, Professeur de sociologie à l'Université Paul Verlaine De Metz
Jean SCMITZ, Directeur de recherche à l'IRD

UN-VEP	Paul Verlaine - METZ S.C.D.
N° in	
Cote	L/1307/18
Lot	

*A ceux pour qui, elle a souvent constitué
une redoutable rivale...*

	Verlaine METZ
	S.C.D.
Cote	
Exp.	

L'ARGENT DE DIEU
CONTRIBUTION A UNE ANTHROPOLOGIE
ECONOMIQUE DES SYSTEMES
FINANCIERS MUSULMANS

Thèse de l'Université Paul Verlaine - Metz
en ETHNOLOGIE

Soutenue par Mohamed Fall OULD-BAH

Centre de recherche : Laboratoire Lorrain des Sciences Sociales (2L2S)
Année universitaire 2006-2007

Conception couverture : icône communication - Nouakchott

TABLE DES MATIERES

RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS	7
RESUME DE LA THESE EN ANGLAIS : GOD'S MONEY. CONTRIBUTION TO AN ECONOMIC ANTHROPOLOGY OF ISLAMIC FINANCIAL SYSTEMS	8
SYSTEME DE TRANSCRIPTION DE L'ARABE ADOPTE	12
INTRODUCTION GENERALE	13
CHAPITRE PREMIER :	25
ANCORAGE EPISTEMOLOGIQUE DE L'ECONOMIE ISLAMIQUE	25
1.2. ARCHEOLOGIE DES SAVOIRS ARABO-MUSULMANS.....	28
1.2.1. <i>Contexte Jahilite de la prédication;</i>	28
1.2.2. <i>Prédication Muhammadienne : Formation de la šari'a (الشريعة) et du fiqh (الفقه)</i>	33
1.2.3. <i>Šari'a, fiqh et rationalité</i>	38
1.3. EMERGENCE MODERNE DE LA FINANCE ISLAMIQUE	42
1.4 AUTOUR DE LA VULGATE « ISLAMISATION DU SAVOIR »	51
1.4.1 <i>Projet « islamisation du savoir » (إسلامية المعرفة)</i>	51
1.4.2. <i>Fondements de la démarche « islamisation du savoir »</i>	55
1.4.3. <i>Critique(s) de la démarche « Islamisation du Savoir »</i>	59
1.5. UNE « SCIENCE ECONOMIQUE ISLAMIQUE » EST- ELLE POSSIBLE ?	64
1.5.1 <i>Sciences de la nature et sciences de l'Homme</i>	64
1.5.2. <i>Conditions et limites d'une science humaine</i>	66
1.5.3. <i>Une « Science économique musulmane » est-elle possible ?</i>	68
1.6. ESSAI D'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE DES SYSTEMES FINANCIERS MUSULMANS	75
1.6.1. <i>Echanges non marchands : les efforts de l'anthropologie pour échapper aux schémas traditionnels de l'économie politique.</i>	75
1.6.2. <i>Pour une approche anthropologique de la « Finance islamique »</i>	81
CHAPITRE DEUX:	
SYSTEME (S) FINANCIER (S) MUSULMAN(S)	87
2.1. FAITS FINANCIERS EN ISLAM	90
2.1.1. <i>Quel Islam ?</i>	90
2.1.2. <i>Bien économique en Islam</i>	109
2.1.3. <i>Monnaie en Islam</i>	112
2.1.4. <i>Islam et usure</i>	118
2.1.5. <i>Eléments d'histoire des techniques de contournement de la prohibition d'usure</i>	127
2.2. L'«ARGENT DE DIEU » AU SERVICE DE LA "UMMA DE MUHAMMAD" (ISLAMISATION PAR L'ARGENT ET ARGENT DE L'ISLAMISATION)	145
2.2.1 <i>Economie des institutions financières islamiques</i>	145
2.2.2. <i>Cadre juridique (Statut légal et instances)</i>	148
2.2.3. <i>Fonctionnement des banques islamiques</i>	151
2.2.4. <i>Assurances islamiques (takāful)</i>	166
2.2.5. <i>Place des institutions financières islamiques dans l'économie</i>	166
2.2.5. <i>Les banques islamiques et les réglementations bancaires non islamiques</i>	173
2.2.6. <i>Controverses autour des banques islamiques</i>	176
2.2.7. <i>.. systèmes financiers sociaux: islamisation des institutions de microfinance (IMF) ;</i>	177
CHAPITRE TROIS :	
FAITS FINANCIERS AU SAHARA MAURE	178
3.1. ESPACE GEOPOLITIQUE.....	182
3.1.1. <i>Cadre géopolitique global</i>	182

3.1.2. Pôles des échanges transsahariens.....	185
3.2. ECHANGES TRANSSAHARIENS.....	190
3.2.1. Produits des échanges transsahariens.....	191
3.2.2. Modalités techniques des échanges transsahariens.....	198
3.3. PROCESSUS DE BANCARISATION.....	215
3.3.1 Systèmes financiers « coloniaux ».....	215
3.3.2 Systèmes financiers « Nationaux ».....	219
3.3.3. Grandeur et décadence d'une banque islamique en Mauritanie : la Banque Al Wava (ex- Al Baraka) Mauritanienne Islamique (BAMIS).....	241
3.4. SYSTEMES FINANCIERS DECENTRALISES.....	252
3.4.1 Systèmes financiers "sociaux".....	252
3.4.2 : Systèmes non encore institutionnalisés.....	264
3.4.3 .Les institutions financières à caractère spécial :.....	264
3.4.4 Perspectives d'évolution des systèmes financiers mauritaniens.....	269
3.5. SURVIVANCES ET MUTATIONS DES SYSTEMES FINANCIERS TRADITIONNELS.....	275
3.5.1. Revitalisation des échanges transsahariens.....	275
3.5.2. Survivances des systèmes financiers traditionnels.....	279
3.5.3. Obstacles à la bancarisation : informalisation de l'économie/ informalisation de l'Etat... 282	
3.6. CONCLUSIONS.....	301

CHAPITRE QUATRE :

« ARGENT DE DIEU » ET « ARGENT DE SATAN » OU « LUTTES DE CLASSEMENT » SUR LE MARCHÉ DE L'INTERMEDIATION FINANCIERE EN TERRE D'ISLAM.....307

4.1. DU COMMERCE « ORIENTAL » AU CAPITALISME OCCIDENTAL» (LANGUE+ MONNAIE + COMPTABILITE = MONDIALISATION ?).....	309
4.2. DE LA ŠIRKA A LA SOCIETE DE CAPITAUX.....	316
4.3. MONNAIE, CREDIT, BANQUE ET FINANCE.....	321
4.3.1. Les institutions de la finance islamique.....	325
4.3.2. Les hommes de la finance islamique.....	340
4.3.3. Finance islamique : mythes et réalités.....	347
4.3.4 Banques islamiques et banques « conventionnelles ».....	351
4.3.5. Systèmes financiers musulmans « mondialisés ».....	357
4.4 COMPTABILITE, CAPITALISME, MONDIALISATION ET FINANCE ISLAMIQUE.....	369
4.4.1. Brève histoire de la comptabilité.....	369
4.4.2. Comptabilité « mondialisée » et langage de la mondialisation.....	376
4.4 .3. L'Audit, instrument de contrôle et de normalisation.....	388
4.4.4. La notation (Rating).....	394

CONCLUSIONS.....401

ANNEXE I :

ENQUETE SUR LES BESOINS EN INTERMEDIATION FINANCIERE A NOUAKCHOTT405

ANNEXE II : PROJETS SUKUK A FCI424

ANNEXE III : BREVE PRESENTATION DU SYSTEME BANCAIRE MAURITANIEN436

LEXIQUE DE TERMES ARABES UTILISES441

BIBLIOGRAPHIE.....445

A- OUVRAGES.....	445
B- THESES ET MEMOIRES.....	459
C. - ARTICLES.....	462
EN LANGUE ARABE.....	470

INDEX.....476

Résumé de la thèse en français

Si, avec Max Weber, on admet la puissance des « obstacles spirituels » de type religieux et la profonde immixtion de l'islam dans la vie - tant individuelle que sociale- des sociétés musulmanes, n'est- on pas fondé à s'interroger sur la viabilité, au sein de ces sociétés, de modèles financiers « occidentaux » où l'intérêt, déclaré *ribâ* par la plupart des *fuqaha* [jurisconsultes], joue un rôle prééminent? A l'inverse, existe- t- il un « modèle financier islamique » capable de constituer, au moins pour les sociétés musulmanes, une alternative crédible aux multiples impasses auxquelles y mèneraient les modèles financiers dits « conventionnels » tels que développés par « le monde occidental »? Ce « modèle » peut- il être fondé uniquement sur la prohibition de l'intérêt ? Et d'ailleurs, en quoi l'intérêt est- il *ribâ*?... Tout intérêt est- il *ribâ*?

Telles sont quelques unes des questions qui ne cessent de hanter tous ceux qui se sont intéressés aux problèmes de (sous) développement en terre d'islam. C'est, quelque part à l'intersection de ces deux faisceaux de questions qu'est né la « *finance islamique* ».

. L'objet de cette thèse est d'étudier, par les outils de l'anthropologie, les mécanismes économiques d'expression de ce phénomène dans le contexte de la Mauritanie d'aujourd'hui.

Mots-clefs

islam ; Finance ; finance islamique ; banque ; banque islamique ; ribā ; intérêt ; économie ; économie islamique ; fait financier ; Sahara maure ; Mauritanie.

Résumé de la thèse en anglais : GOD'S MONEY. Contribution to an economic anthropology of islamic financial systems.

If we accept, with Max Weber, the power of religious "spiritual obstacles" and the deep interference of Islam in the life -individual and social as well- of Islamic societies, we can wonder about the viability, within these societies, of financial "western" models, where interest, which is declared as usury by most jurists, plays a pre-eminent role. Conversely, is there an "Islamic financial model" able to constitute, at least for Islamic societies themselves, a credible alternative for multiple deadlocks in which conduct financial models called "conventional" as developed by "the western world?" Can this "model" be only based upon *ribâ* interdiction? Furthermore, in what thing interest does it constitute *ribâ*? Is all interest *ribâ*? These are some ones among questions which always haunt all those interested in problems of (under) development in Islam land.

It is somewhere at the intersection of those two sets of questions that "*Islamic finance*" was born.

This thesis intends to study, through anthropology tools, economic mechanisms of this phenomenon expression in the context of Mauritania today.

KeyWords

islam ; Finance ; islamic finance; bank ; islamic bank ; ribā ; interest ; economic ; islamic economic ; financial fact ; Moorish Sahara ; Mauritania.

ABREVIATIONS ET ACRONYMES

AAAID	Autorité Arabe pour l'Investissement et le Développement Agricoles
AFARCO	Société Afro-Arabe de Construction
AGM	Assurances Générales de Mauritanie
AOF	Afrique occidentale française
APME	Appui à la Petite et Moyenne Entreprise
BAAM	Banque Arabo-Africaine de Mauritanie
BACIM	Banque Pour Le Commerce Et L'investissement En Mauritanie
BADEA	Banque Arabe pour le Développement Economique en Afrique
BADH	Banque El Amana Pour Le Développement Et L'habitat
BALM	Banque arabe libyenne mauritanienne (actuel Chinguitty-Bank)
BAMIS	Banque El Wafa Mauritanienne Islamique
BAPEM	Bureau d'Appui à la Petite et Moyenne Entreprise
BCE	Banque Centrale Européenne
BCI	Banque Pour Le Commerce et L'industrie
BCM	Banque Centrale de Mauritanie
BIAO	Banque Internationale pour l'Afrique Occidentale
BID	Banque Islamique de Développement
BIMA	Banque Internationale pour la Mauritanie
BMCI	Banque Mauritanienne Pour Le Commerce International
BMD	Banque Mauritanienne pour le Développement
BMDC	Banque Mauritanienne pour le Développement et le Commerce
BNM	Banque Nationale De Mauritanie
BNP Paribas	BNP- Paribas – Mauritanie
CACEHF	Coopérative Agricole de Crédit et d'épargne du haut-fleuve
CACET	Coopérative Agricole de Crédit et d'épargne du trarza
CAPEC	Caisses Populaires d'Epargne et de Crédit.
CCG	Conseil Consultatif du Golfe
CCP	Comptes Courants Postaux ()
CECA	Caisses de Crédit et d'Epargne aux Artisans
CEDEAO	Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest
CGEM	Confédération Générale des Employeurs de mauritanie

CNE	Caisse Nationale d'Épargne
CNSS	Caisse Nationale de Sécurité Sociale
COMEQUIP	Compagnie Mauritanienne d'Équipement
COPRAL	Compagnie des Produits Alimentaires
CRMG	Caisses Régionales de Mit-gamr
DI	dinar islamique
FADES	Fonds Arabe pour le Développement Economique et Social
FAOIBFI	Financial Accounting Organization for Islamic Banks and Financial Institutions
FASB	<i>Financial Accounting Standard Board,</i>
FMA	Fonds Monétaire Arabe
FMI	fonds monétaire international
FND	Fonds National de Développement
GAMA	Société Générale des Assurances de Mauritanie
GAP	Groupe d'Auto-Promotion
GBM	Générale De Banque De Mauritanie
GFEC	Groupement Féminin d'Épargne et de crédit ;
GMM	Grands Moulins de Mauritanie
GTZ	Deusche Gesellschaft fur Technische Zusammenarbeit.
IAPC	International Auditing Practices
IASB	<i>International Accounting Standard Board</i>
IDA	International Development Agency
IFAC	<i>International federation of accountants</i>
IIIT	International institute of islamic thought
<i>ILC</i>	<i>International Islamic Lease Financing Company</i>
IMF	Institution de microfinance
IRTI	Islamic reseach and training Institute
MAOA	Mohamed Abdallahi Ould Abdallahi
MAR	Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance
MIFERMA	Mines de Fer de Mauritanie
NASR	Société nationale d'assurances et de réassurance
OCI	Organisation de la conférence islamique
OMC	Organisation Mondiale du Commerce
ONG	Organisation non gouvernementale
OPEP	Organisation des Pays Exportateurs de Pétrole

PDIAIM	Programme intégré de développement de l'Agriculture irriguée en Mauritanie.
PESF	Programme d'Evaluation du Secteur Financier
PIB	Produit Intérieur Brut
PME	Petites et Moyennes Entreprises
PNUD	Programme des Nations Unies pour le Développement
PRGF	Poverty Reduction and Growth Facility (IMF)
SAAR	Société Anonyme d'Assurance et de Réassurance
SAMIA	Société Arabe des Industries Métallurgiques
SEMAI	Société Mauritanienne d'Assurances Islamiques
SFI	Société Financière Internationale
SGM	Société Générale De Mauritanie
<i>SIAICE</i>	<i>Société Islamique d'assurance de l'investissement et du crédit à l'exportation</i>
SMAR	Société Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance
SMB	Société Mauritanienne de Banque
SNIM	Société Nationale industrielle et minière
SOCOGIM	Société de Construction et de Gestion Immobilière
SOCOMETAL	Société de Construction Métallique
SOMELEC	Société Mauritanienne d'Electricité
SONELEC	Société nationale d'eau et d'électricité
SONIMEX	Société Nationale d'Import-Export.
UBD	Union des Banques de Développement
UM	Ouguiya
UNCACEM	Union Nationale des Cooperatives Agric.de Crédit et d'Épargne
UNCOPAM	Union des Coopératives de pêche artisanale
<i>US/ GAAP</i>	<i>US/ Generally Accepted Audit Practices</i>

SYSTEME DE TRANSCRIPTION DE L'ARABE ADOPTE

Arabe	Latin
ا	a
إ	
ء	'
ب	b
ت	t
ث	t
ج	j
ح	h
خ	h
د	d
ذ	d
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	s
ض	d
ط	t
ظ	z
ع	'
غ	g
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	I, y

INTRODUCTION GENERALE

« ...si le développement du rationalisme économique dépend, d'une façon générale, de la technique et du droit rationnels, il dépend aussi de la faculté et des dispositions qu'a l'homme d'adopter certains types de conduite rationnels pratiques. Lorsque ces derniers ont buté contre des obstacles spirituels, le développement du comportement économique rationnel s'est heurté, lui aussi, à de graves résistances intérieures. »

Max Weber : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. 1964. Plon.

En 1972, adolescent vivant au milieu de petits commerçants de Nouakchott, je les vis échafauder des stratégies complexes pour pouvoir bénéficier des prêts de la Banque Arabe Libyenne Mauritanienne (BALM) qui venait de naître et qui distribuait généreusement du crédit. Les opérations de contournement auxquelles j'avais assisté sans bien en saisir les rouages comportaient des échanges complexes (achat et vente) de marchandises et mobilisaient un credo qui revenait souvent : « *aḥalla al- lāhu al Bay'a wa ḥarrama ar-ribā* »¹ (« Dieu autorise la vente et prohibe l'usure »).

Depuis, je vécus de près des opérations de *qirād* (prêt) auprès de particuliers qui se déroulaient selon des procédures similaires d'achat-vente. L'image sociale très négative de l'« usurier » (veule, cupide, sournois, grossier, abject, lâche,...) et l'état d'extrême vulnérabilité de l'emprunteur (fragile, à bout,...) confèrent à toute l'opération une certaine indécence. Malgré sa licéité religieuse largement affirmée, elle demeurait socialement mal acceptée.

En 1987, lors de la constitution de la première – et, jusqu'ici seule - banque islamique que la Mauritanie aie connue (la BAMIS), je m'intéressai beaucoup à la

¹ Coran, al- baqara, 2 : 275.

question. Auditeur dans un bureau d'études économiques et d'expertise comptable, je m'intéressais surtout aux opérations bancaires et comptables.

Je crus rapidement y déceler la logique de contournement de mon enfance mais finis par me convaincre qu'une banque islamique, c'est une banque comme les autres mais qui couvre ses opérations d'un voile islamique à travers des dénominations issues de la riche culture marchande des arabes. Et je me sentais l'envie et la capacité de débusquer cette supercherie. Les rudiments de « sciences économiques » et de *fiqh* dont je disposais me semblaient suffisants pour démonter cette imposture et démontrer que le taux d'intérêt ne peut être assimilé au *ribā*. J'étais d'autant plus motivé que je commençais à travailler dans une institution financière qui pratiquait l'intérêt et qui faisait face non pas à une contestation religieuse mais à une pratique sournoise de rejet « opportuniste » consistant à contourner la prohibition par la « négation » du statut de prêt.

Je décidai de préparer une thèse de doctorat sur ce sujet. Il allait de soi pour moi que ce devait être une thèse de « sciences économiques ».

Au cours d'une enquête réalisée en 1999 sur les besoins en intermédiation financière dans quelques quartiers de Nouakchott, le faible pourcentage (environ 11%) d'enquêtés avançant l'interdit religieux comme raison de l'absence de relation avec un intermédiaire financier², me réconforta dans mon appréciation et dans ma volonté de m'occuper de la question. Moins de trois ans plus tard (en 2002), je découvris, à l'occasion d'une enquête de terrain sur les institutions de microfinance, que la quasi-totalité de ces institutions déclaraient pratiquer la « Finance islamique ». Et sur instruction de leurs bailleurs de fonds, souvent des institutions internationales ; parfois caritatives « chrétiennes » (Fédération luthérienne mondiale, World vision,...) Les pratiques financières islamiques auraient-elles si peu d'impact religieux qu'elles ne génèrent même pas les opérateurs des autres religions ?

Je me mis à m'intéresser à la littérature y relative et me heurtai rapidement à un grand obstacle : l'essentiel de cette littérature est en Anglais et en Arabe. Or, si l'Arabe ne me posait pas de gros problèmes, il n'en était pas du tout de même avec l'Anglais. Je décidai, donc, de lever cet obstacle et m'y mis. Je pus donc

² Les résultats de cette enquête sont en annexe I du présent travail.

progressivement accéder à cette littérature, essentiellement économique et juridique Elle était essentiellement centrée sur trois thèmes principaux :

- l'identité de l'intérêt au *ribā* et donc sa prohibition ;
- la description et la justification des mécanismes financiers « islamiques » tant du point de vue du *fiqh* que de celui de la théorie économique néo-classique ;
- la comparaison entre finance islamique et finance « conventionnelle », débouchant presque toujours sur la supériorité de la première tant du point de vue micro que macro-économique.

Mes lectures me mirent de plus en plus mal à l'aise. J'avais toujours la désagréable impression que l'on déformait grossièrement les faits pour les faire glisser dans des costumes prêt-à-porter taillés dans la *Ŝari'a* et dans la « science économique ».

C'est en ce moment que je rencontrai M. Abdel Wedoud Ould Cheikh avec qui j'entamai une « discussion » qui devait s'étendre sur plusieurs années. M. Ould-Cheikh qui enseignait dans un département d'ethnologie me proposait, tout simplement, de changer le « label économique » de mon projet pour lui substituer un « label anthropologique ». Je situais très mal l'Anthropologie. A travers l'étymologie je pouvais situer *Anthropos* (Homme) et *Logos* (plus compliqué, mais pouvant signifier entre autres *Discours*). Il s'agirait donc d'un « discours sur l'Homme »... vaste programme. Mais alors, la « Science économique » qui, elle aussi fonde l'essentiel de sa démarche sur des hypothèses comportementales de l'homme (un homme d'ailleurs singulièrement squelettique...), ne serait elle pas également, un « discours sur l'homme » et donc une anthropologie ? Après une longue soirée de méditation, je découvris avec étonnement, que tout comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, j'ai de tout temps fait de l'anthropologie sans le savoir. Le lendemain j'adressais à M. Ould-Cheikh un message électronique dans lequel je lui déclarais ma conversion à l'anthropologie et lui soumettais mon projet initial repeint aux couleurs de cette noble discipline. M. Ould-Cheikh que cette fulgurante conquête ne semblait pas impressionner outre mesure, me fit une recommandation qui devait marquer toute la suite de ma recherche : « Ne vous inquiétez pas trop [...] des découpages disciplinaires. Cela se réduit, dans bien des cas, à des questions

d'emballage ». C'est aussi lors de ces discussions « préalables » que M. Ould-Cheikh me cita des noms d'auteurs, d'écoles et d'institutions que je n'avais, pour la plupart, jamais entendus : Weber, Mauss, Malinowski, Meillassoux ; l'anthropologie économique (tiens, elle existe...), les fonctionnalistes, les annales, la revue du MAUSS... J'entrepris de lire tous ces auteurs, et finis par m'y perdre complètement. En effet, la plupart d'entre eux renvoient à d'autres auteurs que je devais consulter... et ainsi de suite...Je finis par me retrouver avec des dizaines d'ouvrages ouverts en même temps.

Peut-être, aurais-je fermé rapidement cette parenthèse anthropologique si je n'étais tombé sur deux textes qui devaient donner une nouvelle orientation à mes recherches.

Le premier est un *tafsīr* (interprétation) par al- Qurtubi d'un verset coranique généralement mobilisé dans la prohibition du *ribā*. La plupart des *mufassirūn* (exégètes) considèrent que ce verset se réfère au don. Il s'agit du verset 39 de la Sourate 30 (*al-rūm*) : « *wa mā ātaytum min ribā li turbū fi amwāli al-nāsi fa lā yarbū 'inda al-lāhi wa mā ātaytum min Zakāt turīdūna wajha al-lāhi fa ulā'ika hum al-muḍ 'ifūna* ». Ce verset dont il existe au moins deux lectures est relativement ambigu. Sa traduction par Jacques Berque restitue cette ambiguïté : « *Ce que vous donnez en usure (ribā) pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu. En revanche ce que vous acquittez en vue de la Purification (zakāt), par désir de la face de Dieu... : ce sont eux qui recevront le double* »³. Certains y ont vu une première étape dans le processus de prohibition du *ribā*, par son opposition à la *zakāt*. Et la traduction de Mohamed El Moctar Ould-Bah va plutôt dans ce sens : « *Sachez que ce que vous consentez en crédits usuraires pour accroître vos fortunes, au détriment d'autrui, n'aura aucune valeur auprès d'Allah. Par contre, ce que vous consentez en aumône pour plaire à Allah, Allah vous en payera la valeur multipliée.* »⁴ Pour al-Qurtubi, « *Le ribā dont il est question ici est celui licite offert pour en obtenir mieux. Ce ribā- là est neutre du point de vue religieux : il n'est ni récompensé ni puni. [...] An-nassa'ī (l'un des six grands traditionnistes de la Sunna...) rapporte qu'une délégation de *Taqif* (tribu arabe du *hijaz*) est venue rendre visite au*

³ J. Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, Albin Michel, Paris 2002. P.435-436

⁴ Mohamed El Moctar Ould-Bah, *Traduction du saint-coran*. Casablanca. 2003. P. 311.

Prophète Mohammad et amena un présent. Le Prophète a demandé s'il s'agissait d'un don (hiba) ou d'une aumône (sadaqa) et de préciser : s'il s'agit d'un don, il est destiné au prophète et à la satisfaction de la requête ; s'il s'agit d'une aumône, elle est adressée à la Face de Dieu. Ils répondirent : c'est un don. Il l'accepta et s'assit avec eux pour discuter. »⁵

Le second texte est tiré de la « conclusion de sociologie économique et d'économie politique » de *l'Essai sur le don* de Mauss. Il y est dit :

« Peut-être pourrions-nous indiquer une conclusion à la fois sociologique et pratique. La fameuse Sourate LXIV, « déception mutuelle » (Jugement dernier), donnée à La Mecque, à Mahomet, dit de Dieu :

15. Vos richesses et vos enfants sont votre tentation pendant que Dieu tient en réserve une récompense magnifique.

16. Craignez Dieu de toutes vos forces; écoutez, obéissez, faites l'aumône (sadaqa) dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux.

17. Si vous faites à Dieu un prêt généreux, il vous paiera le double, il vous pardonnera car il est reconnaissant et plein de longanimité.

18. Il connaît les choses visibles et invisibles, il est le puissant et le sage.

Remplacez le nom d'Allah par celui de la société et celui du groupe professionnel ou additionnez les trois noms, si vous êtes religieux ; remplacez le concept d'aumône par celui de coopération, d'un travail, d'une prestation faite en vue d'autrui : vous aurez une assez bonne idée de l'art économique qui est en voie d'enfantement laborieux. On le voit déjà fonctionner dans certains groupements économiques, et dans les cœurs des masses qui ont, bien souvent, mieux que leurs dirigeants, le sens de leurs intérêts, de l'intérêt commun.

⁵ Al-Qurtubi, *al-jami' li ahkām al-qur'ān, Dār al-kitāb al-Miṣriya*, le Caire, 1387 H ; T.7. P.134.

Peut-être, en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale, arrivera-t-on à éclairer un peu la route que doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie. »⁶

Ces deux textes m'amènèrent à envisager la problématique des systèmes financiers musulmans sous un angle différent, celui désormais classique de l'anthropologie économique. Je reformulai ma question autrement : et si les phénomènes identifiés sous le vocable de « finance islamique » relevaient (partiellement ou totalement) d'une logique économique différente de celle développée par l'économie politique classique ? Mauss, Malinowski, Sahlins, Godelier, Meillassoux, ... sont consultés à ce sujet.

L'anthropologie m'amena rapidement à la philosophie, et celle-ci à... l'Allemand, d'abord. La multiplicité des termes allemands non directement traductibles ni en Français ni en Anglais et donc souvent cités entre parenthèse dans le texte, m'amena à décider d'apprendre l'Allemand. Si j'avais fait de l'Anglais à l'école et que j'avais donc une base pour son auto apprentissage plus ou moins dirigé pour lequel de multiples institutions sont disponibles, il n'en était pas de même avec l'Allemand. Au moment où j'accédai pour la première fois en mars 2003 au cours d'Allemand pour débutants organisé par l'Ambassade d'Allemagne à Nouakchott, je ne connaissais aucun mot d'Allemand. Je devais découvrir plus tard que j'en connaissais quand même quelques mots : da, na, was ist das (vasistas). Quelques temps plus tard, quand lors d'un cours de deux semaines à Berlin, l'enseignant me demanda pourquoi j'apprenais l'Allemand, je lui répondis que c'était pour lire Weber. Il ne put s'empêcher de rire. Aujourd'hui, même si je ne peux toujours pas lire Weber dans le texte, je peux quand même « comprendre » la plupart de ses concepts. Entre-temps, je m'étais engouffré dans les méandres de l'épistémologie et étais entrain de m'y perdre. La fréquentation de Bachelard, de Kuhn, de Popper, de Quine et de Foucault secoua sérieusement mes certitudes scientifiques. Ma propre recherche en fut secouée jusque dans son objet.

⁶ MAUSS (M). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Article originalement publié dans l' « *Année sociologique* », seconde série. 1923-1924). Document produit en version numérique par Jean- Mary Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Site web : <http://pages.infinit.net/sociojmt>, P. 116-117

Au bout de quatre ans de recherches, je dispose d'un impressionnant stock documentaire tant physique qu'électronique sur tout ce qui touche de près ou de loin aux « finances islamiques », mais je suis loin d'avoir une idée précise de ce auquel je pourrais l'utiliser. Parti du projet somme toute simple de dénoncer ce que je considérais naïvement comme une imposture, je me suis retrouvé embarqué dans une aventure de déconstruction de la science et de la technique ainsi que de leurs fondements rationnels. Je dus m'arrêter et recentrer ma démarche sur un objet qui même s'il est très différent de celui de départ, tourne lui aussi autour des « Finances islamiques ». Cependant, à la différence du premier objet, il ne s'agit plus de dénoncer ni même de qualifier ces phénomènes

Il s'agit plus modestement de comprendre un ensemble de situations complexes que l'on désigne généralement du terme générique de « Finances Islamiques ». Procédés de contournement de la prohibition de l'intérêt, modalités de positionnement à travers la concurrence avec les systèmes bancaires conventionnels, modalité de bancarisation d'économies où l'essentiel de la population reste en dehors des circuits bancaires, système financier différent mais cohérent et légitime ou bien réseaux d'endoctrinement et de financement de mouvements plus ou moins liés à l'islamisme radical y compris dans ses expressions violentes, c'est de ces systèmes financiers musulmans (singuliers ou pluriels, peu importe.) que nous voulons traiter.

Notre problématique s'articule toujours (et malgré tout...) autour de la question principale : En quoi la prohibition du *ribā* prêt à intérêt (interdit majeur dans *Ṣari'ā*) est-elle responsable des grandes difficultés que ne cessent de connaître tous les systèmes d'intermédiation financière expérimentés en Mauritanie (comme un peu partout en terre d'Islam) : banques publiques et privées, fonds de développement, réseaux mutualistes. ?

En effet, la prohibition du *ribā* (الربا: *usure*?) semble être l'une des plus fortes de l'Islam : il est identifié par le texte coranique à une déclaration de guerre à Dieu, pas moins... Cependant, à ce jour, des divergences subsistent jusqu'en la définition même du *ribā*. En quoi l'intérêt est-il *ribā*?... Tout intérêt est-il "*ribā*"? Quelles relations y a-t-il entre le *Ribā* des crédits (*ribā al-duyūn*) et celui des ventes (*ribā' al-buyū'*) et même celui des dons (*ribā al-hiba*) ? Quelle(s) est (ou sont) la (ou les) cause(s) de la prohibition ?

Certains sont allés jusqu'à proposer de le sortir du champ des *mu'amalāt* (المعاملات : *Droit des obligations*) pour l'intégrer dans celui des *'ibadāt* (العبادات : *rituels religieux*).

Or si, avec Max Weber, on admet la puissance des « obstacles spirituels » de type religieux et la profonde immixtion de l'Islam dans la vie - tant individuelle que sociale- des sociétés musulmanes, n'est- on pas fondé à s'interroger sur la viabilité, au sein de ces sociétés, de modèles financiers « occidentaux » où l'intérêt, déclaré *ribā* par la plupart des *fuqahā* [jurisconsultes], joue un rôle prééminent? A l'inverse, existe- t- il un « modèle financier islamique » capable de constituer, au moins pour les sociétés musulmanes, une alternative crédible aux multiples impasses auxquelles y mèneraient les modèles financiers dits « conventionnels » tels que développés par « le monde occidental »? Ce « modèle » peut- il être fondé uniquement sur la prohibition de l'intérêt ? Telle sont quelques unes des questions qui ne cessent de hanter tous ceux qui se sont intéressés aux problèmes de (sous) développement en terre d'Islam.

D'autre part, certaines pratiques sociales de "contournement" ont toujours existé en terre d'Islam et certains s'en sont toujours bien tirés en s'appuyant sur la règle « secondaire et dérogatoire » selon laquelle « les divergences [d'interprétation] des ulémas (jurisconsultes musulmans) sont une bénédiction de Dieu ». Les institutions financières islamiques modernes n'auraient- elles donc fait que reprendre et améliorer ces pratiques de « contournement » ?

Cette problématique générale soulève des questions secondaires relevant de différents champs disciplinaires et qui sont incontournables dans son traitement :

Au niveau juridico-éthique, il ya lieu de s'interroger sur les fondements et l'étendue de la prohibition du *ribā* et ainsi de déterminer les niveaux de licéité/légitimité des pratiques financières de « contournement ».

Au niveau financier, il y a lieu de s'interroger sur :

- les phénomènes de monétarisation et de bancarisation de l'économie en terre d'Islam, en général et au Sahara en particulier ;
- la problématique générale des systèmes financiers décentralisés et de la microfinance en tant que domaines privilégiés de redéploiement de la « finance islamique » ;

Au niveau de la Philosophie des sciences, il y a lieu de s'interroger sur les fondements de la science économique musulmane et en particulier sur le rapport « islamisation du savoir »/« islamisation de l'économie »/ « islamisation de la société »; / finances islamiques;

Autant de questions qui semblent demeurer (mal) posées à tous les musulmans et qui jouent sans aucun doute un rôle déterminant dans le (mal) fonctionnement de toute intermédiation financière en terre d'Islam et singulièrement en Mauritanie.

Les démarches et outils méthodologiques utilisés pour aborder ces questions s'attachent surtout à faire ressortir l'historicité propre des phénomènes financiers étudiés : les relectures critiques des textes fondateurs (Coran, *Ḥadīṭ*, *fiqh*) sur la base non seulement de leur analyse linguistique mais de l' étude de leurs rapports aux architectures épistémologiques où ils sont apparus; la recherche de règles de droit applicables - et surtout appliquées - non pas dans la production savante des *fuqahā* (jurisconsultes mauritaniens) mais dans leurs *fatāwā*, (avis motivé sur des questions de culte ou de société) , jugements ou attitudes.

Ainsi, j'ai mobilisé pour cette recherche les bases de données suivantes :

-un échantillon de *fatāwā* à caractère socio-économiques émises par les *Fuqahā* Sahariens durant les trois derniers siècles (18^e, 19^e et 20^e). J'ai tiré cet échantillon des documentations personnelles et travaux publiés sur le sujet de Muḥamd al-Muḥtār wul al- Sa'd () et Yaḥya ould al-Barā () ;

-Différentes monographies du système bancaire et financier mauritanien que j'ai eu à confectionner et réactualiser à l'occasion de différentes études technico-économiques ;

-Une enquête réalisée en 1999 sur les besoins en intermédiation financière dans quelques quartiers de Nouakchott (Capitale de la Mauritanie qui regroupe à peu près 30% de sa population) ;

- Une enquête de terrain réalisée en 2002 par Laurent Lhériaux, Jacques Sam et Mohamed Fall Ould Bah pour le compte du PNUD et de la Banque Centrale de Mauritanie pour les besoins de la réglementation de la Microfinance en Mauritanie.

J'ai entrepris dans un **premier chapitre** d'interroger l' ancrage épistémologique de l'économie « islamique ». Ainsi, j'ai entrepris une critique épistémologique de la vulgate « islamisation du savoir » souvent avancée comme démarche méthodologique de la « Science économique islamique, fondement idéologique de la « Finance islamique ».

Pour ce faire, j'ai interrogé l'appareillage conceptuel utilisé par cette démarche et en ai entrepris une analyse comparative qui m'a amené à revisiter les vieux concepts de *Raison* et de *Science* dans les cultures arabo-musulmane et occidentale. A travers une analyse comparative des évolutions de ces concepts, j'ai tenté de retrouver les sources et affluents communs qui constituent les multiples fondements de ces deux cultures en général et des systèmes économiques et financiers en particulier.

J'ai ensuite entrepris l'étude des conditions historiques d'émergence d'une « science économique islamique » et l'archéologie des savoirs arabo-musulmans sollicités pour sa construction. Je me suis intéressé, en particulier, à l'évolution de la vieille tradition rationaliste musulmane (*Kalām, mu'tazalisme, Ahs'arisme*.)

J'ai entrepris, enfin, une extension du concept de « finance islamique » pour y inclure un ensemble de pratiques d'échange dont certaines sont importantes dans toute « économie musulmane » (*Zakāt* / Aumône légale, par exemple...) et dont l'investigation semble renvoyer à l'anthropologie économique.

Dans un **second chapitre**, j'entreprends une description analytique du *fait financier musulman*. J'ai volontairement élargi le domaine de définition de ce fait financier pour pouvoir y inclure des pratiques comme la *zakāt* et la *hiba* que l'on hésiterait généralement à y intégrer tant la nature marchande de l'échange est aujourd'hui hégémonique ; au point que le terme de finance renvoie quasi-automatiquement à argent, monnaie, bourse,...Mais, parallèlement, j'ai restreint tout aussi

volontairement, le domaine de définition de l'*islām* pour le ramener, progressivement au corps doctrinal malikite-qasimite-halilite tel qu'en œuvre dans la société saharienne.

A partir d'une analyse historique du *fait* « juridique » fondateur de la finance islamique qu'est la *prohibition du ribā*, j'ai recherché pour chaque type d'opération les fondements *fiqhi*, l'ancrage historique et les limites soulevées par sa mise en œuvre.

J'ai, en particulier, étudié les conditions historiques d'émergence du phénomène moderne de « banque islamique » et les limites de son extension. Cette étude a cherché à ressortir les continuités historiques à l'origine des « résurrections » de pratiques financières qui, en fait, ont tout simplement migré progressivement d'Est en Ouest pour revenir transformées par quelques siècles de capitalisme et chercher à reprendre leurs formes initiales dans des sociétés traversées par des courants identitaires complexes.

Dans un **troisième chapitre**, j'ai procédé à un inventaire historique du *fait financier* dans la région ouest-saharienne (région ethno-géographique que j'ai entrepris d'identifier en fonction, en particulier, de la continuité et de l'homogénéité des activités économiques et des comportements en matière financière ...) et ses différents rapports à l'Islam en tant que religion et en tant que règles d'éthique et de comportement.

Fondamentalement liée aux faits socio-économiques tels qu'ils sont inventoriés par écrit, cette investigation a couvert la période allant des premières *fatāwā* émises par les *fuqahā* de la région (fin du 17^{ème} S) à nos jours. Ainsi, à la suite de l'analyse des faits financiers tels qu'ils ressortent des *Fatāwā*, j'ai entrepris de retracer l'évolution du système financier Mauritanien de l'indépendance (en 1960) à nos jours. Au-delà de la description des structures constitutives de ce système, j'ai entrepris de jeter un éclairage particulier sur un certain nombre de comportements « financiers » qui peuvent trouver des « explications » dans une perspective anthropologique plus ou moins en rapport à la « finance islamique ». Je pense avoir, en particulier, fait ressortir une identité fonctionnelle entre « prêt » et « don » dans le système bancaire de type étatique développé durant les premières décennies

d'indépendance. J'ai tenté de fonder cette identité dans les deux référentiels que sont la « finance islamique » et le système tribal prédominant dans la région.

Dans un ***quatrième chapitre***, j'ai procédé à une analyse comparative de la finance dite islamique et de celle dite conventionnelle. J'ai entrepris d'analyser les fondements théoriques de leur opposition/complémentarité J'ai cherché à identifier les acteurs de ces positionnements ainsi que les enjeux socio-économiques qui y sont en œuvre. Au-delà des différences et similitudes dégagées, j'ai essayé de faire ressortir un certain nombre de continuités historiques génératrices de proximités et révélatrices de volontés idéologiques de « distinction ».

A travers de brèves descriptions de l'évolution de ces trois instruments fondamentaux du capitalisme que sont l'Entreprise, la banque et la comptabilité, j'ai cherché à fonder ces continuités et montrer leur inscription dans un (ou plusieurs) processus de « mondialisation » certes « encadré »(s) mais non engendré (s) ni maîtrisé (s) par le capitalisme.

CHAPITRE PREMIER :

ANCRAGE EPISTEMOLOGIQUE DE L'ECONOMIE ISLAMIQUE

Dans ce chapitre, j'entreprends une investigation de l'ancrage épistémologique de la « science économique islamique ». J'ai centré cette entreprise sur une lecture critique de la vulgate « islamisation du savoir » souvent avancée comme démarche méthodologique de la « Science économique islamique », fondement idéologique de la « Finance islamique ».

J'entame cette investigation par l'étude des conditions historiques d'émergence d'une « science économique islamique » et l'archéologie des savoirs arabo-musulmans sollicités pour sa construction. Je me suis intéressé, en premier lieu, à l'environnement global de la prédication islamique et tenté d'en définir brièvement les contours. Je me suis servi, pour ce faire, de deux types de sources : les récits historiographiques arabes tels que rapportés par les auteurs des classiques du genre (*ibn Hišām, ibn Kaṭīr, al-Tabarī, al-Mas'ūdī, ibn ḥaldūn,...*), ainsi que par ceux des classiques de ce genre littéraire relativement spécifique aux arabes dit *adab* (*al-Asfahāni, al-jāhiz,..*) , d'une part ; dans quelques ouvrages modernes d'histoire de la Péninsule Arabe, d'autre part .

J'ai entrepris de planter les grands thèmes de la Prédication islamique dans cet environnement et de dégager les fondements de ce qui devait se constituer petit à petit en pensée islamique. Je me suis, en particulier, intéressé à l'évolution de la vieille tradition rationaliste musulmane (*Kalām, mu'tazalisme, Aš'arisme..*), pour y retrouver certains fondements de la pensée islamiste moderne et, particulièrement, de l'école « islamisation du savoir ». J'interroge, ensuite, l'appareillage conceptuel utilisé par cette école et en entreprends une analyse comparative en revisitant les vieux concepts de *Raison* et de *Science* dans les cultures arabo-musulmane et occidentale. Questionnant ces concepts à la lumière de leurs récentes remises en cause par l'anthropologie pour le premier et par la philosophie des sciences pour le second, j'interroge la légitimité des sciences humaines en général et de la science économique en particulier. A travers une analyse comparative des démarches des sciences économiques « islamique » et « occidentale », je tente de retrouver les sources et affluents qui leur seraient communs, ainsi que les éventuels niveaux de rupture.

Enfin, j'entreprends une extension du concept de « finance islamique » pour y inclure un ensemble de pratiques d'échange dont certaines sont importantes dans toute « économie musulmane » (*zakāt*/Aumône légale, par exemple...). Ce faisant, je cherche à inscrire ce type de finance dans une problématique d'anthropologie économique qui nous semble plus à même d'en rendre compte.

1.2. ARCHEOLOGIE DES SAVOIRS ARABO-MUSULMANS

1.2.1. CONTEXTE JAHILITE DE LA PREDICATION:

Le terme arabe *al-jāhiliyya* (الجاهلية) est relativement ambigu. Il est construit, à partir d'un radical *J H L* qui signifie (du moins, aujourd'hui...) « ignorer », par les premiers adeptes de la nouvelle religion pour désigner le milieu dans lequel ils prêchent. Structure « totale » de groupe, elle intègre l'esprit, les comportements et le temps avec lesquels la nouvelle religion prêche la rupture. Le terme fut repris par les auteurs musulmans pour désigner aussi bien la société arabe préislamique que la période de temps (mal définie) antérieure à l'Islam. Caractérisée du point de vue de l'Islam par l'absence de message divin « actif » (on parle d'« essoufflement de messagers » : *فترة من الرسل*), on la connaît pour l'essentiel à travers la poésie arabe qui y est associée et surtout par les ruptures et continuités qui y ont été introduites par la révélation musulmane.

Nous aurions bien voulu pouvoir rendre compte en cette période, des rapports entre ce que les marxistes appellent infrastructure et superstructure pour relier les valeurs de l'esprit constitutives de la nouvelle religion avec les données matérielles de la structure globale qui la vit naître. Malheureusement, l'état actuel de notre connaissance des structures socio-économiques qui occupaient cet espace à cette époque reste très modeste et nous impose beaucoup de prudence.

Notre connaissance du *Hijāz* (الحجاز) préislamique se réduit à des informations éparses provenant pour l'essentiel d'auteurs arabes musulmans à partir du 2^{ème} siècle de l'Hégire (8^{ème} siècle). Ce qu'ils ont écrit semble provenir pour l'essentiel du Coran et de la tradition orale. Ces informations semblent fondamentalement « inspirées » et même façonnées par l'Islam. Nous ne disposons pas d'écrits étrangers comme pour le sud-ouest de la Péninsule, car le *Hijāz* a vécu pendant plusieurs siècles en quasi- autarcie du fait de la précarité de ses voies de communication et de l'inhospitalité de son territoire. Echappant à toutes les

conquêtes, le *Hijāz* est resté relativement à l'écart des courants de civilisation qui traversaient le vieux monde. Sa population est demeurée essentiellement nomade sauf ces rares exceptions que sont *Makka* (مكة), *Yatrib* (يثرب) et *al-Tayif* (الطائف), véritables petits îlots dans cet immense désert...

Nous avançons ici, en points succincts quelques grands traits de cet environnement de la prédication :

- Une économie nomade reposant essentiellement sur l'élevage, surtout de camélidés, semble organiser une vie essentiellement rythmée par les transhumances à la recherche de pâturage et de points d'eau. Sauf de rares oasis et quelques étendues fertiles sur les montagnes, le sol du *Hijāz* n'était pas propice à l'agriculture. N'y poussaient que quelques arbustes et plants sauvages servant d'aliments pour les chameaux. Dans les oasis, sont surtout exploitées des palmeraies, alors que quelques sommets montagneux produisaient quelques céréales qui ne satisfaisaient jamais la consommation locale (*At-tayif*, par exemple).

- L'unité et la solidarité tribales sont une nécessité de l'environnement. L'être humain ne peut y vivre que s'il bénéficie de l'assistance des siens pour faire face aux forces de la nature et aux autres (un paria est condamné...). Plus l'ensemble tribal est grand, plus il est fort et plus il protège les siens. Cependant, à partir d'une certaine taille, des processus de fission interviennent, souvent à l'occasion de conflits internes. L'histoire de la Péninsule arabe est faite de ces conflits, litiges et guerres. On les appelle *ayyām al'arab* (« Jours des Arabes ») et ils constituent l'une des plus importantes références de l'historiographie, de la philologie et des sciences du langage arabes...

- Une opposition cité- campagne et nomades- sédentaires (*badāwa- hadāra*) semble avoir marqué cette économie agricole et artisanale aux techniques rudimentaires et conservatrices, aux institutions précaires bousculées par des populations instables.

- Une culture arabe, aujourd'hui dite « préislamique » semble s'être développée dans cet environnement, autour d'une approche de la vie régie par une même sensibilité, où les questions de l'honneur et du lignage semblent prédominer.

- Le vecteur-phare de cette culture semble être une expression poétique développée et qui semble jouer un rôle institutionnel majeur dans la vie lignagère. Imru' al Qays et 'Amr Ibn Kaltūm sont d'abord des chefs de clans fortement impliqués dans des conflits lignagers où leur poésie est souvent une arme plus redoutable que leurs sabres. Les grandes foires commerciales ('Ukkāz, par exemple..) où les joutes littéraires (poétiques en particulier..) étaient aussi importantes que les transactions commerciales démontrent cette forte implication de la poésie dans la vie préislamique.

- Le développement de l'écriture arabe à partir des modèles Ḥirite et Nabatéen semble avoir joué un rôle important dans la conservation de cette poésie, à côté d'une tradition orale qui devait continuer jusqu'au second siècle de l'Hégire à jouer un rôle prépondérant.

- Une éthique basée sur le courage à la guerre, la patience dans la manœuvre, la poursuite du sang, la protection du faible, la limitation de l'hégémonie du despote, la générosité et l'hospitalité, la fidélité et le secours à celui qui en exprime le besoin ;

- Un polythéisme relativement complexe : les roches, arbres et autres objets sont adorés parce que *sièges de Dieu*. Le monothéisme n'était plus très loin.

Plusieurs géographes⁷ ont relevé beaucoup de similitudes entre ce Ḥijāz et le Sahara occidental dont nous nous occupons ici.

Kinda (Ensemble tribal ḥimyarite originaire des montagnes du Yémen du côté de Ḥadramawt ayant entamé vers le milieu du 3ème Siècle. une migration qui devait le conduire vers le Najd) avait institué une chefferie acceptée de l'ensemble des tribus de la péninsule, imposant l'ordre et la sécurité. Avec la disparition des Kinda, l'Etat Mundirite a repris ce rôle, mais pour peu de temps. Avec sa chute, l'unité tribale arabe a éclaté jusqu'à l'avènement de l'islam.

Makka, la plus grande ville du Hijaz, résidence de Qurayš (), son plus grand ensemble tribal, est au moment où a commencé la prédication Muhammadienne, un centre commercial important. Il est fort probable que les Mekkois n'aient été au

⁷ Voir en particulier, Babbāh wul Muḥammad Naṣir, Présentation de *diwān Mḥamma wul al-Tulba*, dār al-radwān. Nouakchott, 2003.

départ que des intermédiaires de commerce et des détaillants plutôt que de grands importateurs, organisateurs de caravanes et gestionnaires de capitaux.

Mais dès le 5^{ème} siècle, la conquête de l'Etat Himyarite par les Abyssins et les conflits entre Byzantins et Sassanides, ont perturbé le commerce international passant par l'Irak et accru l'intérêt commercial de Makka (passage des caravanes entre le Yémen et la Syrie). Ainsi à la fin du 6^{ème} siècle, tout le commerce entre le Yémen et la Syrie est entre les mains des Mekkois. Ce commerce fournissant au monde européen ancien les produits de l'Inde et les senteurs et épices du Yémen. Les Mekkois ne se sont pas suffis du rôle d'important centre de transit commercial de leur ville, ils ont commercé avec l'Irak, le šām (fournisseur de céréales, d'huiles, de vins, de textiles et d'esclaves, l'Abyssinie (par mer..) et le Yémen. Petit à petit, Makka a évolué d'un simple centre commercial à un centre financier important où se déroulent de très grosses opérations financières. Au delà de sa position géographique privilégiée au carrefour des voies du commerce Yémen - Syrie et Abyssinie -Iraq (ou peut-être à cause d'elle..), Makka doit aussi son importance à son statut de lieu *ḥaram* c'est-à-dire lieu où toute forme de violence est prohibée.

De par cette position, Makka subit de plein fouet les influences multiples charriées par un monde en décomposition : byzantine, sassanide et grecque à travers les *Gassanides* (tribus arabes couvrant le Sud Syrien, la Jordanie, la Palestine – Entre le Golan et le Yarmūk) et les Mundirides de Ḥira (Tribus arabes au carrefour Syrie-Irak- Arabie) dont la Poésie préislamique (al-Nābiḡa Ḍubyāni et Hassān Ibn Ṭabit) nous a conservé certaines traces. De multiples religions traversaient cette région : Animistes, Sabéens, Mazdéens, Chrétiens (surtout Nestoriens et Jacobites..) et Juifs.

L'Ensemble tribal Qurayš (composé de trois sous-ensembles dirigés chacun par un clan : Banū Hāšim, Banū Abd al- Šams et Banū Maḥzūm) était le maître incontestable de Makka. Grâce à un système « démocratique » administré par une aristocratie de marchands s'est développé à Makka un type de solidarité supra tribal basé sur des intérêts commerciaux : une forme primitive de capitalisme marchand opérant une certaine différenciation sociale sur la base de la richesse. La force de Makka résidait dans sa capacité de prendre des décisions consensuelles. Les réunions du *mala'* (الملا' : Assemblée de chefs de clans et notables de Qurayš) se

tiennent dans la *Dār al-nadwa* où se traitent toutes les questions : commerce, guerre, conventions, mariages ...). Makka, paisible cité marchande, entretenait des relations cordiales avec tous ses puissants partenaires commerciaux : Byzance, Perse, Abyssinie... Comme dans la région saharienne, le système de base du commerce mekkois était la caravane. Et toujours comme dans le Sahara, l'élément de base de la caravane était le chameau. La caravane est rarement individuelle. Elle regroupe généralement différents opérateurs tant en capitaux qu'en travail. . Les caravanes sont accompagnées par leurs propriétaires ou par des salariés. Pour la sécurité des caravanes des conventions sont signées avec les chefs de tribus par les territoires desquelles elles passent. Ainsi qu'avec les pays de destination. A quelques nuances près (surtout relatives à la force de l'organisation tribale et des pays de destination...), le même système a fonctionné dans le commerce transsaharien (Cf.).

Avec le développement de ce commerce, une activité financière importante s'est progressivement mise en place d'abord autour des bailleurs de fonds de commandites (šarika, muqāraḍa...); plus tard, avec une catégorie de changeurs ainsi que des prêteurs à intérêt (usuriers), qui constituent, sans doute avec d'autres institutions (dont en particulier le bimétallisme monétaire or- argent...) un système d'intermédiation financière déjà relativement évolué. Quels effets de ce système ont conduit à la prohibition de certains de ses principaux instruments ? La prohibition de l'usure peut-elle se justifier par autre chose que le « juste échange » ?

1.2.2. PREDICATION MUHAMMADIENNE : FORMATION DE LA SARI'A (الشريعة) ET DU FIOH (الفقه).

Tout cet environnement connaissait à la fin du 6^e siècle de grandes mutations présageant de grandes ruptures dans les équilibres moraux et matériels des milieux sédentaires et nomades d'Arabie occidentale. Les historiographes arabes racontent souvent à ce propos l'histoire d' 'Uṭman Ibn al- Ḥuwayriṭ qui, avec deux autres jeunes arabes ont rejeté les pratiques polythéistes des leurs et sont partis en quête d'une religion qui les satisfasse. Uthman finit par se convertir au christianisme. Le monothéisme était dans l'air.

A la suite de C. Décobert⁸, nous distinguons deux grands moments dans la genèse de l'islam : Le moment de la prédication muhammadienne et celui de son enseignement.

Le Prophète de l'islam, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh est un pur produit de cette société Mekkoise dont il a été jusqu'au départ de son action de prédication un citoyen- modèle. Sa prédication n'a pas constitué tout de suite une rupture. Elle s'inscrivait parfaitement dans la logique globale de crise évoquée plus haut. C'est très progressivement que durant cette prédication et surtout durant le siècle qui la suivit devaient se dessiner les contours d'une vision globale du monde en rupture avec celle du monde qui la vit naître. Cette vision, née de l'exemplarité du Prophète et de son enseignement, façonna progressivement un équilibre global nouveau qui devait marquer le devenir de cette région. La crise qui a précédé la prédication prophétique a atteint son paroxysme durant celle-ci avec les multiples ruptures, souvent violentes, de liens et de hiérarchies traditionnels. Elle devait trouver son dénouement dans le nouvel équilibre instituant ses lois morales, économiques et politiques.

La prédication muhammadienne trouve son expression la plus sacrée dans le Coran. Au delà d'intentions plus ou moins explicitement signifiées d'édification, d'avertissement et de méditation, le Coran comporte un certain nombre de commandements plus ou moins impératifs qui constitueront la base d'une

⁸ Christian Décobert : *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*. Seuil. Paris.1991.P. 41-42.

construction éthico- légale complexe régissant progressivement la totalité de l'être et de l'action du musulman : la *šari'a*.

Le travail d'élaboration doctrinale de la *šari'a* ne devait commencer qu'avec la fin des hostilités dites de la grande fitna et la mainmise des Banū Umayya (Umayyades, fraction du clan qurayšite des Banī Abd al- Šams) sur le Pouvoir. Malgré les multiples oppositions (et notamment shiites et kharijites...), les Umayyades ont réussi à créer, en plus d'une administration « arabisée » plus ou moins efficace, un embryon d'Islam officiel (sunnite, plus tard...), constitué de normes, de textes et de notions plus ou moins précises...

J. Schacht dit vrai quand il affirme que « la doctrine juridique musulmane a son point de départ aux alentours de l'an 100 »⁹ (de l'Hégire, s'entend.) L'accomplissement du culte (*'ibādat*) et les modalités de traitement des relations sociales (*mu'āmalāt*) ont continué pendant toute cette période (et bien au-delà...) à faire l'objet de décisions particulières dictées par le droit coutumier arabe ou bien inspirées du « droit romain byzantin, du droit talmudique, du droit canon des Eglises orientales et du droit perse *sāsānid* »¹⁰. Les cadis nommés par les gouverneurs umayyades « jugeaient comme bon leur semblait ou selon leur « juste opinion » (*ra'ī*) en se fondant sur les pratiques coutumières et les règlements administratifs, tenant compte de la lettre et de l'esprit du Coran ainsi que d'autres normes religieuses reconnues »¹¹. Ainsi, la démarche des premiers *fuqahā* s'exerçait selon une ligne souple et positive contre laquelle réagiront les théoriciens de l'époque *'abbāsīde*. Cependant, dès le 8^e siècle, les traditionnistes (*ahl al-ḥadiṯ*) vont se mettre à mener une guerre de plus en plus efficace aux traditions vivantes que les anciennes écoles se sont efforcées d'intégrer. La notion d'école (*madhab*) n'a commencé à s'imposer qu'à partir du milieu du 8^e siècle. Ainsi, Abū Hanifa (m. 767) et Mālik ibn Anas (m. 795) ont d'abord été des enseignants/muftis attachés aux traditions vivantes d'Irak et de Médine. « Des facteurs sociologiques, politiques et religieux ont provoqué une désaffection progressive à l'égard de la pensée juridique positive et le succès corrélatif de

⁹ J. Schacht: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, traduit de l'Anglais par J. et F. Arin, Paris 1953, P. 19

¹⁰ J. Schacht, „fiqh“, in *Encyclopédie Islamique*, p. 907.

¹¹ *Ibid.*, p. 908.

doctrines systématiques, attribuées à des maîtres-fondateurs (*al- a'imma*, sing : *imām*) »¹².

al-Ŝāfi'i (m. 820), véritable maître de ce virage, a entrepris la fixation des règles d'élaboration doctrinale du fiqh. Dans sa *Risāla*¹³, il pose les bases d'une science nouvelle, *usūl al-fiqh* (théorie des fondements du fiqh), qui ne cessera de s'enrichir au contact des disciplines spéculatives - *kalām* et *falsafa* - qui prennent leur essor au même moment.

Pendant les deux premiers siècles de l'Hégire, l'activité exégétique s'est surtout déployée dans le sillage de la collecte du ḥadīṭ. La vie du Prophète (*al-sira al-nabawiyya*), les circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*) et plus généralement tout ce qui est relatif à cette époque est passé au peigne fin en vue d'y trouver les arguments qui légitimeraient chaque position.

L'Exégèse du corpus coranique s'est développée selon deux tendances de plus en plus divergentes : le *tafsīr*, commentaire littéral et obvie dont les tenants sont les zāhirites et d'une certaine façon, les ḥanbalites, d'une part; le *ta'wil*, reconduction des significations à leurs origines, d'autre part.

En même temps que l'élaboration doctrinale s'est imposée une conception du témoignage,¹⁴ du document et, finalement, de la pratique de l'histoire. En transfigurant jusqu'à la sanctification non seulement le Prophète, mais ceux qu'on nommera les Pieux Anciens (*al-salaf al-sālih*), en privilégiant la transmission orale (*riwāya*) comme méthode pour connaître le passé, en substituant l'autorité de textes humains à la réflexion indépendante, les traditionnistes (*muḥaddithīn*) ont sans doute contribué à limiter l'action corrosive sur l'Islam des courants étrangers. Effectivement, bien des idées nouvelles emprunteront pour s'imposer la formulation du ḥadīṭ. Mais cette réussite porte en elle des germes néfastes : à cause d'elle, les

¹² Mohammed Arkoun : *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973.

¹³ Al- Ŝāfi'i, *al-risāla fī 'ilm al-uṣūl*. Maktabat Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabi. Le Caire, 1940.

¹⁴ Rappelons que *ṣahāda* désigne le témoignage rendu par tout homme qui fait acte de foi musulmane ; mais aussi le témoignage des Musulmans intègres ('udūl) devant les tribunaux (ṣāhid) ou sur le champ de bataille (ṣahīd).

horizons de la pensée islamique seront souvent obscurcis, rétrécis, voire totalement obstrués¹⁵.

Au-delà des problèmes d'historicité et d'authenticité de ce(s) corpus, une question importante () demeure son rapport au réel vécu quotidien des musulmans. A ce titre, la prédication muḥammadienne qui pose comme préalable une dichotomie entre le monde cosmique, pensé comme ordonné et porteur de sens et le monde visible d'ici-bas perçu comme chaotique et arbitraire, présuppose une relation de domination et de direction de celui-ci par celui-là. Si au niveau des rites, le commandement qui en dérive est souvent efficace, il n'en va pas de même quand il est en rapport avec d'autres niveaux sociaux. Ainsi, il paraît certain que les prohibitions majeures de la *ṣari'a* ont toujours été contournées ou même transgressées quand elles ont dû affronter des traditions fortes ou des tendances lourdes de l'environnement socio-économique. La discipline dite *usūl al-fiqh* a définitivement pris en compte ce rapport de forces en intégrant les *maṣāliḥ* (intérêts/besoins) à la base des *maqāṣid* (objectifs/fins) de la *ṣari'a*. Il en découle une grande ambiguïté des catégories islamiques et des faits qu'elles décrivent quand ils sont en relation avec un vécu social donné. L'indistinction des catégories politiques, économiques, juridiques et religieuses pendant les premières phases de développement de la société issue de la prédication a occulté la permanence de la plupart des cadres traditionnels d'une société formellement structurée en réseaux lignagers autour des activités commerciales sommairement décrites ci-dessus. La prédication Muhammadienne s'est appuyée sur ces structures lignagères de la société arabe préislamique en respectant les principales formes de pouvoir mais elle y a aussi introduit des germes symboliques qui devaient servir de cadre doctrinal à une profonde mutation de ces structures sociales. Il en a été de même pour les structures économiques.

Ainsi, les principales catégories «économiques» utilisées par le Coran et la *Sunna* sont issus du lexique commercial d'usage avéré à Makka à l'époque de la prédication : *ḥisāb* (حساب/ compte), *mīzān* (ميزان/ balance), *qisṭ* (قسط/ quote-part),

¹⁵ A force d'utiliser le ḥadīṭ comme caution pour faire valoir toutes sortes d'idées, d'institutions et de comportements nouveaux, les esprits n'ont pu reconnaître le laïcisme de fait d'une grande partie du droit et de la morale en particulier. Cf. M. ARKOUN, « L'Éthique musulmane d'après Mawardi », dans R.E.I., 1963 ; I. GOLDZIEHER, « Neuplatonische und gnostische elemente im Hadit », in Zeitschrift für Assyriologie, 1909.

ḍarra (ذرة/ atome), *mitqāl* (مئقال/mesure), *qarḍ* (قرض/ prêt). Elles dénotent d'une activité commerciale que nous savons relativement prépondérante dans les rapports socio-économiques d'alors et devaient servir d'outils d'expression à une éthique économique qui devait s'élaborer progressivement durant les deux premiers siècles de l'Islam, identifiés par les *fuqahā* (confirmés par les historiens..) comme ceux de la constitution du *fiqh* et de la *ṣarī'a*. Cette *éthique commerciale* centrée sur *l'équité dans les échanges* (justes prix, mesures et qualités; effets du temps et de l'espace sur les échanges, les transferts de propriété..) ne fonda pas une pensée économique spécifique pouvant être invoquée comme origine d'une *science économique islamique*. Et malgré les risques de réduction qu'une telle affirmation ne peut qu'engendrer, nous pensons que cette «pensée économique islamique» s'est déployée jusqu'au 19ème siècle à l'intérieur de limites conceptuelles fixées par le Coran et de cadres socio-économiques qui ont relativement peu varié.

1.2.3. ŠARI'A, FIOH ET RATIONALITE

Contrairement à une assertion largement répandue, les Arabes n'ont pas attendu l'islam pour accéder aux vieilles cultures du Moyen-Orient. L'image d'une Dār al-Hikma où se collectent et se traduisent, sous la supervision du Calife Abbasside al-Māmūn, les productions philosophiques et scientifiques grecque, persane et indienne, semble avoir accrédité une thèse selon laquelle les Arabes auraient été, auparavant, en totale rupture avec les cultures savantes de leur environnement. L'historiographie, la poésie et surtout l'écriture arabes préislamiques sont là pour infirmer largement cette thèse et relativiser celles relatives à la genèse de l'islam que certains en ont tirées.¹⁶

Il serait peut-être plus judicieux de voir dans ce «vieux monde» une zone plus ou moins homogène d'émergence et de développement de formes spécifiques de la pensée dont les interpénétrations et le développement auraient été facilités et accélérés par l'écriture. Pour l'anthropologue britannique, Jack Goody,¹⁷ c'est « de ce vieux fond mésopotamien et puis méditerranéen » que devaient émerger « grâce à l'écriture », des connaissances qui, à leur tour, feront évoluer les outils de la pensée pour aboutir à ce que nous appelons aujourd'hui *Science* par l'accumulation du savoir et des capacités qu'ont les hommes à le stocker et à l'enrichir. La logique formelle serait étroitement liée à l'écriture: la logique symbolique et l'algèbre seraient inconcevables sans l'écriture. Pour lui, «l'écriture alphabétique rendit possible l'examen d'un discours rendu permanent. Grâce à cette fixation du discours put se développer l'activité critique, la rationalité, le scepticisme, la pensée logique..»¹⁸

¹⁶ Nous pensons, en particulier, aux thèses de *Hagarism. The making of Islamic World* de Crone et Cook (Cambridge, 1977) et de *Quranic's studies* de Wansbrough (Oxford, 1977). Pour la première, l'islam serait né en syrie du fait de contacts entre arabes, chrétiens et surtout juifs. Ceci se serait passé bien après la prédication mohammadienne, vague monotheisme abrahmanique teinté d'animisme. Pour la seconde, une histoire de la naissance de l'islam serait impossible à écrire. Ce dont nous disposons aujourd'hui comme sources ne serait qu'une construction hagiographique tardive. Pour une critique de ces thèses, voir : Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*, Seuil, Paris 1991. P.30-40.

¹⁷ J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. éditions de minuit, Paris. 1979. P.58.

¹⁸ J. Goody, *La raison graphique.op.cit.* P.86.

On semble généralement considérer que le Coran, texte sacré des musulmans, est à la fois le point de départ et la référence obligatoire de toute pensée islamique. Si le Coran tel qu'il nous est parvenu dans la vulgate 'uṭmanienne va susciter et orienter toute la production intellectuelle ultérieure des arabo- musulmans, rien ne permet d'affirmer qu'il n'existait aucun corps de connaissances comparable à ceux à l'époque largement disséminés dans cette région. Certes, plus tard toutes les sciences dites «arabo-musulmanes» devaient se rattacher au Coran pour acquérir une quelconque légitimité. Cependant, ces « sciences » se développèrent sur la base d'une démarche largement marquée par différentes formes de «rationalisme». Depuis le *kalām* () jusqu'à l'averroïsme, en passant par l'école mu'tazalite et son succédané(?) l'aṣ'arisme, l'usage de la raison, l'activité critique, le scepticisme et la logique ont toujours irrigué, sous une forme ou une autre, la pensée et les sciences arabo-musulmanes.

Raison vient du latin *ratio* (qui se rattacherait à *ratus*, participe de *reor* : je suppose). En latin *Ratio* a signifié : calcul, compte, raison, explication...En plus du français *raison* , le latin *ratio* a donné l'anglais *reason*, l'espagnol *razon* et l'italien *ragione*, avec sensiblement les mêmes significations : Les dictionnaires Larousse, Oxford et de la Réal academia en donnent la liste suivante : faculté de penser ; principes, manières de penser ; ce qui explique, justifie.. ; Ce qui est juste. ; Rapport ;

Lalande¹⁹ en donne les niveaux de signification suivants : a) *En tant que faculté* : Faculté de raisonner discursivement [...] presque universellement considérée en ce sens comme le propre de l'homme... ; Faculté « de bien juger ». ; Connaissance naturelle en tant qu'elle s'oppose à la connaissance révélée. ; Système de principes a priori. ; Faculté de connaître d'une vue directe le réel et l'absolu par opposition à ce qui est apparent ou accidentel. b) *En tant qu'objet de connaissance* : Rapport, principe d'explication, cause... »

Cependant, la vieille expression « *Livre de raison* », qui signifie *livre de comptes* semble en donner le sens le plus ancien : détail des recettes et dépenses. Plus tard, le terme a signifié ou bien *faculté essentiellement discursive* qui, capable d'organiser

¹⁹ André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1962, Paris .

des expériences ou des preuves, établit ses démonstrations ; ou bien *faculté d'affirmer l'absolu*, de capter l'être tel qu'il est, et de fournir les principes d'atteindre les vérités nécessaires et suffisantes à la pensée et à la vie.

Raison est généralement traduit par le terme arabe de 'aql (**عقل**) dont l'étymologie renvoie de manière si significative à «entrave», au point que les Mu'tazilites avancent qu'il a été ainsi nommé parce qu'il « détourne » des fautes.) Le 'aql est souvent présenté comme l'opposé de naql (**نقل**) ou *tradition*. Et, de ce point de vue, l'histoire de la pensée arabo-islamique se présente comme celle d'un conflit permanent entre *raison* et *tradition*. Il n'y a pas jusqu'à cette lointaine marche du monde arabo-musulm qu'est le Sahara Occidental où ces conflits n'ont retenti.²⁰ et engendré une littérature abondante. Cependant, à y regarder de plus près, le naql dont il est question se réfère au Coran mais surtout à la *Sunna* (**السنة**). Celle-ci retrace les dits et actes du Prophète Muḥammad considérés comme inspirés et donc fondateurs de statut légal. La question de leur collecte et de leur transcription s'est très tôt posée à ses compagnons et surtout à ses successeurs (Califes). Sans entrer dans la polémique autour des dates et auteurs des premiers recueils de *ḥadīṭ*, notre attention est attirée par la « *rationalité* » des démarches d'authentification, de classification et d'exégèse mises en œuvre pour la construction de cette « science ». L'établissement des « chaînes d'autorité » et les critiques syntaxiques et sémantiques des textes des *ḥadīṭ* ont mobilisé des démarches pluridisciplinaires d'une grande *rationalité*. La *Raison* est encore plus présente dans les autres niveaux de construction de la pensée et particulièrement du Droit musulman : *ijamā'* (**إجماع**), *qiyās* (**قياس**) ...L'opposition traditionnelle entre le *ẓāhir* (visible, temporel, exotérique) et le *bāṭin* (occulte, mystique, ésotérique..) ne renvoie-t-elle pas à un rejet des « superstitions » aujourd'hui très courant dans les démarches dites « fondamentalistes » ?

Ce « rejet des superstitions » ainsi que la revendication de la rationalité semblent avoir été au 19^{ème} siècle, les leitmotifs des premiers mouvements dits « panislamistes » par certains, « de renaissance », par d'autres. Jamāl al-Dīn al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh et leurs successeurs ont appelé à la reprise en main de leur destin par les

²⁰ Nous pensons ici aux querelles qui ont opposé Muḥtār wul Būna, éminent grammairien, théologien et faqih de la tribu Tajakōnt à Lamjaydri wul Ḥabballa, éminent théologien de la tribu Idayqub.

musulmans à travers une relecture rationnelle de leur patrimoine culturel et, en particulier, son «toilettage» des multiples «rajouts superstitieux».

Le monde arabo-musulman devait accéder à la modernité sous la double (?) direction de la colonisation et de cette *nahḍa* (renaissance). Ces deux affluents devaient organiser une durable opposition au sein de l'élite musulmane entre :

- une frange dite « traditionnaliste » préconisant la méfiance (sinon le rejet) vis-à-vis des « solutions importées »²¹ et la recherche des instruments du développement dans le patrimoine civilisationnel islamique;
- et une autre dite « moderniste » préconisant l'ouverture au monde moderne par l'acquisition des sciences et techniques.

Cette opposition, somme toute fort réductrice, n'a cessé de structurer tous les débats autour de toutes les questions en terre d'Islam, y excluant *a priori* toute concertation apaisée.

Nous allons voir que les questions économiques n'ont, évidemment, pas échappé à cette confrontation.

²¹ « al-hulūl al-mustawrada » : titre d'un ouvrage de Yusuf al-Qaradāwi.

1.3. EMERGENCE MODERNE DE LA FINANCE ISLAMIQUE

La plupart des Etats "musulmans" ont inscrit dans leur loi fondamentale (constitution ou autre...), la *šari'a* comme « source » - parfois unique – de leur droit positif. Même s'il semble admis que, dans la plupart des cas, cette référence relève essentiellement des pratiques de légitimation politique, elle n'en confère pas moins à la *šari'a* un statut d'*ordre juridique de base* auquel devrait se mesurer la légitimité de toute règle de droit positif. Dans la pratique, cette disposition semble se heurter à de sérieuses difficultés d'application, dont les plus ardues ne semblent pas relever uniquement de l'« impérialisme » du modèle politico- économique « occidental », comme c'est souvent avancé.

Cette disposition semble, d'abord, se heurter à l'absence d'un corpus éthico- légal *uni, cohérent et suffisamment légitime et accepté* pour fonder une pratique économique pouvant s'ériger en système. Avec la pluralité des Ecoles²² et doctrines et celle encore plus déterminante des pratiques sociales, il y a de sérieuses difficultés à définir un *système économique musulman*.

Le monde saharien, dont l'actuelle Mauritanie fait partie, ne fait pas exception à cette règle. Ainsi, la Mauritanie indépendante a opté pour un vague statut de « République Islamique » à défaut de toute autre « dénomination » pouvant dégager un minimum de consensus. En l'absence de toute tradition d'Etat dans la zone, un corpus légal issu du *fiqh* Malikite²³ (surtout dans sa branche *qāsimite/ħalilienne*) était en cours d'élaboration au moment de la pénétration coloniale. Etait-ce en rapport avec la formation des Emirats dont le processus était également assez avancé ? Ce que l'on peut affirmer, c'est que des efforts

²² Par « Ecoles » nous entendons les quatre grands corps de doctrines du *fiqh* sunnite telles que définies par une méthodologie juridique, une jurisprudence et des lignées d'autorité. Il s'agit d'une traduction du terme *madħab*= مذهب.

²³ Branche doctrinale de l'Islam Sunnite développée à partir du second siècle de l'Hégire par le *faqih* Médinois Mālik Ibn Anas . Ibn al-Qassim, disciple cairote de Malik en a propagé l'enseignement à travers un compendium, *al- Mudawwana* ramené et « corrigé » par son disciple Sahnun en Ifriqiya. Le « rite » Malékite connut ainsi une grande fortune au Maghreb Arabe où il finit par éliminer toute autre influence. ħalil Ibn Ishāq (Familièrement « ħlil », pour les Mauritaniens) est un lointain disciple cairote d'Ibn al-Qassim qui a élaboré un « Abrégé » qui connut une fortune qui ne s'est jamais démentie chez les Sahariens...

considérables ont été fournis par les *fuqahā*²⁴ locaux pour l'adaptation des règles juridiques aux contraintes d'un environnement caractérisé par l'absence de tout pouvoir central. Ces efforts d'adaptation ont couvert un spectre très large allant du « grand imamat » aux rituels de purification corporelle.

Les auteurs modernes arabo-musulmans ont traduit le terme « économie » par *Iqtisad* اقتصاد qui renvoie à un impératif éthique de *rigueur dans la consommation*, en particulier du foyer. Ce sens semble très proche de celui du grec *oikonomia* (administration de la maison) de l'origine étymologique du terme *économie*.

Aucune discipline autonome ne s'est constituée dans le champ du savoir traditionnel arabo-musulman pour couvrir le domaine, d'ailleurs peu précis de ce que nous appelons aujourd'hui « économie ». Il ne constitue généralement même pas un chapitre à part dans les corpus traditionnels du *fiqh*. On en retrouve généralement des éléments dans différents chapitres des manuels de *fiqh* : *ḥarāj*, *zakāt*, ventes, crédit, donation... L'activité économique ne semble pas se détacher des autres activités sociales et rituelles qui en sont à l'origine.

Certaines tentatives de systématisation plus ou moins tardives²⁵ semblent suggérer qu'à partir d'un certain moment une volonté de « détachement » se soit exprimée, en particulier en matière financière. Processus d'abstraction des activités économiques dictées par un environnement en mutation ou simples élucubrations intellectuelles ... ?

La Finance (*al-māl*, المال) n'a donc pas fait l'objet d'un travail doctrinal et pratique poussé dans la tradition scientifique musulmane. Ni dans ses aspects publics, ni dans ceux privés, on ne retrouve cet effort d'inventaire et de classification qui a caractérisé la démarche scientifique arabo-musulmane en ses jours de gloire. Les pratiques financières islamiques semblent s'être ramenées en dernière analyse, en matière publique à une définition des différents types de prélèvements opérés sur les richesses et les revenus des sujets selon leur statut et leur activité (d'ailleurs

²⁴ Voir à ce propos la tentative de systématisation opérée par Ṣayḥ Muḥamd al-Māmi dans son ouvrage *Kitāb al-Bādiya* (livre des nomades).

²⁵ Voir, notamment : *kitāb al-amwāl* de Abī 'Abd al-Qāsim ibn salām (9^{ème} siècle). Dar al-Fikr. Beyrouth 1988.

souvent liés...) et en matière privée à des modalités de "contournement" de la prohibition de l'intérêt imposées par des environnements socio-économiques qui n'ont cessé de se diversifier dans le temps et dans l'espace. La distinction public / privé renvoie ici à un rapport Etat/particuliers proche de celui défini par les juristes (droit public/droit privé) et les économistes (micro et macro-économie).

Ainsi, les *fuqahā* sahariens n'ont pas dérogé à cette règle au niveau de leur production doctrinale. Ils ont reproduit à leurs emplacements traditionnels les grandes règles de « droit économique musulman » sur lesquelles on semble fonder aujourd'hui le système et la science économiques dits « islamiques ». Cependant, même si la plupart des *fatawā* (pluriel de *fatwa*)²⁶ relatives aux *nawāzil*²⁷ de cet ordre se sont efforcées d'affirmer l'adaptabilité des règles du Malikisme à l'ensemble des situations que peuvent connaître les sociétés « acéphales » sahariennes, ils ont généralement, une fois cette affirmation de principe faite, opéré les « exponentiations » nécessaires pour assurer l'adaptation de la règle aux conditions socio-économiques de leur milieu (parfois le plus restreint : tribu..).

Pour tous ceux qu'une certaine littérature d'origine journalistique, classe généralement – et souvent indistinctement - en « fondamentalistes », « islamistes » et « intégristes », il existe un *système économique musulman* unique et cohérent qui trouve ses fondements légitimes dans le Coran et la *sunna* ... La « réislamisation de l'économie » s'intègre ainsi à un projet global de « réislamisation de la *umma* » par un retour aux sources de l'Islam. Quoiqu'une interrogation conséquente de ce discours paraît déboucher souvent sur une somme de vœux pieux, il exerce un attrait certain sur des couches sociales musulmanes (d'ailleurs pas toujours les plus défavorisées), opérant souvent aux marges des structures en charge du développement des systèmes économiques d'inspiration « occidentale ». Le discours est d'une austère rigueur logique : c'est par une application rigoureuse des commandements de Dieu tels que transmis par le Prophète que l'Islam, à son

²⁶ Le terme *fatwā* a connu une fortune mitigée comme « sentence de mort » du fait de la *fatwā* de mort lancée par l'Imam Khomeiny à l'endroit de Salman Rushdie suite à la publication de son livre « Satanic Versets ». Cependant, chez les *Fuqahā* musulmans, la *Fatwā* est un avis juridique sur une situation de droit. Le terme arabe évoque une « réponse » qui se réfère aux conditions traditionnelles d'émission des *Fatwas* suite à une question posée au *faqih*.

²⁷ *nawāzil* : pluriel de *nāzila* ou « situation de droit ». le terme arabe évoque une « descente » qui se réfère peut-être à la descente de la règle de droit sur des faits de la vie.

apogée, a dominé le monde ; il suffit de revenir à ces commandements pour dominer de nouveau le monde. Quatorze siècles d'histoire semblent ainsi balayés du revers de la main. Dans tous les domaines. L'économique n'y échappe pas. Le Coran et la Sunna sont interrogés pour dégager des réponses « islamiques » aux questions traditionnelles de l'économie politique « occidentale ». Et puisque « *Dieu ne change ce qui arrive à une communauté que lorsque celle-ci s'est, elle-même, changée* »²⁸, des actions sont entreprises, à tous les niveaux. Cet effort de systématisation théorique couplé à une action pratique continue en la matière nous semble être le fruit de convergences historiques d'intérêts entre la famille saoudienne, le mouvement wahhabite et, bien plus tard, le mouvement égyptien des « Frères musulmans ».

L'histoire des relations entre la famille saoudienne et le wahhabisme remonte au 18^{ème} siècle quand le Şayḥ Muḥammad ibn 'Abd Alwahrāb s'allia à ibn Saoud pour imposer dans le Najd d'abord et puis dans le Hijāz ensuite une monarchie bicéphale fondée sur une doctrine fondamentaliste issue du rite hambalite et des enseignements d'un faqih-prédicateur du 14^{ème} siècle : Şaykh al-islam ibn Taymiyya. Le corpus théorique wahhabite est relativement simple : Les seules sources autorisées de l'islam sont le Coran et la Sunna. Tout ce qui n'en est pas est *bid'a* (hérésie). C'est sur la base de ce corpus que s'est constitué ce qu'il faut bien appeler un *projet d'empire wahhabite*. Le Wahhabisme semble expansionniste par nature. Dès que son emprise sur le Najd est assise, la conquête du hijaz a été entamée. Peut-être est-ce pour reproduire le modèle de la première conquête musulmane comme le feront beaucoup d'autres fondateurs d'empire musulmans, jusqu'aux lointains almoravides du Sahara. Peut-être aussi que de telles démarches sont dictées par la nécessité d'alléger la pression démographique sur des territoires très pauvres et/ou de réduire les risques de révolte parmi des disciples de plus en plus nombreux. Toujours est-il que les premiers wahhabites ne se satisfirent pas du Hedjaz et entreprirent quelques incursions dans toute la péninsule arabique. L'alliance avec les anglais contre les turcs devait offrir au royaume une certaine légitimation de sa volonté d'hégémonie. D'autre part, le contrôle des lieux saints de

²⁸ Coran, *al-Ra'd* (13 :10)

l'Islam lui permit d'entreprendre une expansion pacifique à travers les actions de prosélytisme « généreux » envers les pèlerins. C'est sans doute ainsi que le lointain Sahara reçut sa part de ces actions : polémique entre Lamjaydri wul Habballa et al – Muḥtār wul Būna à propos de thèmes comme l'usage des instruments de la logique formelle dans la qualification des faits juridiques ; mais aussi, polémique autour de la « maghribinié » de *Śingīṭi* (à peu près ce qui devait plus tard s'appeler Mauritanie) dont l'enjeu est la répartition des *waqf*...

Avec la découverte du pétrole et l'alliance stratégique avec les Etats-Unis d'Amérique au sortir d'une guerre mondiale qu'elle était entrain de gagner, le royaume saoudien commença à avoir les moyens de son ambition. Mais c'est surtout avec le boom pétrolier de 1973 que l'Arabie Saoudite, disposant de moyens importants conférés par 25% des réserves mondiales de pétrole se mit à entreprendre la propagation du Wahhabisme dans le monde. Outre l'entreprise de « réislamisation » du monde musulman considéré comme corrompu par les hérésies internes et les idéologies importées, un prosélytisme militant est encouragé partout dans le monde. Des moyens financiers importants sont également progressivement mis à la disposition de différents *mujāhidīn* dans le monde : Soudan, Bosnie, Afghanistan,...

De structure relativement complexe, le pouvoir saoudien est fondamentalement bicéphale : il y a la famille royale issue d'Ibn Saoud qui a la mainmise sur le temporel, d'une part ; il y a les héritiers d'Ibn 'Abdelwahhab qui gouvernent les esprits, d'autre part. Si l'appartenance à la famille royale est relativement simple à définir, l'héritage d'Ibn Abd Alwahrāb a fini par sortir de sa propre famille pour s'organiser en structures de plus en plus complexes mais où continuent à prédominer les descendants du Ṣayḥ et les ressortissants de Najd. Ainsi l'organe suprême de ce que certains n'hésitent pas à appeler Vatican est la *hay'at kibār 'ulamā al-muslimīn* (Conseil des grands ulémas musulmans). Composé de quarante membres, il est l'instance religieuse suprême à laquelle revient le dernier mot en matière de définition de *ḥalāl et ḥarām* (licite et prohibé). A ce titre, il émet en moyenne cinquante *fatwa* par an²⁹ dans des domaines aussi variés que la sexualité, la foi, la technologie, le *jihad*,... De ce conseil dérivent une multitude d'organisations

²⁹ Anwar 'Abd allā, *ḥaṣayis wa šifāt al- mujtama' al-Wahhābi al-Su'ūdī*. Maktabatu al-Šarq. Paris. S.d.

tant nationales qu'internationales : au niveau local, l'organisation la plus active est *hay'at al-amr bil ma'ruf wan-nahi 'anil munkar* (Office de recommandation du bien et de pourchas du mal) dont les organes gèrent au quotidien la vie de tous : assistance aux différentes prières, habillement, jeûne pendant le Ramadan...

Au niveau international et toujours dans un esprit de prosélytisme est créée dès 1962 la «*Ligue Islamique Mondiale*». Aujourd'hui véritable instrument d'expansion du wahhabisme, la ligue dispose de représentations dans plus de 120 pays. Dotée de moyens financiers importants, elle finance la construction de mosquées et de centres islamiques partout dans le monde . En Europe, elle a à son actif la construction des mosquées de Madrid, Rome, Mantes-la-Jolie, Evry, Copenhague, etc.

Moins visible mais non moins efficace est l'action des sociétés caritatives et autres ONG islamiques à caractères humanitaire. La plus importante est l'Organisation du Secours Islamique International, plus connue sous son nom anglais de *Islamic Relief*. Elle finance de nombreuses missions de prosélytisme et entretient des relations plus ou moins avérées avec beaucoup d'organisations politiques plus ou moins islamistes. Elle s'est notamment impliquée en Bosnie Herzégovine, en Afghanistan, en Tchétchénie, et au Kosovo.

Les « Frères musulmans » (*al-iḥwān al muslimḥūn*) sont à l'origine, une association culturelle fondée en 1924 par un instituteur égyptien, Hassan al Banna. L'association qui se proclamait apolitique essaima très vite dans un environnement égyptien où l'Islam populaire fait de rites syncrétiques, de gestes, légendes et mythes à caractère mystique (d'ailleurs largement exportés vers le reste du monde arabo-musulman, où l'Égypte a toujours été - et continue d'ailleurs à être – le principal pourvoyeur en la matière.). Cependant, dans l'Égypte sous occupation Britannique, il était difficile de rester –et surtout de convaincre que l'on est-apolitique. Les *iḥwān* continuent à nier tout engagement politique collectif à l'époque. Cependant, il semblerait qu'à l'insu du *murṣid* (titre du chef de l'organisation), se soit constituée, parallèlement à l'association, une *organisation secrète* à vocation politique et même militaire. A la lecture de ses rares écrits et surtout de ceux de ses

compagnons et disciples,³⁰ Hassan al-Bannā semble être resté plus proche du prédicateur soufi que du militant islamiste. Les conditions obscures de son assassinat sont venues contribuer à la mythification du personnage. Pour l'Association, il a été assassiné par les anglais de plus en plus inquiétés par sa popularité et la montée en puissance de son organisation. Rien dans le parcours de al-Banna ne semble montrer qu'il ait été en relation avec le wahhabisme. Au contraire, ses tendances soufies semblent l'éloigner, à priori, d'une telle idéologie foncièrement antimystique. Il est aujourd'hui largement admis que la répression par Nasser du mouvement – pourtant allié au départ- des *ihwān* est à l'origine de sa large migration, en particulier vers les pays du Golfe et de la péninsule, et de la radicalisation de certains segments en son sein (généralement ceux qui ont subi le plus de sévices dans les prisons nassériennes). Les relations qui s'établirent entre ces migrants et le mouvement wahhabite qui venait d'imposer son autorité pour la troisième fois en Arabie Saoudite et entamait son expansion dans le Golfe, quoi qu'attestées, restent peu étudiées. *Grosso modo*, il semblerait que les *ihwān* aient fourni au mouvement wahhabite en expansion depuis son centre enclavé de najd, les ressources humaines nécessaires pour son expansion internationale, d'abord dans le golfe, ensuite en Asie et, à partir du milieu des années 1970, dans le monde. Et quand, grâce au boom pétrolier, le « Vatican wahhabite » put disposer dans le cadre de son partenariat avec la monarchie saoudienne, de ressources financières de plus en plus importantes, il se mit à recruter et financer des réseaux de plus en plus larges issus des « frères musulmans ». Observons par ailleurs que cette stratégie « prosélytique » recoupait celle, politique, de la monarchie saoudienne (et des USA), en conflit ouvert avec le régime de Nasser. L'émergence de l'Organisation de la Conférence islamique (OCI), des « banques islamiques » et de la « science économique islamique » qui en constitue le fondement idéologique s'est d'abord, inscrite dans le cadre de cette stratégie. Dans son discours d'ouverture du troisième sommet de la conférence islamique qui se tenait à Tāyif (Arabie Saoudite) en 1981, le Roi Fahd (à l'époque prince héritier) déclarait : "Grâce à leurs liens religieux et à leur héritage commun

³⁰ Voir, en particulier, Yūsuf Qaradāwī (*al- Iḥwān al-muslimūn*, al-Qāhira, 1999) et Tariq Ramdan (*Aux sources du renouveau musulman*, Bayard éditions. Paris, 1998)

ainsi qu'à *la diversité de leurs ressources*³¹, ces Etats [musulmans] sont capables d'intensifier cette coopération [entre eux] de manière à la rendre plus large et plus *efficace*¹. La création de la Banque Islamique de Développement (BID, 1975, avec un capital détenu à hauteur de 26% par l'Arabie Saoudite et siège à Jeddah) et l'émergence de groupes bancaires privés Saoudiens (Faysal Islamic Bank, 1977; Dār al-Mal al-Islami, 1981; al Baraka, 1982...) disposant d'un réseau international dense et diversifié découlent de la stratégie saoudienne en la matière. Le rapport à l'émergence et au développement spectaculaire depuis le milieu des années 70 de réseaux denses d'organisations caritatives et de *da'wa* (prosélytisme) plus ou moins officielles est aussi évident.

Il faut signaler qu'à un niveau qui semble moindre et selon des modalités parfois différentes, d'autres pays - plus ou moins pétroliers - ont développé des discours et des réseaux parfois complémentaires mais souvent concurrents (Iran, Irak,..).

Les parcours historiques du mouvement des *iḥwān* et des premières mutuelles financières islamiques en Egypte, en particulier les Caisses régionales de Mit Ghamr (Egypte) présentent certaines similitudes : modération du début, radicalisation progressive, répression, « internationalisation » et enfin lente « normalisation » pour le mouvement politique ; calme expansion du début, parcours tumultueux, « internationalisation », récupération par l'Etat et institutionnalisation enfin pour les structures financières

Le "projet" de Ḥasan al- Bannā n'a *a priori* rien à voir avec celui de Aḥmad al-Najjār (Fondateur des CRMG). Le premier vise à ré- islamiser la société (Pour lui, si cet objectif est atteint, le problème économique serait résolu *ipso facto*...), ; le second vise à contourner une difficulté "technique" (la prohibition de l'intérêt) pour implanter un système qu'il a vu bien fonctionner en Allemagne lorsqu'il y faisait ses études.

³¹ C'est nous qui soulignons. La citation est tirée de Abdelkader Sidahmed "Pétrole et économie islamique" in *Les capitaux de l'Islam*. Presses du CNRS, 1990.

« Si ces expériences [banques islamiques pakistanaise et égyptienne] se soldèrent par des échecs (pour le premier du fait d'une demande trop importante et d'une offre trop faible et pour l'autre suite à une décision du gouvernement égyptien), elles furent néanmoins riches d'enseignements qui profitèrent aux banques islamiques actuelles des pays du Golfe et de l'Asie. »³² Remplacez « banque » par « mouvement » et vous avez une idée de la similitude des parcours...

A l'origine du (et parallèlement au) développement de ces systèmes financiers et politiques, il y a une réflexion épistémologique qui semble avoir suivi un parcours identique et bénéficié des mêmes ressources tant humaines que financières. Cette réflexion qui devait aboutir à un projet dit d'« islamisation du savoir » est généralement considérée comme la démarche méthodologique de la « science économique islamique ».

³² Muḥammad al-qurā, « al-ḥisābāt wa-l-wadāi' », in la revue al-Diya' n° 7 (novembre 1997). P.58 à 72.

1.4 AUTOUR DE LA VULGATE « ISLAMISATION DU SAVOIR »

1.4.1 PROJET « ISLAMISATION DU SAVOIR » (إسلامية المعرفة)

« Pourquoi la *umma* islamique est-elle en retard par rapport à la caravane des civilisations ? Pourquoi a-t-elle perdu la direction de la marche de l'humanité ? N'est-elle pas la *umma* que Dieu a qualifiée de « *meilleure umma produite pour les hommes* »() Et puis n'est-elle pas la *umma* du message Muhammadien, sceau des messages divins, destiné à guider les hommes sur le droit chemin ? »³³

C'est sur la base de ce questionnement que devait se fonder au début des années 1970, une large réflexion parmi des penseurs « islamisants », essentiellement issus des sciences humaines. Cette réflexion aboutit à la conclusion que cette crise se situe, essentiellement, au niveau de la pensée et que c'est à ce niveau que les efforts devaient être concentrés.

A la lumière de ce diagnostic, les penseurs « islamisants » de l'Union des étudiants musulmans aux USA et au Canada se sont organisés en 1972 en réseau interdisciplinaire (Association of muslim social-scientists), pour l'approfondissement de cette réflexion. Réunis en 1977 en Suisse, plus de trente d'entre eux devaient décider la création de l'Institut International de la Pensée Islamique (IIIT, selon l'acronyme anglais). Cette institution était effectivement lancée en 1981 aux USA et a orienté l'essentiel de son action vers un projet d'« islamisation du savoir ».

Le concept d'« islamisation du savoir » est apparu pour la première fois en 1978 sous la plume de l'universitaire malaisien Sayyid Muhammad Naqīb al-'Attās dans son ouvrage *Islam and Secularism*. Pour lui, il recouvre les modalités de « synthèse entre l'éthique musulmane et les différents champs du savoir moderne ». Cette démarche devrait déboucher sur un *ijma'* (consensus) des musulmans autour d'un

³³ *al-wajīz fī islāmiyyat al-ma'rifa* (Précis d'Islamisation du savoir), IIIT, 1987, Virginia, USA. P.11

fiqh et une démarche scientifique appropriés, c'est-à-dire acceptables des points de vue de l'épistémologie moderne et de l'éthique musulmane.

Il fut repris en 1982 par le philosophe palestinien Ismā'īl al-Fārūqī (1921- 1986) qui le propose comme réponse à ce qu'il nomme le « *malaise de la umma* »³⁴ Selon lui, ce malaise exprime une profonde crise de connaissance. En utilisant des instruments, des catégories, concepts et modes d'analyse en provenance de l'Occident laïc, on opère une rupture avec les réalités du monde musulman. Cette « déconnexion » serait à l'origine des conflits entre *ulamā* traditionalistes, gardiens de l'orthodoxie musulmane et réformistes musulmans modernes, apôtres du renouveau musulman par la science et la technologie modernes.

L'islamisation des corps de connaissance modernes par l'introduction de repères éthiques musulmans au niveau de leurs charpentes épistémologiques permettra de faire profiter les sociétés musulmanes des bienfaits des progrès scientifiques et techniques aujourd'hui monopolisés par l'Occident.

Le projet-phare de l'Institut International de la Pensée Islamique (IIIT) finit par s'imposer en école « méthodologique » et épistémologique : Pour Tāha Jābir al-Alwāni, recteur de l'université de sciences islamiques et sociales (Virginia, USA) et l'un des pionniers de cette école, il s'agit d'une « Méthodologie de traitement de la connaissance et de ses sources ; ...[d'une] perspective épistémologique en phase de constitution.. »³⁵. D'autres promoteurs du projet en ont donné les définitions suivantes :

« L'islamisation du savoir signifie la pratique de l'activité scientifique en tant qu'investigation, collecte, transmission et publication dans une perspective islamique »³⁶

« L'islamisation du savoir signifie le détachement de la réalisation scientifique culturelle et humaine des références humaines, philosophique et positive sous toutes leurs formes et refonctionnalisation de ces sciences au sein d'un système

³⁴ Ismā'īl al-Fārūqī, *Islamization of Knowledge* : general principles and workplan, IIIT, 1987, Virginia, USA. P. 23

³⁵ Tāha Jābir al-Alwāni, "Islāmiyyat al-ma'rifa bayn al-ams Wa-l- yawm", in revue *al-dīyyā*, n°8, octobre 1998, Nouakchott. P. 57-72

³⁶ I Imād al-Dīn Ḥalīl, *madḥal ilā islāmiyyat al-ma'rifa* IIIT, 1988, Virginia, USA. P.35

méthodologique religieux non positif. [...] Islamisation des sciences appliquées et des règles scientifiques aussi, et ce par l'appréhension des similitudes entre les lois des sciences naturelles et celles de l'existence sur la base desquelles se sont constituées les normes religieuses elles-mêmes. Ainsi, les références philosophiques des théories scientifiques islamisées seront débarrassées des dimensions positives et reconstruites dans leur dimension universelle qui comprend la finalité divine de l'existence et du mouvement.. »³⁷

Et Al- Alwany de préciser, « Elle ne signifie pas le simple rajout d'expressions religieuses aux investigations des sciences sociales et humaines par la citation de versets coraniques adaptés aux objets des sciences à islamiser ; il s'agit d'une restructuration méthodologique et épistémologiques des sciences et de leurs lois »³⁸. Et d'ajouter : « toutes ces définitions ne servent qu'à préciser les contours de la question, à permettre d'en poser les jalons et non à l'inscrire dans un cadre global, rigide et définitif »³⁹

Le projet s'articule sur les principaux axes méthodologiques suivants:

- Elaboration d'un système islamique de connaissance basé sur l'activation des règles de la foi en vue de leur transformation en énergie créatrice de connaissance capable de fournir des réponses satisfaisantes aux « questions globales » de l'Homme ;
- Construction d'une méthodologie coranique de connaissance ;
- Elaboration d'un modèle de lecture du Coran ;
- Construction d'une modèle de recours à la Sunna ;
- Relecture du patrimoine musulman à la lumière de la méthodologie élaborée ;
- Révision du patrimoine scientifique occidental à la lumière de cette démarche.

³⁷ Muḥamad Abu-l-Qasim al-Hōjj Hamed, *manhajiyat al-qur'ān wa aslamatu falsafatu-l-'ulūm al-ṭabī'īya wa-l-insāniyya*, IIIT, 1989, Virginia, USA. P.41

³⁸ Tāha Jābir al-Alwāni, "Islāmiyyat al-ma'rifa bayn al-ams Wa-l- yawm", *art. cit.*. P.58

³⁹ *ibid*

Cette démarche méthodologique tirerait sa légitimité de la foi en un certain nombre de principes : unicité de Dieu et nécessaire réflexion de cette unicité sur tous les aspects de la pensée, de la foi et de l'action ; unité de la création ; vicariat de l'homme sur terre ; unicité de la vérité ; globalité de l'islam comme démarche totale et mode de vie ; généralité spatio-temporelle et humaine des vérités islamiques ; plénitude de la révélation et sa totale conformité avec la raison : la révélation est une source de savoir comme l'existence et la raison un moyen de connaissance. Essayons de pénétrer plus en profondeur cette construction épistémologique par l'analyse de son appareil conceptuel et de ses fondements idéologiques.

1.4.2. FONDEMENTS DE LA DEMARCHE « ISLAMISATION DU SAVOIR »

T.J. Al-Alwany définit l'*Islam* auquel se rapporte l'*islamisation* comme « un message divin (...) comprenant une foi, un projet de système de pensée, une vision, une méthode, une voie et un mode de vie (...) »⁴⁰. Le concept d'*islamisation* traduit deux termes arabes, certes proches mais introduisant quelques significatives nuances : *aslamat* (أسلامة) et *islāmiyyat* (إسلامية). Le premier semble renvoyer à une action volontariste pendant que le second semble signifier une situation de fait, qui serait peut-être mieux rendue par *islamisme* (n'eût été l'usage consacré et peu précis de ce concept) ou bien par *islamité*. Les deux concepts ont été utilisés, parfois indistinctement par certains auteurs, cependant que les chercheurs de l'IIIT ont privilégié, sans doute sciemment, le second. Le savoir serait par essence islamique. La démarche scientifique viserait à lui restituer sa véritable essence.

Le concept de *savoir* (معرفة) est défini par T.J. Al-Alwany comme « la compréhension des choses par l'intellectualisation et l'évaluation de leur perception »⁴¹. Le concept de *Savoir* (ma'rifa/معرفة) tel qu'en œuvre dans cette définition est surchargé, d'où certaines ambiguïtés chez certains de ses usagers. Ce concept serait plus restreint que *science* ('ilm/علم), et s'opposerait à *ignorance* (jahil/جهل) et *négation* (inkār/إنكار). Il semble ainsi regrouper trois significations :

- *Connaissance* (du latin *cognoscere*, chercher à savoir) : « Faculté de connaître, de se représenter, manière de comprendre... » (Larousse) ; « Acte de pensée qui pose légitimement un objet en tant qu'objet. (...) acte de pensée qui pénètre et définit l'objet de sa connaissance. » (Lalande) ;

- *Savoir* (du latin *sapere, sapienta, sapiens : intelligence, jugement, prudence, sagesse..*) : « Ensemble de connaissances acquises par l'étude » (Larousse) ; « Ce que l'on sait : ne se dit proprement, en ce sens que si les connaissances dont il s'agit

⁴⁰ ibid

⁴¹ ibid

sont nombreuses, systématisées et amassées par un travail continu de l'esprit » (Lalande) ;

-ainsi qu'une part importante de celle de *Science* (du latin *scientia*, connaissance) : « Ensemble cohérent de connaissances relatives à certaines catégories de faits, d'objets ou de phénomènes obéissant à des lois et vérifiées par les méthodes expérimentales. » (Larousse) ; « Synonyme de savoir ; Ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes, qui ne résultent ni de conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement et qu'on confirme par des méthodes de vérification définies. » (Lalande).

Pour les promoteurs de *l'Islamisation du savoir*, la Science est par essence divine car expression d'une vérité unique émanant de l'Unicité de Dieu. Sa « vérité » humaine est fondamentalement fonction de cet « état d'esprit » général de *l'umma* qui en structure la « *Pensée* » sur la base d'un certain rapport à l'unicité divine et à son expression contenue dans ces « deux livres » que sont le *Coran* et *l'Univers*.

Ainsi, le terme arabe *فكر (fikr)* par lequel est généralement traduit *pensée* est défini par eux à deux niveaux :

- individuel, comme toute «opération de l'esprit ayant ses dimensions, ses limites et ses significations...» () ;

- et collectif, qui est celui qui intéresse fondamentalement l'Ecole de *l'Islamisation du Savoir*, comme l'ensemble des modalités par lesquelles *l'umma* perçoit, interprète et agit sur tout ce qui l'entoure.

On n'est pas si loin de la *Pensée* chez Lalande qui en distingue trois significations : au sens le plus large,(..) enveloppe tous les phénomènes de l'esprit. « par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (Descartes, Principes de la Philosophie) ; Se dit de tous les phénomènes cognitifs (par opposition aux sentiments et aux volitions) ; se dit de l'entendement et de la raison en tant qu'ils permettent de comprendre ce

qui constitue la matière de la connaissance , en tant qu'ils réalisent un degré de synthèse plus élevé que la perception, la mémoire ou l'imagination » (Lalande)

Ses promoteurs présentent L'« Islamisation du Savoir » comme une démarche *descriptive, discursive et normative*⁴². L'unicité de la vérité, issue de l'unicité de Dieu qui en est la cause et la fin semble constituer la pierre angulaire de cette démarche fondamentalement normative. L'efficace de cette vérité se mesurerait toujours au niveau de réalisation de la norme qui la sous-tend ; d'où son étude devrait se faire dans le cadre de la réalisation ou non des normes. Ainsi, il serait absurde de vouloir connaître la vérité humaine en rupture avec *ce que devrait être* cette vérité. Et c'est pourquoi toute investigation relative à l'homme devrait comprendre le rapport de cette investigation aux fins humaines.

La démarche devrait aboutir au regroupement en une seule discipline de toutes les sciences concernées par l'homme (individu ou société) dénommée « sciences particulières de l'Ummá »⁴³.

L' économiste malaisien Masudul Alam Choudhury, dans une tentative de fonder une Economie islamique normative résume ainsi cette démarche : « *This new model will be shown to stem from the normative background of islamic epistemology premised deeply on divine unity as the source of absolute , perfect , and complete knowledge. We will call this primal source as the stock of knowledge because of its immutable and unchangeable nature from the stock that comprises the divine law will be deduced flows of knowledge for understanding the world-systems according to the organization of thoughts, axioms, instruments and dynamic evolution of ideas, around which the multifaceted problems and issues of the muslim political economy revolves.* »⁴⁴ Pour Salah Isma'il, "La science divine, seule est absolue. Toute autre science est relative. La connaissance humaine est limitée, à l'image de ses sources et

⁴²M.M. Meziane, *Méthodologie de recherche sociologique , du positivisme au normativisme*», en Arabe, IIIT, Herndon, Virginie, USA ,1991.

⁴³ Il y a lieu de rapprocher cette ambition «unificatrice » des sciences humaines avec celle d'un Bourdieu « On ne peut réunifier une science sociale artificiellement divisée qu'en prenant conscience du fait que les structures économiques et les agents économiques ou, plus exactement, leurs dispositions sont des constructions sociales, constitutives d'un ordre social. » in (*Structures sociales de l'économie* »)

⁴⁴ M.A. Choudhury, *Islamic, epistemological question applied to normative issues of trade and development in the muslim world.*, Site Web: IBFNET (Islamic Bank & Finance)

des ses instruments. Elle est variable et changeante. (...) Dieu a donné à l'homme deux sources de savoir : le premier est l'existence, ce « livre ouvert » et le second la révélation (livre et *sunna*) ... »⁴⁵ ; et la Raison serait là pour exploiter ces deux sources : « L'instrument principal de connaissance de l'homme est la raison, « outil de perception, de compréhension, de méditation, de réception, d'analyse et de comparaison.. »⁴⁶.

Le projet « islamisation du savoir » est cohérent avec une certaine vision holiste et « totalitaire » de l'Islam qui s'est développée en particulier dans le sillage de l'alliance entre les Wahhabites et les *ihwān*. Elle a toujours été très controversée, même parmi les universitaires musulmans, y compris ceux idéologiquement proches des promoteurs du projet.

⁴⁵ Dr Salah Isma'il, "islāmiyyat alma'rifa", in *qadāyā ishkāliyya fi-l- fikr al-islāmi al- mu'āsir*, IIIIt, 1997.

⁴⁶ Dr Abdelhamid Abu-Suleyman, *azmatu al-' aql al- muslim*,IIIT .1991. Herenden (USA)

1.4.3. CRITIQUE(S) DE LA DEMARCHE « ISLAMISATION DU SAVOIR »

Dans un article publié en 2002 sous le titre « *debates on islam and knowledge in malaysia and egypt : shifting worlds* », Mona Abaza, associate professor au département de lettres et de sciences humaines de l'université américaine du Caire, en entreprend l'une des critiques les plus intéressantes. Elle en retrace un historique l'inscrivant dans la logique de « réislamisation » initiée par le mouvement des « Frères musulmans ». Elle entreprend, en particulier, une comparaison entre des promoteurs de la démarche « islamisante » issus de deux cultures différentes, de formation initiale laïque mais d'orientation islamique prononcée : La démarche « malaisienne » et celle « arabe » (en fait, surtout égyptienne). Les « Islamistes » malaisiens auraient conçu un projet de propagation au niveau international des valeurs islamiques, cependant que les islamistes égyptiens se seraient engagés dans des polémiques sans fins avec les ulémas d'Al-azhar centrant ainsi leur action sur l'Égypte. Ainsi, les premiers scientifiques Arabes en général, et Égyptiens en particulier, qui auraient participé à la création de l'*Université islamique internationale de Malaisie* auraient rencontré beaucoup de difficultés d'intégration et auraient fini par revenir dans leurs pays avant que certains d'entre eux n'aient émigré aux USA et au Canada où ils finirent par se regrouper au sein de l'AMSS, d'abord puis au sein de l'IIT ensuite. Mona Abaza semble privilégier les motivations politiques et pécuniaires dans la démarche de cette école plutôt que le service de la Science et de la vérité. Elle cite en particulier, l'exemple édifiant de celui que beaucoup considèrent comme le géniteur du concept d'« islamisation du savoir » : *Isma'il Al-Faruqi*. Né en 1921 à Jaffa en Palestine, il y fit ses études traditionnelles islamiques avant d'y rejoindre l'école catholique française. Gouverneur de Galilée à l'âge de 24 ans, il émigre au Liban à la Naissance de l'Etat d'Israël. Après des études de philosophie à l'Université américaine de Beyrouth, il fait un Master à Harvard avant de faire un Ph.D de « philosophie Occidentale » à l'Université d'Indiana (Bloomington). Après plusieurs années à l'université d'Al-Azhar du Caire, il acquit une reconnaissance internationale

d'autorité en matière d'Islam et de Religions Comparées. Il était professeur à Temple University où il créa et dirigeait un Programme d'études Islamiques (*islamic studies program*) quand il fut assassiné avec son épouse (également universitaire) le 27 mai 1986. Les raisons et responsables de ce meurtre sont à ce jour inconnus. Ce parcours est typique de celui de la plupart des promoteurs du Projet :

Un rapport privilégié aux deux traditions scientifiques (musulmane et occidentale) semble toujours amener à se poser la question de leur compatibilité, cependant qu'un engagement politico-religieux pousse à privilégier les fondements islamiques tout en cherchant à domestiquer tout ce qui pouvait l'être dans la tradition occidentale. La problématique est récurrente dans l'histoire culturelle arabo-musulmane. N'est-ce pas la même que les mu'tazilites inauguraient dès le 9ème siècle ? Sur la base de la double rationalité de l'Homme et de Dieu (relecture du corpus islamique en construction à la lumière de la philosophie grecque), ils entreprirent la construction d'une démarche scientifique conciliant le *'aql* et le *naql*. Soutenue par certains khalifes Abbasides, cette démarche devait connaître un certain succès avant de subir la répression et le recul. La démarche méthodologique « islamisation du savoir » s'inscrit, selon nous, dans cet héritage qui a toujours maintenu une certaine présence dans la pensée arabo-musulmane (Al-aš'ari, Ibn-ḥaldūn, al-Afgāni, ...). Comme dans le cas de l'école mu'tazilite⁴⁷, la nouvelle démarche semble fortement dépendante du soutien de l'Emir (dans ce cas, il s'agit des saoudiens et parfois des wahhabites...).

La légitimité de sa prétention à la « scientificité » ne peut qu'être interrogée, particulièrement « à l'heure où les pensées épistémologiques dominantes (« postmodernisme », « relativisme », « déconstruction »...) tendent à accréditer la

⁴⁷ Le fameux mouvement mu'tazilite que la propagande `abbâsîde présentera comme favorable à ses thèses a, en fait, commencé à Basra dès la fin du 1^{er} siècle. Wāsil b. `Atā (m. 132/750), un des premiers noms retenus par l'hérésiographie, avait déjà lancé une organisation missionnaire avec des représentants dans les pays les plus éloignés comme le Maghreb ou le Yémen⁴⁷.

vanité de toute théorie de la connaissance, même dans le champ des sciences réputées « dures ». »⁴⁸

Si comme le postule Robin Horton⁴⁹, la pensée scientifique diffère de la pensée traditionnelle par son « *scepticisme fondamental* » envers des croyances établies, Cette démarche ne serait pas scientifique. L'attitude dite « scientifique » de rejet *a priori* de toute vérité métaphysique, souvent déduite de la rationalité ne pourrait s'accommoder de cette prééminence de la foi. Mais, qu'en est-il justement de cette opposition ?

L'opposition entre *foi* et *raison* a une longue histoire en philosophie où elle devait atteindre son affirmation la plus totale avec Auguste Comte et le Positivisme. Hormis le moment positiviste, ces deux modalités de fonctionnement de la pensée humaine ont souvent cohabité.. Déjà le postulat rationaliste de l'école cartésienne stipulait que « la Raison est l'ensemble des lois de l'esprit commune à tous les hommes et la révélation de la pensée divine et des lois du monde tel qu'il est »⁵⁰ et le même Horton qui semble opposer « pensée scientifique » et « pensée traditionnelle » sur la base de l'opposition foi - raison, semble avoir retrouvé en les croyances religieuses africaines « des modèles théoriques apparentés à ceux de la science ». Selon lui, si toute théorie scientifique a pour objet de prouver que derrière la diversité de manifestations de phénomènes naturels ou sociaux, il y a un nombre limité de causes, « les dieux d'une culture donnée constituent un schème d'interprétation qui permet de référer la grande diversité de l'expérience quotidienne à l'action d'un nombre relativement restreint de types de forces »⁵¹.

Le débat philosophique et anthropologique sur la *rationalité* semble avoir toujours opposé *universalistes* et *relativistes* dans le cadre d'une comparaison entre occident et « sociétés primitives ». A côté d'une investigation des conditions de déroulement du raisonnement et du discours, ce débat a concerné surtout la genèse de la science

⁴⁸ Abdel Wedoud ould Cheikh, « Vous avez dit « histoire » ? » in *Histoire de la Mauritanie. Essai et synthèse*. Ouvrage collectif publié par le LERHI de l'Université de Nouakchott & l'Université de Provence. P.9.

⁴⁹ Robin Horton, « African traditional thought and western science », *Africa*, 37, 1967, P.50-71 et 155-187. Analysé par Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Editions de Minuit. Paris. 1979. P.94.

⁵⁰
⁵¹ Robin Horton, *art.cit.* P.88.

occidentale. La fameuse thèse du passage chez les Grecs de la divination à la science grâce à la logique semble avoir toujours constitué le modèle d'évolution le plus présent dans la perception occidentale des pensées dites primitives. Les Rationalistes européens des 17^{ème} et 18^{ème} siècles ont entrepris la reconstruction de la culture occidentale sur des bases *rationnelles*. Les *Lumières* et la *Révolution Française* ont été les promoteurs et propagateurs de ce projet. Le scepticisme engendré par la confrontation entre cette démarche et la vision chrétienne du monde devait amener à remettre en cause les doctrines de l'église ainsi que les bases « rationnelles » sur lesquelles se sont bâties ces doctrines. Ce triomphe de la « Raison dans l'histoire » devait déboucher sur le positivisme et plus tard le scientisme. Avec le Positivisme, on aboutit à une systématisation définitive du primat de la Raison sur la Foi : seule la connaissance des faits serait féconde ; le type de la certitude serait fourni par les sciences expérimentales ; l'esprit humain n'éviterait l'erreur qu'en se tenant sans cesse au contact de l'expérience et en renonçant à tout *a priori* ; le domaine des « choses en soi » est inaccessible, la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois. Certes, le positivisme et son succédané le scientisme ont été, à juste titre, massivement dénoncés par les communautés des scientifiques et des philosophes des sciences, mais il n'en demeure pas moins légitime de s'interroger sur les risques de recul que ferait courir à la pensée humaine, une démarche scientifique qui s'imposerait *a priori* des normes et valeurs de l'ordre du divin, donc absolues et débouche sur des normes et valeurs qu'elle imposerait. Que peut-on attendre d'une science qui de « ce qui est » conclurait à ce qui devrait être ? Et d'ailleurs une telle science, est-elle tout simplement possible ?

L'« islamisation du savoir » s'est très peu occupée des sciences dites de la nature. Ce fait paraît, de prime abord, étonnant, quand on connaît le large recrutement islamiste au sein des milieux universitaires des « sciences exactes » et des écoles d'ingénieurs, ainsi que leur profond rejet des milieux des sciences humaines. On considère, généralement, que les premières, parce que « vraies » rapprochent de Dieu, source de toute vérité ; alors que les secondes, bâties sur des hypothèses humaines issues de « fausses valeurs » spéculatives mènent à l'athéisme. Dans ces conditions, on considère peut-être que les sciences de la nature sont déjà fondamentalement « islamisées » et ne nécessitent qu'un effort de « maintenance »,

alors que tout reste à faire dans les sciences humaines. Rares sont, d'ailleurs, les penseurs islamistes qui accordent aux sciences humaines le statut de science. Même les chercheurs de l'école « islamisation du savoir » maintiennent une certaine ambiguïté probablement significative de certaines réserves sur le statut de ces sciences. En jouant sur certaines proximités entre les termes arabes de *ma'rifa* (savoir) et *'ilm* (science), ils expriment peut-être leur rejet du caractère scientifique de ces « connaissances ». Dans ces conditions, on serait en droit de se demander pourquoi s'est-on évertué à construire par cette démarche une « science économique islamique » ?

1.5. UNE « SCIENCE ECONOMIQUE ISLAMIQUE » EST-ELLE POSSIBLE ?

1.5.1 SCIENCES DE LA NATURE ET SCIENCES DE L'HOMME

Au départ, il y aurait eu la « méthode expérimentale ». Selon cette démarche hypothético-déductive, les faits scientifiques seraient observables et mesurables. Ils échapperaient à l'influence de l'observateur et ainsi seraient toujours reproductibles dans des conditions similaires. La démarche exclurait tout principe sacré. Tout serait objet de doute. Dans son Introduction à la *Médecine expérimentale*, Claude Bernard, à qui on attribue sa paternité présente cette démarche ainsi :

- On part d'un fait- problème ;
- On pose une hypothèse ;
- On cherche à tester l'hypothèse par l'expérimentation ;
- De là résultent de nouveaux problèmes.

Les preuves découlant de l'expérience demeurent les seuls fondements de la théorie qui demeure ainsi « vraie » tant qu'elle n'a pas été démentie par une autre expérience. La théorie prouvée est considérée comme une loi naturelle. Ainsi, le développement de la science « occidentale » semble s'être fondé sur l'idée que la nature a ses lois que l'on peut découvrir, ainsi que celle d'un antagonisme entre l'Homme et la nature où les découvertes scientifiques sont autant de victoires et donc de progrès pour l'Homme. En investiguant les causes des phénomènes et leurs conséquences, la science oblige la nature à ouvrir ses portes et livrer ses secrets permettant à l'Homme de la dominer et de l'exploiter dans son propre intérêt. Cette démarche a libéré, en Occident, une énergie extraordinaire qui a permis une avancée significative de la Science et de la technologie. Et l'on s'est pris à rêver d'un

univers entièrement expliqué par la science et dominé par l'Homme. On s'est vite convaincu que ce qui a si bien réussi avec la nature devait pouvoir réussir avec la société et l'Homme. On entreprit la construction de sciences humaines ayant pour objet l'homme et ses comportements individuels et collectifs, passés et présents. Et on s'est mis à essayer de lui appliquer les mêmes démarches et les mêmes théories qu'à la nature. Après tout, n'en faisait-il pas partie ?

Mais l'on devait se rendre vite compte que l'Homme lui-même posait problème dans cet univers, d'abord comme *sujet connaissant* et puis ensuite comme *objet de connaissance*.

Nous savons depuis le *vouç* de Platon, l'*intellectus* de saint Thomas et la *Vernunft* de Kant, que l'instrument principal de connaissance de l'homme, la Raison, se rapporte à l'idée d'un réel (absolu) de chaque chose qui en est *l'être véritable...et* toujours caché. La philosophie de la connaissance a toujours débouché sur l'impossibilité d'une telle connaissance et sur sa nécessaire approximation par des instruments élaborés par la Raison. En 1951, le philosophe américain W.W. Quine, dans son célèbre article « *les deux dogmes de l'empirisme* »⁵² contestait l'existence de vérités empiriques que l'on peut prouver par l'expérience. A partir de l'exemple du « cygne blanc » dont on ne peut prouver la « blancheur », il démontre que les plus simples faits empiriques peuvent être contestés à l'infini, et nécessitent pour être confirmés un système d'hypothèses implicites tout aussi infini. Le second dogme contesté par Quine était la distinction entre « vérités analytiques » ou logiques et « vérités synthétiques » ou des faits. Pour Quine, la physique quantique pour laquelle une particule peut être et ne pas être contredit le principe logique de non contradiction. Et quand la logique, principal mode de fonctionnement de la pensée humaine, est remise en cause, on ne peut plus être sûr de rien...

D'autre part, on se rendit compte que même dans une science aussi « dure » que la physique, l'*objectivité* en tant qu'absence de toute influence du *sujet observant* sur l'*objet observé* est, depuis les incertitudes de Heisenberg, jugée définitivement hors de portée.

⁵² cité dans "Débats autour de la science" in Numéro hors-série de la Revue *Sciences humaines*. Réalisé avec le département des sciences de l'homme et de la société du CNRS. déc.2000- jan.2001. P.59

1.5.2. CONDITIONS ET LIMITES D'UNE SCIENCE HUMAINE

Dans une démarche scientifique quelle qu'elle soit, il y a un sujet connaissant et un objet à connaître. L'indépendance de l'un par rapport à l'autre serait un principe de base de cette démarche. Quand l'observateur est l'Homme et que l'objet de l'observation est également l'Homme, la démarche se complique. Les phénomènes humains ne sont pas constitués que d'éléments naturels. La culture, au sens de ce que l'homme ajoute à la nature, y est aussi présente et détermine dans une large mesure non seulement le phénomène à observer, mais aussi le comportement et les pensées de l'observateur. Les sciences humaines traitent de l'être humain (seul ou en groupe..), qui est un être de conscience, vivant, fait de chair et de sang, d'émotions et d'idées, de choix et d'histoire personnels. Et c'est pourquoi le comportement humain (individuel ou en société) se laisse difficilement appréhender par les instruments de mesure et d'expérimentation et les faits humains sont difficilement reproductibles à l'identique. L'abstraction du phénomène à observer de cet environnement humain est problématique, et sa quantification quasi-impossible. Voilà pourquoi la question de la possibilité d'une science humaine a fait couler beaucoup d'encre et a fini par s'élargir à la possibilité de toute Science.

Pour les promoteurs de l'« Islamisation du savoir », autant le projet « occidental » des sciences de la nature viserait la domination de celle-ci par l'Homme, autant, derrière le projet des sciences humaines, il y aurait la volonté de diriger les hommes et les sociétés humaines vers des finalités prédéfinies. Pour ces promoteurs, le destin de l'Homme étant très fragile, si on le compare aux objets observés dans les sciences de la nature, notamment : des molécules, des cristaux, des êtres mathématiques, toute recherche portant sur de l'humain *nécessiterait un minimum*

de questionnement éthique préalable. La « Science occidentale » est ainsi accusée de vouloir occulter la présence en son sein, de normes et valeurs issues de la culture judéo-chrétienne de l'Occident. Ils ne sont, d'ailleurs, pas seuls à le penser : dans un article incendiaire, le philosophe Allemand Paul Feyerabend affirme « la science ne possède aucune caractéristique intrinsèque qui la rendrait supérieure aux autres branches du savoir, comme les mythes antiques ou le vaudou. Dans cette optique, la haute considération pour la science est la religion moderne ; elle joue un rôle semblable au christianisme primitif en Europe. *Le choix entre des théories se réduit à des choix déterminés par les valeurs subjectives et les souhaits des individus...*⁵³ Pour ses promoteurs, ce serait dans la même optique que la démarche « Islamisation du savoir » viserait d'abord, la réintégration de la Science dans son cadre global de référence, essentiellement bâti sur un fondement religieux.

⁵³ Paul K. Feyerabend, "Philosophy of science: A subject with a great past". Cité par Alan F. Chalmers, in *Qu'est-ce que la Science?* Ed. La découverte, Paris, 1987. C'est nous qui soulignons.

1.5.3. UNE « SCIENCE ECONOMIQUE MUSULMANE » EST-ELLE POSSIBLE ?

Quels rapports y a-t-il entre l'*oikonomia* (*οικονομία*) Grecque (administration de la maison), l'*oeconomia* latine (administration juste et prudente des biens, l'*iqtisad* اقتصاد (du verbe *qasada* قصد = aller directement à quelque chose ; d'où *qasd* قصد = juste milieu entre prodigalité et avarice) et l'économie modernes ? La perspective d'administration *juste* et *efficace* des *biens* semble être présente dans toutes ces significations. Or, cette perspective dégage deux pôles fonctionnels : le premier, *éthique* est décrit par le qualificatif *juste* qui renvoie à des normes et valeurs ; le second, disons *technique* est décrit par *efficace* qui renvoie à une maîtrise et donc à une connaissance des modalités de fonctionnement des phénomènes concernés.

Le dictionnaire Larousse donne la définition suivante de la Science économique : « Science qui étudie les mécanismes de l'économie [ensemble des activités d'une collectivité humaine relatives à la production, à la distribution et à la consommation des richesses], les systèmes économiques, la pensée économique (= économie politique) ». Pour Lalande, c'est une « science ayant pour objet la connaissance des phénomènes, et (si la nature de ces phénomènes le comporte, ce qui est discuté) la détermination des lois qui concernent la distribution des *richesses* ainsi que leur production et leur consommation, *en tant que ces phénomènes sont liés à celui de la distribution*⁵⁴. On appelle *richesse*, au sens technique de ce mot, tout ce qui est susceptible d'utilisation ».

Toutes les définitions des manuels d'économie tournent autour des rapports à la *richesse*, y ajoutant quelquefois la *rareté* (rapportée généralement aux biens constitutifs de la richesse) et les *besoins de l'Homme* (*surtout* en tant que confrontés à la rareté). Les définitions modernes de l'économie en usage dans les manuels académiques renvoient tous à l'action de l'homme relative à la satisfaction de ses besoins illimités par l'usage de ressources rares.

⁵⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op.cit.*

C'est d'Adam Smith et son traité d'économie politique *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* : (1776)) qu'on date la naissance de la *Science économique*. Pour la majorité des historiens de la pensée économique, la publication de la "Richesse des Nations" marque le passage d'une pensée préscientifique à une pensée scientifique de l'économie. Adam Smith a développé une *théorie des échanges comme fondement d'une théorie générale des rapports sociaux*. Pour lui, la *richesse des nations* dépend en premier lieu du degré atteint par la division sociale du travail, et cette dernière repose à son tour sur une "*propension de la nature humaine à troquer, trafiquer, échanger une chose pour une autre*". Probablement "*une conséquence des facultés de raisonner et de parler [cette propension] est commune à tous les hommes*" La *capacité d'échanger* est donc directement reliée à l'activité rationnelle de l'homme et se distingue nettement de la quête de la bienveillance, de la recherche de la pitié. C'est de là que serait né ce divorce tant affirmé de l'économie et de l'éthique. Chacun rechercherait son intérêt individuel, et la somme de chacune de ces tendances permettrait d'atteindre un *optimum économique*.

On en a gardé le cliché qui veut que les mécanismes de marché seraient orchestrés par une "*main invisible*", qui permettrait à l'intérêt individuel et à l'intérêt général de se rejoindre. La concurrence orienterait la production vers les produits les mieux adaptés à la demande des consommateurs solvables. Ensuite, les profits élevés attireraient de nouveaux entrepreneurs qui feraient baisser les prix.

Cette *Théorie Générale du Marché*, sous-tendue par les préceptes de l'individualisme méthodologique et de l'utilitarisme est demeurée présente dans toute l'entreprise « scientifique » économique à ce jour. Enrichie par une « axiomatique des choix » fondée sur des hypothèses de comportements individuels, elle domine aujourd'hui la science économique orthodoxe. Cette Théorie n'a cessé, depuis, de faire l'objet de multiples contestations. Le premier et principal objet de contestation est l'Homme dont elle traite. « *L'homo oeconomicus* » tel que le conçoit (de manière tacite ou explicite) l'orthodoxie économique est une sorte de monstre anthropologique.. » dit Pierre Bourdieu ⁵⁵ . Il s'agirait d'un « automate optimisateur programmé » ⁵⁶

⁵⁵ P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*. Seuil 2000. Paris. P.256.

essentiellement mu par une hiérarchie d'utilités « objectivées » hors de tout temps et de tout espace.

On a depuis essayé de fonder sinon une science du moins une connaissance économique sur des bases plus « sociales ». Karl Marx et toute l'école qui s'en réclame ont orienté leurs réflexions vers la critique des conditions sociales de production de la connaissance économique. La « superstructure » (dont toute production intellectuelle) serait fondamentalement (« *en dernière analyse*. ») « déterminée » par l'infrastructure (données matérielles de la structure globale). La prétention à l'objectivité de la science économique est ainsi mise en cause : le sujet connaissant et sa connaissance ne peuvent être indépendants des conditions sociales de leur production.

Dans le même esprit, mais avec moins de dogmes et de parti pris philosophique et méthodologique, le Mouvement antiutilitariste dans les sciences sociales (MAUSS) s'est également préoccupé de débusquer la présence des rapports sociaux dans les formes et le contenu de l'activité et de la connaissance économiques.

Dans son ouvrage « *Les structures sociales de l'économie* » Pierre Bourdieu dénonce les prétentions « scientifiques » de l'Économie. « C'est peut-être en rappelant l'arbitraire de la distinction fondatrice (et encore présente aujourd'hui dans les têtes des économistes qui laissent aux sociologues les curiosa ou les ratés des fonctionnements économiques) entre *l'ordre de l'économie, régi par logique efficiente du marché et voué aux conduites logiques, et l'ordre incertain du « social » habité par l'arbitraire « non logique » de la coutume, des passions et des pouvoirs*⁵⁷, que l'on peut le mieux contribuer à l'intégration ou à l'« hybridation » des deux disciplines, sociologique et économique, dramatiquement séparées, malgré les efforts en sens inverse de certains grands fondateurs, de Pareto et Schumpeter, par exemple vers la sociologie, de Durkheim, Mauss ou Halbwachs et surtout Weber vers l'économie »⁵⁸.

Cette « réintroduction » de l'Homme et de la Société dans la Science économique, par ailleurs largement revendiquée, semble avoir servi de point de départ – et

⁵⁶ ibid

⁵⁷ Ibid. P.259.

⁵⁸ Ibid. P.259.

d'alibi- à celle de Dieu par la « Réislamisation du savoir ». L'un des promoteurs de la « science économique islamique », Mundhir Al-qahf ⁵⁹ avance l'argumentaire suivant : « la religion et l'économie sont des domaines très voisins . Historiquement, la plupart des économistes occidentaux sont des prêtres ou des théologiens. Ainsi l'économie scolastique au moyen-âge européen s'est développée grâce à des hommes d'église comme St-Thomas d'Aquin, St- Augustin et d'autres.. Les écrits des physiocrates du début du 19^{ème} siècle dégagent une perspective religieuse marquée : leurs sentiments vis-à-vis de la terre et des gens se fondaient sur une idéologie chrétienne. Avec la révolution industrielle et la production à grande échelle, certains économistes ont entrepris de détacher leurs études et la zone d'influence de leurs recherches du domaine religieux. En fait, il s'agissait d'un fait historique exceptionnel lié à l'Histoire culturelle et politique européenne parce que fortement déterminé par la vaste remise en cause des préceptes et pratiques de l'Eglise chrétienne. Ainsi s'est-on mis à parler d'économie politique au lieu d'économie scholastique. Cependant, avec le temps, la révolte contre l'Eglise s'est calmée et tout le monde, y compris les économistes, est revenu à son équilibre intellectuel. Comme économistes, nous commençons à comprendre que la science économique est soutenue par un cadre global marqué de normes religieuses, éthiques et humaines et que ce cadre global doit être réintégré dans cette discipline. Nous sommes également convaincus que le rejet des normes religieuses et éthiques hors du champ de la science économique fut un échec et une erreur de la part des générations passées d'économistes européens Comme le confirme Myrdal et d'autres, nous savons maintenant qu'il est impossible de détacher la science économique des jugements de valeurs humains.[...] Ainsi, quand les économistes musulmans déclarent que la religion constitue la base fondamentale de la pensée économique, il n'y a pas lieu de s'en étonner car cette assertion provient, en fait, du lien entre économie et psychologie humaine. Dès lors que la religion comporte les croyances et comportements des individus en tant que celles-la déterminent celles-ci (y compris

⁵⁹Mundhir al-Qahf, *al-iqtisād al-islāmi. 'ilm am wahm*, dār al-fikr. Beyrouth.2000.P. 86. Cet ouvrage consiste en deux communications suivies de commentaires de deux économistes syriens : Mundhir al-Qahf, chercheur à l'IRTI de la BID et Gassān Maḥmūd Ibrāhīm de l'Université de Damas. Le premier est l'un des plus grands théoriciens de la Finance islamique, le second développe une critique d'inspiration marxiste de la finance islamique.

le comportement économique), chaque religion doit avoir ses positions et ses orientations économiques »⁶⁰.

Le décor est planté. Le travail de construction peut commencer. On commence par dérouler les Sources pour en extraire le cadre de référence. Comme le veut la Tradition, Le Coran est d'abord interrogé ; on passe ensuite à la *Sunna* ; et puis aux grandes décisions « consensuelles » (*ijmā'*) des *fuqaha* de l'histoire de l'Islam. Et, déjà à ce niveau, de très sérieux problèmes surgissent :

Si la vulgate *utmanienne* du Coran emporte aujourd'hui l'adhésion de tous les musulmans (malgré quelques divergences de « lecture » connues et codifiées...), les exégèses et interprétations sont multiples et demeurent, pour ce qui est des *mu'amalāt*, largement datées et localisées.

La *Sunna* est la somme des traditions prophétiques de la période de prédication. Ces traditions ont commencé à être collectées et transcrites durant le deuxième siècle de l'Hégire. Le temps et surtout les multiples schismes avaient fait leur œuvre et on se retrouvait devant des traditions dont les textes et les chaînes de transmission varient de manière significative en fonction du corpus.

Les autres sources du *fiqh* (*qiyyās, ijmā'*) n'ont jamais débouché sur des solutions véritablement consensuelles en matière de *mu'amalāt*.

Le travail de construction, entamé par les organisations liées au mouvement, d'abord égyptien et puis international des « Frères musulmans » sera ensuite largement récupéré par la nébuleuse wahhabite (à laquelle d'ailleurs les premières ont fourni l'essentiel de ses ressources humaines au niveau international). Du fait des multiples divergences d'interprétation et donc de mise en œuvre des commandements divins en matière de *mu'amalāt*, le cadre théorique le plus consensuel qui a pu être trouvé est demeuré à un grand niveau de généralité.

Partant d'une définition de l'unicité de Dieu (*tawhīd*) comme source de toute connaissance et donc de toute théorie explicative d'un quelconque fait (naturel, humain, social...), l'économie islamique rejette d'emblée toute division des activités humaines en sacrées et profanes. L'action humaine serait régie par un complexe

⁶⁰ Ibid.

intégré de commandements découlant d'une volonté divine qui malgré sa transcendance (pré) détermine tout. Ces commandements peuvent s'adresser aux hommes comme à la nature. Des créatures de Dieu, l'Homme serait le plus noble mais en même temps le plus rebelle. Quoique Dieu l'ait désigné comme vicaire sur terre (*istiḥlāf*), l'Homme ne comprendrait et ne respecterait pas toujours les commandements relatifs à la gestion de ce patrimoine tels que transmis par les prophètes, envoyés de Dieu aux hommes et tels qu'ils s'expriment dans la nature et dans le vécu individuel et collectif des hommes. Il en découle un désordre permanent, générateur de conflits et de catastrophes naturelles. *La « science économique islamique » aurait donc pour objet la connaissance de ces commandements qui seraient autant de lois ou rapports nécessaires entre les choses, les hommes ; les choses et les hommes...*Cette connaissance mobiliserait deux ressources principales : la *vérité révélée* et *l'observation empirique*. Toutes deux sont indispensables, mais la révélation précède et (pré) définit l'observation. Et la révélation en matière économique est essentiellement constituée de commandements ethico-juridiques régissant la propriété, le commerce équitable, les transactions financières, la fiscalité et la répartition.

De ces commandements et de la vision du monde qu'ils posent sont extraits les principes généraux suivants :

- Tout sur terre appartient à Dieu. La propriété humaine n'est qu'un pouvoir d'usage réglementé et limité à la durée de vie de l'individu (*istiḥlāf*). Certains biens d'utilité collective ne peuvent faire l'objet d'appropriation individuelle ;

- Chacun est libre d'entreprendre n'importe quelle activité économique licite sous réserve de capacité ;

- l'action économique doit toujours viser l'équilibre et le juste milieu en toutes choses;

- les relations économiques doivent toujours se bâtir sur la justice et l'équité ;

De ces principes sont déduits les règles de fonctionnement sensées régir l'activité économique : ensemble de relations économiques entre individus et institutions au sein de la société. Il s'agit de :

- la *zakāt*, devoir prescrit sur le droit de propriété pour les besoins de la juste et équitable répartition des biens ;
- la prohibition du *riba*, considéré comme source d'enrichissement illicite et d'exploitation ;
- la liaison entre financement et marché de biens et services par la mise en œuvre de modalités de financement licites du point de vue islamique ;
- l'organisation de la solidarité sociale (*zakāt*, couverture par l'Etat des besoins sociaux,...) ;
- les règles de l'héritage ;
- l'Etat comme opérateur économique et régulateur.

Nous avons là l'esquisse d'un *système économique* assez original. Dans ces conditions, il nous semble que comme le dit le penseur chiite Muḥammad Bāqr al-Sadr dans son célèbre ouvrage *iqtisādunā*⁶¹, on peut parler de système économique islamique (*maḍhab iqtisādi islāmī*) mais pas de science économique islamique. Sadr utilise le terme *maḍhab* qui est traduit généralement par « rite » ou « doctrine », selon le contexte, au lieu de *nizām* qui traduit généralement « système ». Cependant, le contexte de l'utilisation ne laisse aucun doute sur l'intention de l'auteur. Et d'ailleurs on serait là proche des usages de l'économie politique qui entend par système économique toute organisation sociale des modalités de production et de répartition des ressources économiques. C'est ainsi que l'on parle de système capitaliste, de système socialiste, etc.

Cependant, par le cadre socio-éthique de référence qu'il se donne, ainsi que par les modalités particulières d'échange qu'il préconise, ce système nous semble plus proche de ceux décrits par les anthropologues au sein de sociétés primitives que de ceux décrits par les économistes. Nous pensons, là, en particulier aux travaux de Marcel Mauss sur le don et les échanges non marchands, mais aussi à ceux de Georg Simmel sur la monnaie et Karl Polanyi sur le marché.

⁶¹ Muḥammad Bāqr al-Sadr, *iqtisādunā*, dār al-Ma'ārif li-l- maṭbu'āt. Beyrouth. 1986. P.12.

1.6. ESSAI D'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE DES SYSTEMES FINANCIERS MUSULMANS

1.6.1. ECHANGES NON MARCHANDS : LES EFFORTS DE L'ANTHROPOLOGIE POUR ECHAPPER AUX SCHEMAS TRADITIONNELS DE L'ECONOMIE POLITIQUE.

L'anthropologie sociale de la première moitié du XXème siècle semble avoir accordé une grande importance à l'échange : De la *kula* chez Malinowski (1920), au *don* chez Mauss (1923), et aux *systèmes de parenté* chez Levi-Strauss (1949), autour de biens (matériels ou symboliques) et de personnes, l'échange semble structurer les rapports sociaux à l'équilibre desquels il serait indispensable : sans échanges, c'est le conflit, semblent nous dire les anthropologues. Cet équilibre s'organiserait autour de systèmes de réciprocité où le prestige et l'autorité dépendent fondamentalement de la capacité à faire des dons et à les rendre. *On aurait là affaire à une économie dont les principes seraient différents de ceux de l'économie capitaliste.* Il nous semble que l'« économie islamique », si elle devait à tout prix exister, relèverait plus de ces principes.

Jusqu'à Mauss, la pensée économique occidentale semble avoir rattaché le développement de l'*économie marchande* à celui de la *rationalité*. Les progrès de la « civilisation occidentale » ont toujours été expliqués par cette « rationalité » qui lui serait spécifique et dont ne disposeraient pas les autres cultures. Cependant, les récents travaux des anthropologues ont tendance à remettre en cause cette vision idéologique et à retrouver dans toutes les cultures une « rationalité » au sens général et des formes d'échanges « rationnels » du point de vue de leur propre référentiel. La réduction de toute transaction à l'échange marchand avait empêché de saisir les spécificités de différents systèmes économiques : les comportements observés étaient jugés rationnels ou irrationnels en fonction de leur degré de similitude avec ceux qui prévalent au sein du capitalisme. Ainsi on a pu voir au début du 20ème siècle les administrateurs et missionnaires, "trouvant inadmissible cette

prodigalité dans l'échange de richesses, et horrifiés par la compétition dans la destruction des biens"⁶², demander et obtenir l'interdiction du *Potlatch*.

Concernant la nature des échanges dans les sociétés primitives, Smith, en quête d'un *fondement général pour l'économie marchande*, a créé le mythe du "*sauvage troqueur*" qui aura une longue vie dans les manuels d'économie Politique. Pour Smith l'échange est inscrit dans la nature humaine elle-même : Pour l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, la nature de l'Homme le pousse à retrouver ses semblables; non pas seulement pour les affronter dans une guerre , ni pour quelque contact furtif, mais pour échanger sur le Marché.

Marx et Engels devaient s'inscrire en faux contre ce fondement de l'échange et donc, de l'économie. Pour eux, le commerce n'est pas une tendance inhérente à la nature humaine, et n'apparaît qu'au moment où le *communisme primitif* est mort, où l'union du producteur et des moyens de production a été brisée; en même temps apparaissent la séparation de l'agriculture et de l'artisanat, la division de la société en classes antagonistes, l'esclavage et la réclusion des femmes dans l'univers domestique.

Depuis la critique marxiste de l'économie politique, de multiples approches se sont développées, en particulier chez les anthropologues pour fonder une théorie des échanges qui dépasserait le schéma utilitariste smithien. Ce n'est plus *l'anarchie individualiste* qui caractériserait les hommes des origines dont les "primitifs" sont les fossiles vivants, mais une communauté fortement intégrée, fondée sur la parenté et la propriété collective. Elle se situerait à l'opposé du modèle de l'organisation sociopolitique moderne - l'État- nation- dont les membres définissent par des contrats libres leurs rapports politiques (la république démocratique) et économiques (le marché).

Dans son désormais classique *Philosophie des Geldes* (1900), le sociologue allemand Georg Simmel entreprend la « socialisation » de l'un des instruments les plus occultes de l'économie politique classique : la monnaie. D'entrée de jeu, Simmel annonce la couleur en se défendant d'écrire un ouvrage économique. Dès la préface

⁶² Hawthorn H.B. et al, *The indians of British Columbia. A study of contemporary Social adjustment*. . Berkley University of California Press/ University of British Columbia. 1958. P. 37.

de *Philosophie de l'argent*, il précise qu' « aucune des études qui suivent n'est entendue au sens de l'économie politique ». Tout ce qui apparaît comme relevant uniquement de l'économie peut avoir une autre dimension. Ainsi, « le fait que deux hommes échangent leurs produits n'est-il pas seulement un fait économique ». Il est dès lors possible de « tracer, en partant de la surface des événements économiques, une ligne directrice conduisant aux valeurs et aux significances dernières de tout ce qui est humain ». Les événements se déroulent dans une économie que Simmel présente d'emblée comme étant une « économie monétaire », contrairement à l'approche des économistes classiques qui s'emploient à étudier un monde « réel ». L'analyse de Simmel permet de comprendre comment la monnaie possédant une valeur intrinsèque peut céder la place à une monnaie- signe. En effet, « sa fonction de mesure des valeurs ne lui impose pas d'avoir une valeur propre ». L'évolution de la société la conduit au contraire à devenir un pur symbole, une « monnaie-signé ».

Ce passage à une symbolisation de la monnaie est lié à une amélioration de la solidité et de la fiabilité des interrelations sociales. La confiance dans l'argent reflète la confiance dans l'ordre social. Un paiement en monnaie ne met pas seulement en relation deux individus, mais lie un individu à l'ensemble du corps social, ce qui permet d'analyser l'échange monétaire comme un phénomène de socialisation.

Quand Karl Polanyi publie en 1944 son célèbre ouvrage *La Grande Transformation*, il annonçait la fin du 19^{ème} siècle et la mort du libéralisme économique à partir de la crise des années 1930. Pour lui, la civilisation du 19^{ème} siècle reposerait sur deux institutions économiques : l'étalon-or international et le marché autorégulateur, ainsi que sur deux institutions politiques : l'équilibre des grandes puissances et l'Etat libéral. La chute de l'étalon-or amènerait la disparition des autres institutions et la fin de la société du 19^{ème} siècle caractérisée, sur le plan économique, par l'essor du capitalisme industriel.

Pour Polanyi, la tentative du 19^{ème} siècle d'établir un système économique régulateur fondé sur la recherche du gain individuel reposait sur des présupposés qui devaient finir par la condamner. La recherche du gain individuel ne serait pas un comportement naturel, contrairement à ce qu'ont affirmé les économistes classiques.

Les travaux de recherche menés dans différentes sciences humaines montreraient que le mobile du profit ne guide pas l'action des hommes.

La spécificité de la société de marché conduirait, selon Polanyi, à considérer comme des marchandises le travail, la terre et la monnaie, ce qui revient à affirmer que ces trois éléments doivent être organisés en marchés. Polanyi relève cependant que tout ce qui est acheté et vendu n'a pas nécessairement été produit pour la vente. Le travail, c'est-à-dire l'activité économique qui accompagne la vie, ne peut pas être détachée du reste de la vie, laquelle est produite pour des raisons tout autres que la vente. La terre, qui n'est rien d'autre que la nature, n'est pas produite par l'homme. Quant à la monnaie, signe de pouvoir d'achat créé par une banque ou par l'État, elle ne peut être réduite à une marchandise que par un appauvrissement de la pensée.

Polanyi souligne que la structure institutionnelle qu'est le marché autorégulé n'a pas existé à d'autres époques que la nôtre où elle n'est même pas en vigueur partout. Pour lui l'approche de l'économie classique, en se focalisant sur le marché, déformerait notre vision de l'homme et de la société. D'une manière générale, Polanyi dénonce la séparation de l'économique et du politique, qu'il considère comme un caractère dominant de la société de marché. « Rien n'obscurcit aussi efficacement notre vision de la société que le préjugé économiste ». Il en déduit que l'analyse de l'apparition, du développement et de la crise de la société moderne nécessite l'utilisation d'autres outils que ceux fournis par l'économie politique. En se limitant à l'étude du monde occidental sur la période récente, les économistes auraient une vision appauvrie de la réalité monétaire. Ils auraient sous les yeux une société marchande et s'en tiennent à une approche de la monnaie qui est propre au monde marchand. Or, la monnaie existe en dehors de ce type de société. Polanyi est ainsi conduit à étudier les sociétés dites primitives et à substituer la démarche de l'anthropologue à celle de l'économiste classique. La monnaie, loin d'être une spécificité du monde marchand, serait un moyen de communication au même titre que l'écriture ou un système de poids et mesures. Elle ne peut donc pas être comprise comme un instrument engendré par l'économie de marché. Elle ne doit pas être réduite à sa seule dimension économique, l'économique pouvant d'ailleurs difficilement être isolé du social.

L' "*Essai sur le don*" (1923) de Marcel Mauss constitue un moment majeur dans la critique des fondements de l'économie politique classique. A la thèse smithienne de *l'évolution du troc en échange marchand* qui fonde les théories modernes de l'échange, il oppose sa théorie du *don, phénomène social total*. Cette opposition se situe à deux niveaux principaux : les parties à l'échange qui sont chez Mauss des groupes et non des individus ; Ce sont ensuite, pour lui les normes sociales et non le libre choix de l'individu qui déterminent les conditions de l'échange.

Ainsi, à l'échange dépersonnalisé qui oppose les intérêts d'agents économiques mus par la recherche du profit matériel, Mauss oppose ces formes complexes d'échange dont l'objet est d'assurer, par le chassé-croisé constant des dons et contre-dons, l'équilibre et la cohésion de la société. « Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. *L'homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer »⁶³.

Sa "*conclusion de morale*" ouvre des perspectives nouvelles où il se démarque nettement de son oncle et maître Emile Durkheim quand il affirme qu' "une partie de notre droit en gestation et certains usages, les plus récents, consistent à revenir en arrière"⁶⁴ Après avoir passé en revue les survivances de *cette économie du don et du contre-don* dans les régions rurales de France et d'Allemagne, et en avoir souligné les similitudes avec les institutions amérindiennes, océaniques, scandinaves, qu'il a longuement étudiées, il affirmera la possibilité d'étendre ses observations aux sociétés modernes. Il trouve des exemples de ce retour contre le "droit brutal de la vente et du paiement"⁶⁵ dans les lois sur le droit d'auteur, les assurances sociales, etc. « Déjà, nous venons de le voir, des sections importantes, des associations de nos entreprises capitalistes elles-mêmes, cherchent en groupes à

⁶³ Mauss (M), *Essai sur le don, ...op. cit* P.115

⁶⁴ Ibid.P.105.

⁶⁵ Ibid. P.106.

s'attacher leurs employés en groupes. D'autre part, tous les groupements syndicalistes, ceux des patrons comme ceux des salariés, prétendent qu'ils défendent et représentent l'intérêt général avec autant de ferveur que l'intérêt particulier de leurs adhérents ou même de leurs corporations. Ces beaux discours sont, il est vrai, émaillés de bien des métaphores. Cependant, il faut le constater, non seulement la morale et la philosophie, mais même encore l'opinion et l'art économique lui-même, commencent à se hausser à ce niveau « social ». On sent qu'on ne peut plus bien faire travailler que des hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie, du travail qu'ils ont loyalement exécuté, en même temps pour autrui que pour eux-mêmes. Le producteur échangiste sent de nouveau - il a toujours senti - mais cette fois, il sent de façon aiguë, qu'il échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi ; son temps, sa vie, Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don. Et lui refuser cette récompense c'est l'inciter à la paresse et au moindre rendement ».

En même temps, et de manière quasi-prémonitoire, il se démarque sans ambages de l'expérience soviétique naissante. Dénonçant l'utilitarisme, il en retient que : «...il faut que l'individu travaille [...] qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres [et] défende ses intérêts [...] L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois. »⁶⁶ La redistribution compensatoire ne doit pas être le fait de l'État seul : il faut que "comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches [en] reviennent - librement [mais] aussi forcément" à y participer⁶⁷ .

Au terme de son essai, Mauss lance un appel à la mise en place de mécanismes sociaux centrés sur le don pour corriger les déséquilibres de plus en plus catastrophiques du capitalisme.

⁶⁶ Ibid. P. 108

⁶⁷ Ibid. P. 107.

1.6.2. POUR UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA « FINANCE ISLAMIQUE »

La « Finance islamique » se fonde sur la prohibition de l'intérêt assimilé au *ribā*. Essayons de situer ces différents concepts dans le savoir arabo-musulman. *Ribā* ربا vient du verbe *rabā* ربا = croître, augmenter, se multiplier. Dans cette étymologie, le *ribā* serait ce par lequel la chose s'est accrue, ce par lequel la chose a augmenté. C'est ainsi que l'on appellera une colline « rabya » du fait qu'elle dépasse le sol plat qui l'entoure, par son importance et sa hauteur...En matière commerciale et financière « jāhilité », le terme aurait connu une certaine spécialisation : il aurait signifié le montant par lequel un capital financier prêté s'accroît en fonction du temps d'utilisation. Il correspondrait ainsi au terme usure (). Plus tard, le concept *fiqhi* connût certains élargissements pour comprendre dans le sens de sa prohibition, en plus de ce sens premier (*ribā ad-duyun*), un second sens relatif aux ventes (*ribā al-buyu'*) et puis un troisième relatif aux donations, lui licite (*ribā al-hibāt*).

Les *fuqahā* et économistes musulmans modernes se sont intéressés au statut légal des intérêts bancaires et à leur grande similitude au *ribā ad-duyun* tel que longuement traité par la tradition *fiqhi* musulmane. Le débat continue à ressurgir de temps en temps et épouse de plus en plus les contours de tous les autres débats au sein du monde musulman, avec pour extrêmes d'un côté l'islamisme le plus radical et de l'autre les segments fortement occidentalisés, laïques et modernistes de ces sociétés.

Pour les promoteurs de la *finance islamique*, tout intérêt financier est *ribā* et est, donc prohibé. Construire une pratique financière *sans intérêt* est, donc l'objet de cette démarche. Mais de telles pratiques financières sont-elles possibles ?

Le concept de *finance* vient de l'ancien français *finer* = mener à bien, payer. De ce premier sens à celui très récent d'« activité professionnelle régulière de gestion de titres fiduciaires (au premier titre l'argent mais aussi actions, obligations, produits dérivés.) et d'échange de ces titres les uns contre les autres »⁶⁸, le concept semble couvrir un large spectre social autour d'un noyau solide de *modalités*

⁶⁸ « Parlons finance » texte collectif. *Social Studies of Finance Association*. (SSFA) novembre 2000.

d'intermédiation des échanges. Tel qu'il est en activité, aujourd'hui, cet univers de la finance est par définition et par méthode celui de *l'intérêt*.

Qu'il s'agisse des motivations des acteurs (tant individuels qu'institutionnels), des procédures techniques de décision et d'arbitrage (calculs actuariels, tables financières, taux, ratios, ...) ou des modalités publiques de régulation (taux directeurs, capitalisation boursière, ...), *l'intérêt* dans son double sens est omniprésent. L'hégémonie du capital financier sur le capital « productif » est aujourd'hui consacrée par ce phénomène –d'abord financier- qu'on appelle « mondialisation ». Comme résultat de cette prééminence, la finance, qui cherche de plus en plus à se détacher de la science économique et à se constituer en discipline académique autonome proclame s'étendre « à une multitude d'acteurs politiques, économiques, en somme sociaux : de la décision individuelle du trader professionnel comme du petit actionnaire aux politiques des banques centrales.. »⁶⁹

Les promoteurs de la *finance islamique* et Mauss semblent – pour les mêmes raisons ?- rejeter *l'intérêt* comme motivation et comme modalité d'échange. Toujours dans son « Essai sur le don », Mauss récuse cette prééminence de *l'intérêt* : « Le mot même d'intérêt est récent, d'origine technique comptable : « *interest* », latin, qu'on écrivait sur les livres de comptes, en face des rentes à percevoir. Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu. On peut presque dater le triomphe de la notion d'intérêt individuel. On ne peut que difficilement et seulement par périphrase traduire ces derniers mots, en latin ou en grec, ou en arabe. Même les hommes qui écrivirent le sanskrit classique, qui employèrent le mot *artha*, assez proche de notre idée d'intérêt, se sont fait de *l'intérêt*, comme des autres catégories de l'action, une autre idée que nous »⁷⁰.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Mauss (M), *Essai sur le don, ...op. cit.* P.115

« Il est bon peut-être qu'il y ait d'autres moyens de dépenser et d'échanger que la pure dépense. Cependant, à notre sens, ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie. Nous devons, je le crois, même en tant que nous voulons développer notre propre richesse, rester autre chose que de purs financiers, tout en devenant de meilleurs comptables et de meilleurs gestionnaires. La poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et - par l'effet en retour - à l'individu lui-même »⁷¹.

Et dans sa « conclusion de sociologie économique et d'économie politique » :

« Peut-être pourrions-nous indiquer une conclusion à la fois sociologique et pratique. La fameuse Sourate LXIV, « déception mutuelle » (Jugement dernier), donnée à La Mecque, à Mahomet, dit de Dieu :

15. Vos richesses et vos enfants sont votre tentation pendant que Dieu tient en réserve une récompense magnifique.

16. Craignez Dieu de toutes vos forces; écoutez, obéissez, faites l'aumône (sadaqa) dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux.

17. Si vous faites à Dieu un prêt généreux, il vous paiera le double, il vous pardonnera car il est reconnaissant et plein de longanimité.

18. Il connaît les choses visibles et invisibles, il est le puissant et le sage.

Remplacez le nom d'Allah par celui de la société et celui du groupe professionnel ou additionnez les trois noms, si vous êtes religieux ; remplacez le concept d'aumône par celui de coopération, d'un travail, d'une prestation faite en vue d'autrui : vous aurez une assez bonne idée de l'art économique qui est en voie d'enfantement laborieux. On le voit déjà fonctionner dans certains groupements économiques, et

⁷¹ Ibid. P.116.

dans les cœurs des masses qui ont, bien souvent, mieux que leurs dirigeants, le sens de leurs intérêts, de l'intérêt commun.

Peut-être, en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale, arrivera-t-on à éclairer un peu la route que doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie. »⁷²

Or, le *fiqh* offre un arsenal impressionnant d'outils d'échange et de distribution : *buyū* (ventes), *salam* (préfinancement), *qard* (prêt), *rahn* (gage), *širka* (association), *ijāra* (location), *hiba* (don), *waqf* (bien de mainmorte), *wasiyya* (leg), *laqta* (bien sans maître), *šuf'a* (droit de préemption). Cependant, force est de constater que le niveau de mise en œuvre de la démarche économique islamique est, en général, demeuré très superficiel. Aussitôt posés les postulats de base de l'économie islamique qui promettent une rupture totale avec l'économie politique « smithienne », on se retrouve en plein dans...l'économie politique « smithienne ». Nous nous trouvons devant une situation comparable à celle que connut Ibn Ḥaldūn : une fois sa démarche historique posée en rupture avec celles de ses prédécesseurs en sa fameuse *Muqaddima*⁷³, il est revenu dans le corps de son ouvrage aux vieilles méthodes si âprement contestées. Si le *Kitāb al-'ibar*⁷⁴ n'est qu'un ouvrage classique d'histoire arabe, les manuels d'économie islamique, une fois les principes posés ne diffèrent pas beaucoup de ceux d'économie politique « conventionnelle ». En matière de pratique financière, cependant, on semble s'orienter vers des produits et instruments assez spécifiques même s'ils sont assez apparentés à certaines pratiques de la finance conventionnelle. La préférence accordée aux produits « *profits & losses sharing* », la moralité des opérations sous-jacentes, la purification par la *zakāt* sont des contraintes capables de donner une orientation différente à la finance.

« Dieu autorise la vente et prohibe l'usure ». (*al-baqara*, 2 :275)." C'est sur ce principe fondamental, tiré du Coran et inspiré de la tradition marchande arabe que se base la finance islamique pour proposer des produits financiers alternatifs à la finance conventionnelle, tant dans la banque que dans les assurances, les marchés

⁷² Ibid. P.116-117.

⁷³ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, dār nahḍat Miṣr pour l'impression et l'édition, Le Caire, 1401 AH.

⁷⁴ Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*. Dār al-fikr, 1981. Beyrouth.

boursier et monétaire. Les modalités de contournement de cette prohibition sont multiples et certaines sont connues et pratiquées depuis longtemps (cf. fatwa d'al-Māzari, ch.2 ci-après). "La banque islamique, c'est comme le poulet au curry, explique Dato Ahmad Tajudin, le directeur de la première banque islamique de Malaisie, *Bank Islam*, fondée en 1983. Si pour les musulmans il est important de savoir que le poulet a été tué de manière halal, une fois sur la table le curry a exactement le même goût..."⁷⁵

Prohibition du *ribā*, partage de risques, non thésaurisation et licéité islamique des activités financées (investissement éthique) sont les règles de base de la finance islamique. Les institutions islamiques ont développés différentes modalités de financement :

- prêter à un investisseur avec qui partager profits et pertes;
- prêter sans intérêts, généralement à ceux qui sont dans le besoin;
- devenir actionnaire d'une entreprise;
- acheter un bien et le revendre plus cher;
- acheter un bien et le louer au client.

Concrètement, une institution financière islamique ne prête pas d'argent à un client. Elle achète le bien ou finance l'investissement, puis le revend peu à peu (éventuellement sous forme de mensualités, comme dans un emprunt traditionnel) à son client. Ce faisant, elle peut faire un bénéfice sur sa revente, car plus-value et profits sont acceptables. Ainsi les émissions d'obligations ou les financements de titres participatifs sont conformes aux exigences islamiques.

En somme, pour les promoteurs de la finance islamique, il s'agit d'œuvrer *ensemble* à la réalisation de projets *bénefiques pour tous*. D'autres pratiques financières comme le *qard hasan* (prêt gratuit) et la gestion de la *zakāt* relèvent de registres véritablement en rupture avec les pratiques financières conventionnelles. Nous venons de voir que l'arsenal financier musulman ne s'arrête pas là et que d'autres pratiques sont disponibles pour régir les échanges (onéreux ou gratuits) entre

⁷⁵ Cité par : Florence de Changy, « La Malaisie veut profiter de l'essor spectaculaire de la finance islamique » in *Le Monde* du 11 mars 2003.

musulmans. Toutes ces pratiques ont fait l'objet d'un effort de réglementation de la part des *fuqahā* tout au long de l'histoire du monde musulman.

Pourquoi cette restriction ? Ne peut-elle pas être expliquée par la forte influence des produits financiers conventionnels ?

CHAPITRE DEUX:

SYSTEME (S) FINANCIER (S) MUSULMAN(S)

Dans ce **chapitre**, je procède à une analyse détaillée du **Fait financier** en Islam et des **institutions financières** islamiques. Par *fait financier* j'entends un acte ou une situation générant ou de nature à générer un échange de biens dans l'optique de satisfaire chez les parties en rapport des besoins socialement identifiables. J'ai volontairement élargi le domaine de définition du fait financier pour pouvoir y inclure des pratiques comme la *zakāt* et la *hiba* que l'on hésiterait généralement à y intégrer tant la nature marchande de l'échange est aujourd'hui hégémonique ; au point que le terme de finance renvoie quasi-automatiquement à argent, monnaie, bourse,...

Je commence ce chapitre par un survol historique de l'implantation du malikisme en occident musulman (qui comprenait encore à l'époque l'Espagne musulmane) d'abord, et au Sahara ensuite. A travers ce survol, je cherche surtout à montrer que le *fiqh* islamique tel qu'il est sensé régir les relations entre les hommes et entre ceux-ci et Dieu, est une œuvre humaine largement déterminée par sa propre historicité.

Toujours dans le même esprit, je risque plusieurs définitions du bien économique en Islam en tant que cette notion fonde sur le plan juridique et anthropologique tous les faits économiques et donc financiers. Je m'intéresse, en particulier, au plus financier des biens économiques, la monnaie (comme bien et comme institution), pour en dégager une définition anthropologique pouvant me permettre plus tard d'y inscrire ou du moins d'inscrire dans sa proximité les produits et institutions de la finance islamique, en particulier dans ce qu'ils ont de spécifiquement musulman. Je tente de restituer dans leur historicité les statuts religieux (en particulier *fiqhi*), des faits financiers islamiques en général et de leur actualisation dans la finance islamique moderne, en particulier. Je tente ainsi une évaluation de l'ancrage historique dans la tradition musulmane des produits de ce système et les limites, en particulier *fiqhi*, de leur mise en oeuvre.

A ce niveau, j'ai puisé dans des collections de *fātawā* de *fuqahā* sahariens rassemblées par Yahya wul al-Bara et Muhamd al-Muḥtar wul al- Sa'ad⁷⁶ pour dégager les contours de leur perception *fiqhi* des faits financiers de leur région.

Enfin, Une place particulière est accordée aux statuts institutionnels, modalités de fonctionnement et produits des « banques islamiques » modernes. Cette description fastidieuse permettra, nous l'espérons du moins, de montrer combien les structures (institutionnelles, organisationnelles et même, dans une large mesure, opérationnelles..) de ces institutions sont largement calquées sur celles des banques conventionnelles. Nous espérons pouvoir montrer que tant de similitudes « formelles » ne peuvent pas ne pas générer des proximités de fond ; et que, donc, même s'il ya des spécificités certaines et une originalité indéniable du fait financier islamique, les banques islamiques n'en sont qu' une modalité de reproduction ni plus « authentique » ni plus « légitime », que d'autres.

⁷⁶ Ces deux chercheurs de l'Université de Nouakchott (le premier est anthropologue, le second historien) ont entrepris – ensemble et séparément- des projets de collecte et d'exploitation des *fātawā* des *fuqahā* sahariens pour la période allant du 17^{ème} à nos jours.

2.1. FAITS FINANCIERS EN ISLAM

2.1.1. QUEL ISLAM ?

Nous ne cherchons pas ici à définir l'islam ni à en déterminer les composantes à la manière des théologiens musulmans. Nous ne cherchons pas non plus à en recenser les « soixante-treize *firaq* (groupes) dont une seule serait sauvée ». Nous cherchons à restreindre le plus possible le champ de notre investigation pour le limiter, autant que faire se peut, au référentiel *fiqhi* (de *fiqh*) qui s'est progressivement imposé dans les régions sahariennes de l'occident musulman, comprenant ce qu'on appelle aujourd'hui la Mauritanie. Nous nous trouvons ici dans l'obligation de faire une petite digression pour parler un peu des traditionnistes (*ahl al-ḥadīṭ=ahl al-aṭār*), des *fuqahā* (sing. *faqih*) et des *mufassirūn* (sing. *mufassir*), que nous allons avoir à solliciter tout au long de ce chapitre.

Les *traditionnistes* sont les rapporteurs et collecteurs des *ḥadīṭ* (actes, dits et « non-objections » du prophète) tels qu'ils fondent la seconde source de la *ṣarī'a* : la *sunna*. Nous classons ces traditionnistes en trois catégories principales :

- a) Les compagnons du prophète (*ṣuḥābā* ; Sing : *ṣahbi*) sont les principaux rapporteurs (*ruwwāt*) du *ḥadīṭ*. Les *fuqaha* sunnites les considèrent comme tous également quasi- infaillibles ⁷⁷ . Cette quasi-infaillibilité semble s'être construite dans le sillage du *fiqh* lui-même et comme base de l'un de ses plus importants fondements : la *sunna*. Tout *ḥadīṭ* remonte obligatoirement à un *ṣahbi*, qui affirme l'avoir entendu ou bien vu faire. La remise en cause de la fiabilité des *ṣahbi*, c'est la remise en cause de tout l'édifice. Cependant, leur niveau de fiabilité n'est pas tout

⁷⁷ Le débat sur l'infaillibilité des *ṣuḥāba* n'a jamais cessé de susciter de violentes controverses entre musulmans. A la suite des grands schismes de la *fitna*, chaque camp se mit à constituer sa légitimité à travers la proximité du prophète et de sa prédication. Ainsi, ceux de la *sunna*, se voulant détenteurs de la légitimité « totale » et représentatifs de la *jamā'a* ont opté pour une politique d' « intégration » opposée à certaines pratiques d'exclusion violente courantes chez les autres. L'un des instruments principaux de cette politique fut la « sacralisation » de tous les *ṣuḥāba* . Plus tard, ce qui fut une politique se transforma en dogme. Cf. le débat récent soulevé par les « hérésies » de Ḥasan al-Turabi où cette question a figuré.

à fait le même : Les premiers compagnons tels les quatre premiers Khalifes et certains de leurs fils tels les *'Abadila* (pluriel de *'Abd Allāh*)⁷⁸, bénéficient d'une grande crédibilité chez les sunnites. D'abord pour des raisons politiques, le second Calife 'Umar avait « incité » les *ṣuḥaba* à rester près de lui à Médine. Ils commencèrent à en sortir du temps de son successeur 'Uṭmān⁷⁹ : Ibn Mas'ūd⁸⁰ alla, par exemple, fonder école en Irak. Il ne resta à médine que Zayd ibn Ṭābit⁸¹ et 'Abd allāh ibn 'Umar. Pour Ibn al-Qayyim : « Ibn 'Umar et ceux des compagnons du prophète qui vécurent à Médine après lui, adoptèrent la doctrine de Zayd ibn Ṭābit. »⁸²

Les grands schismes nés de la *fitna*⁸³ vont venir bouleverser totalement le, jusque là fort paisible, paysage d'élaboration doctrinale de la *sunna*. Cette période de gestation, parfois violente de la *ṣarī'a* devait déboucher sur une définitive pluralité de celle-ci.

Au sein de ce qui devait se définir progressivement comme « *ahl al-sunna wal jama'a* », pour, plus tard, s'appeler tout simplement *ahl al-sunna*, devaient s'imposer deux grandes écoles d'élaboration doctrinale : *fiqh al-ra'ī* (fiqh de la raison) et *fiqh al-'aṭar* (fiqh de la tradition). La première se développa particulièrement en Irak. Née de l'enseignement d'Ibn Mas'ūd, elle devait atteindre son apogée avec Abū Ḥanīfa⁸⁴ et ses deux grands disciples⁸⁵. Médine est le point de départ de la seconde école qui devait marquer de manière plus ou moins sensible, tous les autres *madhab*.

⁷⁸ 'Abd Allāh ibn 'Umar ; Abd Allāh ibn 'Abbās, Abd Allāh ibn az-Zubayr, Abd Allāh ibn 'Amr ibn al'As.

⁷⁹ 'Uṭmān ibn 'Affān :troisième Calife de l'Islam. Compagnon et gendre du Prophète. Il ordonna l'établissement du mushaf (texte du coran). Son assassinat fut à l'origine de la *fitna*.

⁸⁰ 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (m. 652) : Compagnon du prophète, grande source de *ḥadīṭ* et *faqih* avant la lettre.

⁸¹ Zayd ibn Ṭābit : Secrétaire et scribe du Prophète ; premier compilateur du Coran, sous le Califat d'Abu Bakr.

⁸² Ibn Qayyim : I'lām al- muwaqqi'īn, t.1, P.16

⁸³ Sorte de « guerre civile » qui secoua le monde musulman naissant suite à l'assassinat du troisième Khalife, Uṭmān, et qui devait déboucher sur un grand éclatement doctrinal de l'Islam : sunnites, chiites, kharijites...

⁸⁴ Abū Ḥanīfa, al-Nu'mān ibn Ṭābit (699-767), est le fondateur, en Irak, de l'école sunnite qui porte son nom. Surnommé *al-imām al-a'zam* (l'imam suprême), fils d'un négociant originaire de Kabul (actuel Afghanistan), son école est généralement considérée comme fort favorable au commerce.

⁸⁵ Abū Yūsuf (m.798) et Muhammad b. al-Hasan (m.805)

- b) Les suivants (*al- tābiʿīn* et *tābiʿī al-tābiʿīn*) sont ceux qui ont connu des compagnons du prophète ou connu ceux qui ont connu ceux-ci. Il s'agit des véritables artisans de la *sunna*. Sept d'entre eux connus, sous la dénomination des sept *fuqaha de Medine*⁸⁶ sont les véritables fondateurs du *fiqh*. Généralement partisans de l'*aṭar*, ils ne refusent pas le recours au *raʿī* en cas de nécessité. Saʿīd ibn al-Musayyab fut le maître de l'école *fiqhi* de Médine cependant qu'Ibranim al-Naḥḥī était le maître de celle d'Irak.
- c) Les collecteurs de *ḥadīṭ* (*ahl al ḥadīṭ*) sont les spécialistes d'une démarche philologique du *ḥadīṭ* : des modalités d'authentification des *ḥadīṭ* basées sur l'évaluation des chaînes de transmission (*sanad*) et la critique des textes (*al-mitrn*) sont adoptées. Avec eux, la *sunna* est écrite.

Parmi ces recueils de traditions, six sont considérés par les sunnites comme étant les plus authentiques () ; *ṣaḥīḥ* al-Buḥārī, *ṣaḥīḥ* Muslim, les *sunan* d'Abū-Dāwūd, d' al-Nasāʿī et d'ibn Mājjā ainsi que le *musnad* d'Ahmad ibn Ḥanbal.

Les *fuqahā* sont les spécialistes du *fiqh* ou droit musulman. Ce droit régit les rapports entre les Hommes et Dieu (en fait, essentiellement, des manifestations extérieures d'adhésion à la foi musulmane et des obligations culturelles relativement bien codifiées.) d'une part et les rapports entre les hommes dans la gestion de leurs affaires d'ici-bas, d'autre part. Les premiers rapports sont appelés *al-ʿibādāt*, les seconds *al-muʿamalāt*. Paradoxalement, les divergences entre les *fuqahā* ne sont pas aussi importantes que pourraient le faire croire la multiplicité de leurs écoles et l'intensité de leurs polémiques. Les *fuqahā* semblent toujours au moins d'accord sur une chose : leurs divergences ne doivent jamais aller jusqu'à engendrer le désordre. Les *fuqahā* sont les gardiens de l'ordre musulman et à ce titre ils ont une méfiance épidermique vis-à-vis de la nouveauté, quelle qu'en soit la nature. Le mot *fiqhi* pour dire « nouveauté » (*bidʿa*) évoque l'invention, la création. Et comme toute *bidʿa* est égarement (*ḍalāla/perdition*), les *fuqahā* sont presque toujours d'accord pour condamner tout progrès. Ils sont aussi presque toujours disponibles pour soutenir n'importe qui au pouvoir. La seule limite est la menace de leurs propres intérêts ou bien la crainte d'un désordre plus important que celui que susciterait leur opposition.

⁸⁶ Saʿīd ibn al-musayyab, ʿUrwata ibn az-Zoubayr, Abu Bakr ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥārīt, al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, ʿUbayd Allāh ibn ʿAbd Allah ibn ʿUtba ibn Masʿūd, Sulaymān ibn Yasir, ʿarija ibn Zayd ibn Ṭābit.

L'Islam sunnite n'ayant pas organisé de clergé, un système de cooptation (*ijāza*)⁸⁷ s'est mis en place pour la reproduction à l'identique des *fuqahā*. La base en fut – et reste dans une large mesure – un système d'enseignement centré sur certains ouvrages de maîtres récités et commentés depuis toujours.

Les *mufassirūn* sont les spécialistes de l'exégèse du Coran. L'exégèse coranique (*al-tafsīr*) a toujours été une discipline mineure du cursus académique musulman. On s'en est souvent méfié. On en a souvent eu peur. N'est-il pas trop prétentieux de vouloir comprendre la parole divine ? Comment expliquer les contradictions entre certaines sourates ? Leurs principaux persécuteurs sont les *fuqahā* qui les méprisent.

Les *mufassirūn* ont développé une démarche herméneutique basée sur l'étude du texte coranique par les instruments d'analyse disponibles dans les sciences de la langue arabe, ainsi que par l'étude des relations des conditions de la révélation (*asbāb al-nuzūl*)⁸⁸ et le traitement des contradictions par le rapprochement des *nāsīḥ* et *mansūḥ*⁸⁹ (sourates correspondant généralement à des commandements d'un certain ordre auxquelles se seraient substitués plus tard, d'autres, porteuses de commandements d'un autre ordre) .

Les *mufassirūn* semblent n'avoir jamais constitué un corps de métier à part. Ils sont d'ailleurs souvent des *fuqahā* qui n'ont pas réussi. Il peut cependant arriver qu'un bon *mufassir* soit également un bon *faqīh*. C'est rare, mais ça arrive et ce n'est pas toujours une bonne chose : ce sont souvent les plus rigides des *fuqahā* et des *mufassirūn*. Généralement respectueux du texte sacré sur lequel ils travaillent et pas toujours soucieux des conséquences de leurs travaux sur le vécu des gens, les *mufassirūn* sont souvent plus audacieux dans leurs interprétations que les *fuqahā*. Et c'est souvent par les *mufassirūn* qu'ont été rendues possibles certaines

⁸⁷ L'*ijāza* (littéralement, quelque chose comme « autorisation ») est la formule écrite par laquelle un maître atteste la capacité d'un disciple (en fait, l'autorise) à transmettre son enseignement. Elle peut concerner un seul ouvrage du maître ou bien tous ses travaux. La chaîne des *ijāza* permet d'établir les filiations doctrinales.

⁸⁸ *asbāb al-nuzūl* : (littéralement, les causes de la descente) est cette branche du *tafsīr* qui se fixe pour objet de situer et décrire les circonstances de réception par le Prophète de chaque fragment du Coran. Ce faisant, cette branche affirme une certaine historicité au texte coranique fort contestée par les *fuqahā* et théologiens.

⁸⁹ *Al-nāsīḥ w-al-mansūḥ* : littéralement, l'abrogeant et l'abrogé. Autre branche du *tafsīr* ayant pour objet la détermination de l'ordre de prescription des statuts légaux à partir de l'idée coranique que certaines sourates ont abrogé d'autres.

ouvertures tant politiques que sociales.

Le référentiel *fiqhi* de la région saharienne s'est, pour l'essentiel, construit dans le cadre d'une école particulière de ce qu'on a appelé *ahl al- sunna*, (ceux de la sunna dits sunnites, appelés ainsi du fait de leur attachement à la tradition issue des quatre premiers *ḥulafā* dits « bien inspirés »), le malikisme, fondée au 8^{ème} siècle, soit environ deux siècles après la prédication muhammadienne , par Mālik ibn Anas, *faqih* de Médine où il exerça, sa vie durant, les fonctions d'imam, de *muḥaddiṭ*, d'enseignant et de mufti. On attribue à Malik un seul ouvrage *al- Muwatta'*, volumineux recueil de *ḥadiṭ*, organisés selon ce qui sera plus tard la classification standard de tous les ouvrages de *fiqh* : *al-ṭahāra* (purification rituelle), *al-ṣalāt* (prière), *al-ṣawm* (*jeûne*) etc. A sa mort en 795, son enseignement était encore loin de s'être constitué en doctrine suffisamment élaboré pour mériter le nom d'école. De ses six principaux disciples (ibn Wahb, ibn Zayyād, Aṣhab, ibn al-Qāsim, ibn Māgiṣun et ibn Abd al-Ḥakam), aucun n'avait alors écrit. Un disciple mineur d'origine ifriqiyenne, Asad ibn al-Furāt avait écouté (*sam'a*) pendant quelques temps les leçons du maître de Médine... et les avait trouvées trop lentes pour qui vient de si loin et escompte y revenir avec le maximum de savoir. Il se rendit en Irak pour suivre les cours d'Abū Yūsuf (m.798) et de Muhammad b. al-Ḥasan (m.805) principaux compagnons et disciples d'Abū Ḥanīfa, grand maître du sunnisme irakien. Et c'est là qu'il apprit le décès de son premier imam. Cette mort eut un tel retentissement chez ses nouveaux maîtres qu'il décida de partir en Egypte où officiaient trois disciples majeurs du maître de Medine : Ibn Wahb, Aṣhab et *Ibn al-Qasim*. Il s'adressa en premier lieu à Ibn Wahb, lui demandant de répondre selon l'enseignement de Malik aux questions traitées par les livres d'Abū Ḥanīfa qu'il avait rapportés. Ibn Wahb refusa. Après un tumultueux passage chez Aṣhab, Asad s'adressa à Ibn al-Qasim qui accepta sa proposition. A certaines questions, il donnait de mémoire, la réponse de Mālik ; il introduisait ses réponses par: « il me semble... », « Je pense... », « je crois... » lorsqu'il n'avait pas retenu par cœur la réponse du maître ; il répondait aussi parfois : je l'ai entendu répondre ainsi à tel cas proche de celui que tu soulèves ; enfin, il répondait quelquefois selon sa propre opinion forgée sur la base de l'enseignement de Malik. Les livres ainsi élaborés ont porté le nom *d'al-Asadiyya* » (du nom d'Asad). Il s'agit de la première codification

de la doctrine malékite, ancêtre de sa version occidentale ainsi orientée à partir de ce moment vers la cristallisation du *madhab* et vers le *taqlid*, l'imitation aveugle, qui en est toujours le corollaire. Si l'on admet qu'orthodoxie est synonyme de fidélité statique à une vérité définitive, celle découverte par Mālik en l'occurrence, on peut dire que le malikisme d'Occident s'était ainsi engagé dès le départ, sous l'impulsion d'Asad, dans la voie la plus orthodoxe. A peine achevée, *l'Asadiyya* connut un retentissement dont on ne saurait trop souligner l'importance. L'ouvrage constitua un tournant : la fin de l'ère du *Muwatta'* et du *hadit* et le début d'une autre : celle des *masa'il*, des questions juridiques et du fiqh proprement dit. *L'Asadiyya* apportait des solutions déjà élaborées aux multiples problèmes qui se posaient aux musulmans, heureux de trouver ainsi la sérénité dans la foi en l'autorité d'un Maître.

La deuxième étape dans la maturation du malikisme d'Occident est la constitution de la *Mudawwana* de Ṣaḥnūn (m .854), un autre *faqih* kairouanais qui, pourvu d'une copie de *l'Asadiyya* réalisée dans des conditions pas très loyales, prit le chemin d'Égypte pour la reviser avec *Ibn al-Qasim*. *L'Asadiyya* ne représentait pas le pur enseignement malikite. Elle était en effet le fruit d'un certain syncrétisme. Son canevas de base était d'origine hanafite. En outre, elle était le résultat de la confrontation des idées ibn al-Qāsim et de celles d'Asad, lequel était fortement influencé par la problématique et les solutions irakiennes. Narrant la constitution de son ouvrage, celui-ci précise : « A un questionnaire irakien précis, je rédigeais le soir des réponses conformes aux principes malikites. Le matin, j'allais voir Ibn al-Qasim et les lui soumettais. Il arrivait que nos opinions divergeassent. Nous discutions alors sur la base des principes de Malik, et tantôt il revenait à mon opinion, tantôt je revenais à la sienne »

La *mudawwana* se présente sous forme de *masâ'il* relatant des questions concrètes posées par l'évolution de la société au *fiqh*. La doctrine malékite est donc sensée s'être élaborée au contact du vécu quotidien des musulmans et s'être transmise de bouche à oreille (*sama'* = audition)

Le Malikisme d'Occident semble se développer par arborescence : les cas similaires s'assemblent pour donner des *furū'*, branches du fiqh qui donnent des solutions efficaces à des problèmes concrets.

Ainsi, de nombreux *fuqahā malikites* ont laissé des recueils de *nawāzil*, en regroupant selon les classifications traditionnelles *du fiqh*, leurs *fatāwā*. On peut en citer Ibn Abī Zayd al-Qayrawāni, al-māzari, al-Wanšārīsi...

Il semble que la *Mudawwana* représente un durcissement et une plus grande « orthodoxie », c'est-à-dire une plus grande soumission à la doctrine malikite, au *madhab*. Le chemin de l'abdication devant le Maître, du *taqlid*, est ainsi définitivement ouvert⁹⁰; et Ṣaḥnūn, grâce à sa très forte personnalité engagera résolument le malikisme d'Occident tout entier sur cette voie. Et toujours grâce à cette forte personnalité de l'auteur de la *Mudawwana*, Kairouan devint –et demeura pendant longtemps- la métropole de la diffusion du malikisme en Occident, et une étape importante sur la route de toute *riḥla*⁹¹. Après la mort de Ṣaḥnūn, son œuvre fut continuée par ses grands disciples kairouanais, particulièrement par son fils Muhammad b. Ṣaḥnūn ; et plus tard encore par des personnalités telles qu'Abu Muhammad ibn Abi Zayd (m.996) et Abū Imrān al-Fāsi (m.1038). Ces deux derniers nous intéressent en particulier, car c'est de leur enseignement que dérivent tous les affluents à l'origine du malikisme saharien.

Abū Imrān al-Fāsi, de son vrai nom Musā ibn 'Issā ibn Abī Hajjāj al-ḡafjūmi al-Zanāti est originaire de Fez, disciple d'al-bāqillāni⁹² et domicilié à Kairouan où il est devenu le chef incontesté de l'école malékite maghrébine naissante. C'est à lui que l'émir sanhaji, Yahya ibn Ibrahim al-Gdāli, de passage à Kairouan sur le chemin de son pèlerinage, s'adressa pour solliciter l'affectation d'un faqih/enseignant pour ses concitoyens. al-Fāsi le recommanda à son disciple du Souss, Waggāg, qui lui affecta 'Abd Allāh ibn Yāsīn, futur initiateur et maître à penser du mouvement almoravide⁹³. Il est aussi par al-laḥmi et al-māzari, le maître de ḥalīl ibn Ishāq, le fameux « ḥ'lil » des sahariens.

⁹⁰ Les sahariens expriment leur scepticisme par la formule « *aṣl mahu gawl mālik vi-l Mudawwana*. » (Littéralement : « ce n'est pas un dit de Mālik dans la Mudawwana ».

⁹¹ La *riḥla* est ce voyage initiatique vers la mašriq (Egypte, lieux saints de l'Islam) que se devait de faire tout lettré maghrébin en fin de formation.

⁹² Abū Bakr ibn al-Tayyib al-Bāqillāni (m.1013) : faqih malikite et *mutakallim* aš'arite, il influença le malékisme d'occident, en particulier à travers abū 'Imrān al-fāsi.

⁹³ Le statut « scientifique » d'Ibn Yāsīn n'a jamais été bien défini. Aucun écrit de lui ne nous étant parvenu, il semble impossible d'en juger. Les historiographes arabes ont rapporté un certain nombre de pratiques et de fatāwā assez sévères et pas toujours très orthodoxes (Coups de fouets pour ceux qui ont raté partiellement ou totalement la prière... ;).

Abū muḥammad ibn Abi Zayd al-Kayrawāni est l'auteur du premier ouvrage de fiqh adopté par la mahadra saharienne : *al-risāla*, familièrement dite par les sahariens *ar-rsāla*. Il est aussi, celui qui par de prestigieuses chaînes de maîtres, dont al-Baji, al-Turtuṣi et ibn al- Ḥajib, mais aussi *ibn Ruṣd*, pour ne citer que les plus célèbres, est également le maître de *ḥ'ilil*.

ḥalil est, au Sahara, le bout de la chaîne ; du moins théoriquement. Certes, le *fiqh* saharien est réputé fondamentalement malikite/qasimite/ ḥalilien, mais d'autres apports sont venus adapter cet héritage. Les *fuqaha* sahariens ont, certes, fait de l'exégèse et de la versification du célèbre *muḥtasar* (abrégé) de *ḥalil* (pour les sahariens, l'ouvrage et l'auteur sont tous deux appelés *ḥ'ilil*) la base de leur enseignement et leur sport intellectuel favori. La structure syntaxique « hachée », condensée, cryptée, télégraphique en fait une œuvre originale dans une discipline où l'esthétique littéraire n'est pas une préoccupation courante. *ḥ'ilil* fut immodérément consommé...et à toutes les sauces ; en particulier par les lettrés sahariens : on en retrouve les traces partout : dans les poésies arabe et hassanya, dans les formules de politesse (« *mā kāna min naqsin..*⁹⁴, l'une des formules finales de l'introduction du *muḥtasar* demandant aux usagers, après les justifications, bénédictions et prières d'usage de combler les insuffisances dont aucune œuvre humaine ne peut être indemne : s'utilise parfois comme formule de prise de congé comme pour dire : vous n'avez certainement pas été traité comme vous l'auriez mérité, veuillez nous en excuser... ») et même dans certaines formules impertinentes (« *lāhag vih fa la iṣkāla..* » : *fala iṣkāla*⁹⁵ étant les derniers mots du *muḥtasar*, cette formule est utilisée pour dire que quelqu'un est au summum de quelque chose). L'expression déjà fortement ramassée du *muḥtasar*, n'a pas empêché les sahariens de procéder à sa mise en vers, escomptant ainsi, une mémorisation plus facile.⁹⁶

Cependant, cette « sacralisation » du *muḥtasar* n'a jamais empêché les fuqaha sahariens de rechercher hors lui - et contre lui s'il le faut- les solutions qui conviennent à leur environnement de nomades vivant en *qabā'il* (tribus, sing. *qabila*), en l'absence de tout pouvoir central pouvant s'apparenter au grand imamat

⁹⁴ L'auteur s'adresse à ses lecteurs pour leur demander de compléter toute insuffisance constatée et de corriger toute erreur observée : « *fa mā kāna min naqs kammalūh, wa min ḥata' aslahūh...* », cf. ḥalil ibn Ishaq : *muḥtasar al-'allāma ḥalil*, al-Maktaba al-Mālikiyya. Le Caire. 1981. P. 9

⁹⁵ Ibid, P.312

⁹⁶ aṣ-Ṣayḥ Muḥamad al-Māmi, Hmāh Alla al- Tiṣiti, Muhammad Yahya al-Walāti,...

qui fonde et garantit l'exécution de la plupart des obligations publiques (*al-aḥkām al-sultāniya*). Les *fuqahā* ont ainsi suspendu (*ʿattalū*) un certain nombre de règles de droit dont l'application a été jugée irréalisable ou génératrice de désordre : par exemple, suspension du *qiṣāṣ* (loi du talion) auquel est substituée la *diyya al-muǧallaẓa* (prix du sang) ;.

Les traditions savantes locales font remonter la pénétration de l'islam dans cet espace saharien dit des « hommes voilés » à la première moitié du 2^{ème} siècle de l'Hégire. Cependant, cet islam est resté superficiel jusqu'au milieu du 5^{ème} siècle de l'Hégire au moins, comme il ressort de la réponse de *Yaḥya ibn Ibrāhīm al-Gdāli* à la question de Abū Imrān al-Fāsi: "Nous ne disposons d'aucune science ni rite car nous vivons isolés au Sahara où seul nous atteignent quelques commerçants incultes dont l'unique préoccupation est d'acheter et vendre"⁹⁷ .

Le mouvement des Almoravides a consolidé l'islam des Sanhadja du Sahara, en renforçant les fondements théologiques et culturels qui, depuis n'ont cessé de se renforcer aux dépens des séquelles des croyances préislamiques. L'espace saharien fut unifié sous un même complexe rituel théologique et jurisprudentiel (malikisme/aṣ'arisme) grâce à un effort soutenu de prosélytisme et de propagation d'une production savante qui, de Abū Imrān al-Fāsi en Ifriqiya, à 'Abd Allāh ibn Yāsīn au Sahara aura définitivement institué le malékisme comme unique référence dans cette région.

Il faut cependant, attendre le 16^{ème} siècle pour retrouver des traces de production jurisprudentielle sous forme de *fatawā*, si l'on excepte quelques « *fatāwa* » orales attribuées par les chroniqueurs à Ibn Yāsīn, dont par exemple, celle rapportée par Ibn Abī Zar⁹⁸ prescrivant à Yahya ibn Ibrahim et d'autres chefs Gdala et Lamtuna ne garder que quatre parmi leurs nombreuses épouses. Al- Bakri et Ibn Idāri ⁹⁹rapportent également ses *fatawa* sur l'application de la « peine légale » (الحد)

⁹⁷ Le récit se trouve dans plus d'une source, quoique sous diverses formes et nous avons choisi la version de Ibn 'Idāri, généralement considérée comme l'une des meilleures sources sur les Almoravides.

Cf. : - Ibn 'Idāri : *al bayān al muǧrib fi aḥbāral- Andalus Wa-l Maǧrib*, Dar Aṭ-ṭaqāfa, Beyrouth, 3^{ème} édition, 1983, tome 4, p.7. On le retrouve également chez Abu 'Ubayd al Bakri: *al muǧrib fi dīkri bilādi Ifriqiya Wal Maǧrib*, Édition T. Deyslane, Alger 1954, p. 165, mais vaussi chez Ibn Abu Zar': *al-anis al muṭrib bi rawd al- Qirtaṣ...* Dar Al- Mansour pour l'impression et l'édition, Rabat, 1973, p.122.

⁹⁸ *Ibid.* P 124.

⁹⁹ *ibid* p. 169.

à celui qui vient se repentir ainsi que la saisie d'un tiers des biens « corrompus » (biens dont une partie est d'origine illicite) en vue de leur purification. Ces deux *fatāwa* sont extrêmement intéressantes dans la mesure où elles préfigurent les solutions radicales qui seront plus tard préconisées par tous les « islamistes » de tous les temps, y compris certains parmi les modernes (voir par exemple le traitement préconisé pour les gains dits usuraires...). Plus tard (9^{ème} siècle), le *qādi* 'Iyyād¹⁰⁰ (mort en 143 A.H.) évoque le cas d'un certain *faqih* Lamtād *ibn Bellin al-Lamtūni* dont les *fatāwā* auraient été citées dans tout le Sahara. Par ailleurs, il existe des traces de consultations (الاستفتاء) en provenance de la région depuis le 5^{ème} siècle de l'Hégire au moins. Nous citons, à titre d'exemple, la consultation des almoravides du Sahara du *faqih* andalou *ibn Rušd* (l'Averroès du moyen âge latin) sur le phénomène du « pillage » (الغصب/الغاب), rapporté avec la *fatwā* dans le *al-Mi'yār* de al-Wanšārīsi¹⁰¹ ainsi que la série de questions adressée par le dénommé Muḥammad Ibn Muḥammad al-Lamtūni au *faqih* égyptien Al-Suyūti en 828 A.H.¹⁰². La demande de *fatwā* (استفتاء) et la délivrance de la *fatwā* (إفتاء) étant liées, nous pouvons imaginer l'existence d'une activité jurisprudentielle vers sensiblement la même époque. Cependant, les premières *fatāwas* locales écrites et conservées semblent être l'œuvre de Nda Abd Allah wul Sid' Ahmad (mort en 1530) et sa génération des ulémas de Walāta, de Timbuktu¹⁰³, de Tayzziht¹⁰⁴ et de Tišit¹⁰⁵ qui furent parmi les premiers centres de rayonnement culturel dans la région. A partir de là, le phénomène de la *fatwa* se répandra dans l'ensemble de la région dans le sillage des sciences arabo-musulmanes et selon l'axe de déplacement du centre de gravité culturel des villes vers les campagnes.

Les grandes secousses vécues par la région au carrefour des 16^{ème} et 17^{ème} siècles occasionnèrent de grandes migrations humaines (notamment des centres urbains vers les campagnes) et le glissement progressif des voies commerciales vers

¹⁰⁰ *ibid*, pp 10 et 16

¹⁰¹ Al-Wanšārīsi : *al-mi'yār al-muğrib 'an fatāwā 'ulamā Ifriqiyya wa al-Andalus wa-al-Mağrib*. Rabat. 1981.

¹⁰² Jalāl al-dīn al-Suyūti : *al-ḥāwī 'ala al-fatāwi*. Dar al-fikr, Beyrouth. 1994.t.1. p.337-350.

¹⁰³ Comme al-Ḥāj Aḥmad ibn Aḥmad ibn 'Amar Ben Aqīt (1522 - 1583) et Aḥmad Bāba al-Timbukti (mort en 1626).

¹⁰⁴ Comme al-Ḥāj Aḥmad al-Tayzihti (16^{ème} siècle).

¹⁰⁵ Comme 'Uṭmān ibn al-Husayn ibn al-Ḥāj al-Tišiti (mort en 1589).

l'Ouest, occasionnant un rétrécissement progressif de l'activité de fabrication de la loi à l'Est et au Centre et sa remarquable propagation au Nord et au Sud-ouest.

Cependant, c'est au 17^{ème} siècle que, semble-t-il, ont vu le jour les premières grandes *fatāwa* écrites au Sahara, avec notamment:

- *Muḥamed wul al- Muḥtār wul BilLa'maš* (1625 - 1695),
- *Muḥammad wul Abī-Bakr wul al Hāšim al- gallāwi* (mort en 1686),
- *al- Hāj al- Hasan wul Agbiddi* (m.1712)...

Elles semblent être le fruit des grands travaux d'adaptation du *fiqh* malékite aux réalités locales, avec, notamment l'instauration de la primauté des usages sur les règles couramment admises de l'école (*mašhūr al-madhab* / مشهور المذهب), selon les normes constitutives des *maqasid* de la *šar'ia* et la prééminence de la *mašlaḥa*.

Selon Yahya wul al-Bara¹⁰⁶, Le *faqih* Nḏoubnān wul Muḥumedn wul Ahmed Jahja fut le premier à émettre des *fatāwa* de ce type sur des questions juridico-économiques locales, telles :

- la copropriété des esclaves (*al-muhāya'a* / المهياة) ;
- la pratique du mélange du mil pour la préparation collective de repas, répartis ensuite selon des estimations approximatives entre les contributeurs ;
- le partage du *hubs définitif*.

Pour le grand érudit Muḥtār wul Hāmidun¹⁰⁷ : « l'usage a consacré des pratiques contraires aux règles couramment admises de l'Ecole malékite, commandées par les intérêts temporels (*al-maṣaliḥ al-mursala* / المصالح المرسله) et la «nécessité globale» (*al-ḥaji al- kulli* / الحاجي الكلي) et par conséquent l'abandon de règles couramment admises de l'Ecole. Il en est ainsi dans les cas suivants:

- le talion auquel est substituée un prix du sang majoré (*al-diyya al-muḡallaḡa* / الدية المغلظة) car le talion nécessite une autorité ;
- la répartition des charges de l'hospitalité des hôtes entre les familles du campement ;
- le paiement du berger par le produit de certaines laitières ;
- l'achat du lait non encore traité ;

¹⁰⁶ Entretien à Nouakchott en mai 2003.

¹⁰⁷ Muḥtār wul Hāmidun : *ḥayāt Muritanya : al-jiz' al-ṭaqāfi*, op. cit. p 175.

- le mélange par la pileuse de mil des apports de certaines familles pour donner ensuite à chacune sa part par approximation ;
- le prêt (الق) des biens non monétaires (العروض) ;
- La rémunération des bergers par la moitié des produits des animaux exploités;
- la *wangāla* (ونگاله), répartition rotative de biens de consommation ; en particulier la viande.»

Au 18^{ème} siècle, la Région, dont la carte humaine et politique semble s'être, en général, stabilisée, connut une ère de relative prospérité économique et de rayonnement culturel. Les œuvres des *fuqaha* de la période ont conservé les traces d'un tel état. Il en sera globalement de même au 19^{ème} et durant la première moitié du 20^{ème} siècle, avec la montée remarquable de certains muftis dans la zone du nord – ouest plus que dans les autres régions du pays¹⁰⁸.

Une sommaire analyse statistique des recueils de *fatāwa* de Sa'ad et al-Bara montre que les questions de statuts sociaux au sens étroit (mariage et pratiques connexes, rapports sociaux entre les couches de la société ...) occupent la première place (environ 45% du total général). Les questions culturelles en occupent 27%. Les questions relatives à la *vie matérielle* occupent, donc, 28% de ces corpus de *fatāwa*, et ce, même si la séparation des aspects économiques d'avec le reste des faits sociaux reste ici plus qu'ailleurs, fortement arbitraire.

Dans son ouvrage désormais classique, «*La littérature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie*», Mohamed El Moctar Ould Bah a entrepris une description historique¹⁰⁹ du mouvement d'adaptation de la doctrine malékite/ qassimite/ ḥalilienne aux réalités sahariennes, en général et mauritaniennes, en particulier.

Il a entrepris la présentation de certaines *masa'il* (cas) qui se seraient posées aux *fuqaha* dans des conditions données :

- le démembrement des biens *ḥubs*,
- la propriété foncière,

¹⁰⁸ Il en est ainsi des ahl Muḥammad wul Muḥammad Sālam et de Ṣayḥ Muḥamad al-Māmi

¹⁰⁹ Mohamed El Moktar Ould Bah : *La littérature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie*, Publication de l'Université de Tunis, 1981

- l'épouse insoumise,
- le statut religieux des Bani Hassan ;
- la suspension de l'application des *ḥudūd* dans les pays sans autorité,
- le tabac,
- le thé,
- l'équivalence entre monnaie métallique et monnaie fiduciaire ;
- la répartition des charges de la *mudārāt* ;
- l'émigration du pays occupé par des non-musulmans.

Il a ensuite traité des *nawāzil* qu'il a qualifiées de "base du savoir malikite"¹¹⁰ du fait que cette école avait privilégié dans l'élaboration de ses solutions *fiqhi* les solutions Médinoises. On connaît, par ailleurs, l'attachement de Malik à la réalité et son refus des hypothèses théoriques. On rapporte que chaque fois qu'un cas lui était présenté, il demandait : « est-ce arrivé ? » et en cas de réponse négative, il disait : « attendez que cela arrive ». En général, les *fuqaha* malikites sont restés fidèles à la ligne de leur imam dans son attachement à la réalité et à la recherche d'une réponse à "ce qui est" et non à "ce qui n'est pas". Ould Bah a cité 25 recueils jurisprudentiels de "juristes mauritaniens qui s'étaient alignés sur al Burzuli, Ibn Hilāl, al-'Alami et bien d'autres."¹¹¹ Il a présenté des exemples de *fatāwa* de Bil-La`maš, al- Gasri et Sidi Abdullah wul al- Hāj Brāhīm. Il a, chaque fois analysé la méthodologie mise en œuvre par chacun dans l'utilisation de son arsenal *fiqhi* pour répondre à des problèmes concrets qui lui sont soumis.

Il en a déduit l'existence chez tous ces *fuqahā*d'une réelle volonté d'adaptation des règles du *madhab* aux conditions particulières du Sahara occidental. Il fait une place particulière à *Šayḥ Muḥamd al-Māmi* dans ce registre. Pour lui, « sa renommée ne tient pas spécialement à ses grandes qualités de poète et de juriste, mais plutôt à certaines de ses affirmations- aujourd'hui devenues banales- et qui ont fait sensation à son époque ». Et de citer son affirmation relative au calcul du « nombre de grains de sables contenus dans la terre », ainsi que celle de la « rotondité de la terre ». Il aborde ensuite les causes défendues par *Šayḥ Muḥamd al-Māmi* telles :

¹¹⁰ Ibid, p. 117

¹¹¹ ibid p. 118.

- la *zakāt* des tributaires (surtout à propos de celle de ceux de sa tribu);
- le refus du *taqlīd* et la nécessité de l'*ijtihād* ;
- le recours possible au sein du *madḥab* au *taḥrij* (procédé d'extrapolation de solutions *fiqhi* à des problèmes nouveaux à partir de solutions trouvées par les maîtres du *madḥab* à des cas comparables.

Pour lui, *Ŝayḥ muḥamd al-Māmi* a voulu convaincre ses collègues *fuqaha* que tous avaient les compétences requises pour faire au moins du *taḥrij*.

Pour notre part, en vue d'appréhender les faits financiers dans leurs relations tant au contexte socio-économique qu'au cadre idéologique de référence que constitue le malékisme *ḥalilien*, nous recourons souvent aux *fatāwā* caractères socio-économiques de la période allant des premières *fatāwā* écrites émises par les *fuqahā* de la région (fin du 17^{ème} Siècle) à nos jours. A travers elles, nous tenterons d'esquisser les contours d'un système financier que nous qualifions de « traditionnel ». Cette période est intéressante, non seulement par l'émergence de cette histoire écrite que constituent les *fatāwā*, mais aussi par les premières relations *continues* avec l'expansion commerciale européenne fournissant elles aussi des sources documentaires historiques fortes appréciables.

Les principales *fatāwa* sollicitées ici sont l'œuvre de :

- *Muhammad wul al Muḥtār wul Billa'maŝ* (1625 - 1695),
- *al Gasri wul al-Muḥtar wul al Gasri* (m.1820),
- *Sidi 'Abdullah wul al-Hāj Brāhīm* (1740-1818),
- *Aḥmad wul Muḥamd al-'Aqil* (1741 - 1828),
- *Limrābit Mühümeden Vāl wul Muttāli* (1791 - 1872),
- *Al- Ŝayḥ Sidiya wul al- Muḥtar wul al-Hayba* (1776 - 1868),
- *Maḥanḍ Bāba wul Abayd* (1776 - 1860),
- *Al- Ŝayḥ Muḥamd al-Mami* (m.1867)

Nous tentons ici de brèves présentations biographiques de ces *fuqahā* dans l'optique d'éclairer leurs *fatāwa* par leur environnement, en particulier socio-économique.

Muhammad wul al Muḥtār wul Bil-la'maš (1625 - 1695) est issu de la tribu Idawa'li de Œingīti. Il a étudié auprès des grands ulémas de son époque comme 'Umar wul al-Maḥjūb al Walāti, Abd Allah wul Muḥammad wul Ḥabīb al-'Alawi et al- Ḥāj Abd Allah wul Bul Muḥtar al Hasani. Il était le faqih incontesté de Œingīti. Il s'opposa aux tenants du courant ésotérique de son époque (*ahl al bātin* : Nasr ad-din dans la Guebla et l'imam al Majḍub en Adrar). L'auteur d'al-Wasīt dit à son propos : « Il est le premier dans ce pays à exceller dans la rédaction des Nawāzil et ceux qui y écrivaient le citaient »¹¹². Pour Mohamed El Moctar Ould Bah: « En lisant ses *Nawāzil*, on est impressionné par l'assurance du ton, la concision du style et la sûreté du jugement. Sans aucun détour, il va tout droit au sujet de la consultation, en donnant une réponse brève mais claire et catégorique. Ses références se limitent le plus souvent à *ḥallī*, mais il est aisé de constater que ces citations s'appliquent aux cas qu'il traite avec une précision étonnante.

Le prestige dont il jouissait lui avait permis d'élaborer une doctrine cohérente et libérale qui tend à interpréter le malikisme orthodoxe de façon à résoudre les problèmes juridiques qui se posaient dans son milieu sans trahir sa propre conscience, ni bousculer les usages locaux[...] Sans s'embarrasser d'un formalisme souvent inutile, Billa'maš répète à plusieurs reprises que la loi de Dieu est faite, non pour ligoter les hommes, mais plutôt pour les libérer en les conduisant sur le droit chemin. Il a, à maintes reprises, insisté sur la nécessité pour le savant d'adopter les solutions les plus réalistes, accessibles au commun des croyants, finissant souvent ses consultations par ces mots : « Les solutions contraignantes sont à la portée de tout le monde ». Pour lui, l'essentiel c'est de rester droit et de proposer des solutions raisonnables, »¹¹³.

Il a laissé un commentaire et des ouvrages en grammaire, en logique et en astronomie. Il a enseigné de nombreux grands fuqahā de la région comme al-Hāšim al Ḡallāwi, wul Rāzga et 'Uṭman wul 'umar al Walāti.

Bil-la'maš a vécu au 17^{ème} siècle dans la région montagneuse et aride de l'Adrar où la population limitée vivait de l'agriculture oasisienne et du commerce transsaharien. Œingiti où il a vécu connaissait à l'époque le début de sa prospérité

¹¹² Sid'Aḥmad wul al-Amīn al- Œingīti, *al-wasīt fī tarājim udabā' Œingīti*, 4^{ème} édition maktabat al-ḥāngi, le Caire & librairie al-Manār de Nouakchott. 1989.

¹¹³ Mohamed El Moktar Ould Bah : *La littérature juridique, op. cit. P.120.*

économique et de son rayonnement culturel. Elle devait cette prospérité et ce rayonnement à sa situation de principale escale du commerce transsaharien et de point de ralliement des caravanes du pèlerinage dans la région. Il est normal dans un tel environnement que les questions relevant du « droit des affaires » se posent avec le plus d'acuité. Ainsi, nous disposons de 87 *fatwā* émises par Billa'maš sur les seules *mu'amalāt* économiques (ventes, locations retard de remboursement de dettes...).

Avec les *fatāwā* de Bil-la'maš, nous disposons d'un véritable stock de faits économiques et financiers rapportés à leur contexte global d'échanges transsahariens, souvent plus suggéré que décrit et traités avec les outils « confectionnés » à partir des règles de l'école malékite d'Occident. Ce stock nous aidera à définir les contours des échanges transsahariens de l'époque.

Al-Gasri wul Muhammad wul al-Gasri (m.1820) est un *faqih* de Walāta, disciple de al- Talib Bašir wul al-Ḥāj al-Hādi des Idayllba. Il a laissé de riches *nawazil* à ce jour inédit. Pour Ould-Bah qui s'est beaucoup intéressé à ses *fatawa*, « *les Nawazil de Gasri semblent marquer par rapport à celles de Billa'maš une étape vers un approfondissement des recherches juridiques; le cercle de référence devient plus large; on ne se limite plus à ḥilil ; on met plus souvent à contribution la Mudawwana que l'on cite soit dans le texte soit par l'intermédiaire d'ouvrages de seconde main, tel celui d'al-Ḥaṭṭāb. Cette évolution s'explique : au temps de Billa'maš, le niveau de la culture juridique n'exigeait pas que le mufti se prémunît contre les réactions de ses rivaux, contradicteurs possibles, donc Billa'maš pouvait se permettre de rédiger ses consultations sur un ton impératif, dans un style paternel, limitant le plus souvent ses références aux textes sacro-saints de ḥalil tandis que Gasri vivant à l'époque des grandes controverses, dans une période où l'épanouissement culturel est parachevé, avait moins de liberté d'action et il lui fallait, avant de rendre ses sentences, mener des études plus fouillées afin que ses « réponses » ne puissent être mises en cause. Gasri y parvint, mais au prix d'un sacrifice important. Alors que Billa'maš avait une vision*

d'ensemble, une doctrine cohérente et libérale, Gasri, lui, n'est qu'un juriste classique soucieux avant tout du respect du malikisme traditionnel. »¹¹⁴

Sidi 'Abdullāh wul al-Hāj Brāhīm wul Limām (1740-1818) : *faqih* idawa'li du Tagant ; disciple de Muḥtar wul Būna de Tajakānt et Sidi Abdullāh wul al-Vāḍil de Idayqub. Il entreprit un voyage au Maroc où il étudia le *fiqh* auprès de al-Bannāni, al-Tawdi, Ibn Farīḍa et 'Umar al-Fāsi ; fit le pèlerinage à la Mecque et revint au Tagant en 1776 avec une importante bibliothèque. Il créa une maḥaḍra qui a produit de nombreux *fuqahā* dont al- Talib Aḥmad wul Twayr aj-Janna, Abd Allāh wul Sīdi Maḥmūd et Muḥammad Ṣāliḥ wul Abd al- Wahhāb. Il occupa les charges de *qādi* et de mufti du Tagant. Il a laissé des ouvrages dans la quasi-totalité des disciplines de son temps : *usūl, ḥadiṭ, fiqh, tawḥīd*, sciences de la langue arabe,...

Aḥmad wul Muḥamad al-Āqil (1741 - 1828):*faqih* Awlād Daymān du Trarza. Il a acquis ses connaissances dans son milieu familial auprès de son père Muḥamd al-Āqil et de sa sœur Ḥadija. Il occupa la charge de *qādi* de l'émirat du Trarza et émit des fatawa restées célèbres. al- Ṣayḥ Muḥamad al-Mami le cite dans son *al Juman* (p. 24 الجمان) en disant de lui : «Les praticiens de la fatwa parmi les *zawāyā* tel l'éminentissime érudit de ce « flanc du purgatoire »¹¹⁵. (المنكب البرزخي) Aḥmad wul al-Āqil ..."

Il a laissé de nombreuses œuvres dont un commentaire en marge (طرة) du « Manuel élémentaire de logique » d'al-Sanūsi (السلم في المنطق), des fatāwā et des jugements recueillis et établis par Yaḥya wul al-Barā, en passe de publication.

Mūhümmaḍun V āl wul Muttāli (1791 – 1872: *faqih* de la tribu de Tandḡa du Trarza. Il a étudié auprès de Wul al-Āqil, mais il est surtout connu pour s'être formé lui-même à l'essentiel des disciplines de son temps. Grand *m'rabit* de la voie *sufi Ṣāḍiliyya*, il a laissé une vingtaine d' ouvrages dont les plus célèbres et les plus importants sont : *iṣlah al-āḥira wa-l'ūlā fī tafsīr al-qur'an* (« Réforme de l'au – delà et d'ici – bas sur l'exégèse du Coran) et un recueil de *fatāwā*.

¹¹⁴ ibid

¹¹⁵ Ṣayḥ Muḥamad al-Māmi, *kitāb al-bādiyya*, copie manuscrite.

Al- Œayḥ Sidiya wul al Muḥtār wul Hayba (1776 - 1868) : Issu de la tribu des Awlād Abyayri, il a grandi dans la région du Trarza où il reçut ses premiers enseignements. La suite de ses études devait durer 38 ans dont il consacra 13 aux sciences de la langue arabe auprès de Ḥurma wul Abd al- Jalīl de Idawa'li, auprès de Habib Allāh wul al-Qādi des Idaydba, une aux lectures coraniques à Tichit et 16 au soufisme qādiri et autres sciences mystiques auprès de al- Œayḥ Sid'al-Muḥtār al Kunti puis de son fils al- Œayḥ Sidi Muḥammad en Azawad. Après ce long périple, il revient chez lui en 1827, créa sa célèbre *zāwiyya* pour mettre ses connaissances et son immense influence spirituelle au service d'un projet politique d'unification et de pacification du *trāb al bizān* (pays maure).

Œayḥ Sidiya a laissé une correspondance fournie avec notamment tous les acteurs qui comptent dans la région à son époque, ainsi qu'un grand nombre de *fatāwa*. A travers ces dernières, transparait, en particulier, sa perception de son environnement, mais aussi et surtout l'esquisse d'un projet de société pour le *trāb al bizān*. Ce projet d'unité des maures sous une direction maraboutique (*imām*), de préférence *qādiriya*, qui n'est pas sans rappeler d'autres projets sahariens (Almoravides, Nāsr al-Dīn...) sera repris ultérieurement par deux grands visionnaires qui s'opposeront farouchement pour sa réalisation : Xavier Coppolani et Œayḥ Mal'aynin..N'est-il pas également à l'origine de l'actuelle Mauritanie ?

Maḥand Bāba wul 'Abayd (1776 - 1860) : Issu de la tribu Awlād Daymān du Trarza, il fit ses études élémentaires dans sa famille, puis étudia les sciences de la langue Arabe auprès de Muḥammadan wul Tayyah et Alamin wul al Mah des Awlād Daymān avant de rejoindre la mahadra de son oncle Hamdi wul Al Mah wul Talb Ajwad, dans laquelle il reçut un enseignement approfondi en *fiqh* et en d'autres sciences de son époque. Ensuite il revient parmi les siens et créa sa propre *maḥazra*, bientôt célèbre dans toute la région et où vont se former trois générations d'ulémas, 70 années durant. Il y exerça l'enseignement, la *fatwa* et la magistrature. Sous l'émirat de Muḥamd Lahbib (1829 – 1860), il devient le qadi de l'Emirat des Trarza et la référence en matière de *nawāzil*. Il poussa le zèle jusqu'à l'exécution de *ḥudūd* depuis longtemps unanimement « *suspendus* » du fait de l'absence de pouvoir central.

La région connaît à son époque une certaine stabilité politique et sociale qui succède à la période de troubles et de violence qu'elle vécut à la fin du 17^{ème} siècle du fait de la guerre de Šurbubba¹¹⁶. Elle connaît également un début de prospérité économique du fait du développement du commerce de la gomme avec les européens. Les problèmes *fiqhi* nés de ce commerce ont occupé un espace privilégié dans sa pensée et celle de ses contemporains. Il a laissé 39 *fatāwā* sur les ventes et transactions y afférentes.

Parmi les compilations de *fatāwā* réalisées par Wul al-Barā et Wul al-Sa'd, nous avons sélectionné celles relatives à des faits économiques et, en particulier, celles à caractère financier.

Les principales questions traitées dans ces *fatāwā* sont :

Objet de la <i>fatwā</i>	Pourcentage
Vente et actes y afférents	73%
Valeurs et modalités d'évaluation	3%
Opérations de Crédit	4,2 %
Location et prêt	1,74%
Association	0,30%
<i>Zakat</i>	2,97%
<i>Hubs</i> et <i>waqf</i>	4%
Tributs et autres redevances	3,5
Les biens pillés	5,3
L'esclavage	1,69
Opérations à caractère associatif (<i>wangala</i> , aliments collectifs, etc.)	0,3%
TOTAL	100 %

¹¹⁶ Sorte de « guerre de religion » qui aurait opposé vers la fin du 17^{ème} siècle, au sud-ouest mauritanien, certaines tribus *zwāya* à certaines tribus *ħassān*. Voir à son propos, al-Sa'ad, *ħarb Šurbubba*. Editions de l'IMRS. Nouakchott. 1994.

2.1.2. BIEN ECONOMIQUE EN ISLAM

Le fait financier se fonde sur un échange de biens. La multiplicité des types d'échanges et des types de biens fait de ce fondement un cadre de référence trop vaste, même pour un espace géographique restreint et une période courte. C'est pourquoi, nous limitons notre intérêt au bien économique tel que défini par les économistes par l'*utilité*, la *rareté*, la *mesurabilité* et l'« *échangeabilité* ». Par contre, nous ne restreignons pas, *a priori*, le champ du concept d'échange.

Ce concept de *bien économique* n'est pas facile à traduire en langue arabe. Il peut se retrouver au carrefour de cinq termes arabes : *māl* pl. *amwal* (مال), *'arḍ* pl. *'uruḍ* (عرض), *'ayn* (عين), *mulk* (ملك), *sil'a* (سلعة). La première notion (qui traduit aujourd'hui le terme *finance*) à laquelle les trois autres sont souvent associés, explicitement ou implicitement, sous forme d'attributs, semble convenir comme approximation du concept juridique et financier de « bien ». Comme tel, il a fait l'objet d'un intérêt certain des *fuqahā* qui y ont investi leurs divergences doctrinales traditionnelles. Au niveau des quatre écoles sunnites, les définitions en sont les suivantes :

- Pour les Hanéfites, est *bien* tout ce qui est désirable et peut être conservé pour être utilisé au moment où on en a besoin ; ou bien faire l'objet de donation ou d'interdit ;
- Pour les Malékites, est *bien* tout ce qui peut s'approprier et dont seul le propriétaire dispose de l'usage indépendant ;
- Pour les chaférites, est *bien* tout ce qui a une valeur marchande ;
- Pour les hanbalites, est *bien* tout ce qui procure une utilité *licite* sans contrainte ou nécessité.

Dans ces définitions, nous retrouvons les grandes tendances des fondements de la construction juridique dans chacune de ces écoles :

L'école hanéfite, née en milieu de vieille culture et de brassage est généralement attentive à la diversité des conditions et préoccupations quotidiennes

des gens. Ainsi, elle a développé des définitions, des qualifications et des solutions généralement ouvertes. Sa définition du bien se veut exhaustive : psychologique (désir), économique (accumulation, utilité, besoin,..) et *fiqhi* (donation, licéité...).

L'école *malékite*, surtout dans sa version maghrébine, est l'école des *masā'il* (cas) et donc, du *taqlid* (*magister dixit*). L'imam de Médine, dont pourtant le *Muwatta'* est l'un des premiers- peut-être le premier- recueils de *ḥadīth*, l'un des plus fournis et des plus « authentiques », s'est très tôt intéressé aux situations concrètes du droit. On rapporte que quand il était interrogé sur une question, il commençait toujours par vérifier qu'il s'agit bien d'un cas réel et non d'une spéculation. Ainsi, il a introduit dans ses *usūl*, une source particulière : *'amal ahl al-madīna* (jurisprudence de ceux de Médine). Il le justifiait par leur proximité dans le temps et dans l'espace avec le Prophète : ils avaient, donc, pu voir ou entendre ceux qui ont vu ou entendu le Prophète. Les définitions malékites restent donc, généralement liées à un ensemble de situations concrètes, et donc, relativement fermées. Celle du bien que nous avons ici semble exclure les biens qui, du point de vue de la *ṣarī'a* ne peuvent faire l'objet d'une propriété privée et privative : terre, eau,...

L'école *Chafite* qui s'est développée à cheval entre l'Égypte et l'Irak en a gardé une ambivalence, d'ailleurs confirmée par son fondateur quand il affirmait que ses solutions ne peuvent être les mêmes en Égypte et en Irak. Le fondateur de *'ilm usūl al-fiqh* (science des fondements du *fiqh*) semble avoir tenu à restreindre la définition du bien. Est-ce parce que, prospère commerçant lui-même, il privilégiait les rapports marchands ? Peut-être, aussi, pensait-il que tous les échanges pouvaient se ramener en dernière analyse à des rapports « marchands ». On retrouve, à un niveau métaphorique, des relents d'une telle vision dans certains textes coraniques, mais surtout de hadith où les bonnes actions sont rétribuées en bonne monnaie : *ḥasanāt* ; cependant que les mauvaises le sont en mauvaise : *sayi'āt* ; ces deux monnaies ayant cours dans deux mondes différents : *al-janna* pour la première et *an-nār* pour la seconde. On retrouve même dans le Coran la promotion d'une forme particulière de prêt à intérêt : « *man ḍa al-ladī yuqriḍu allāha qarḍan ḥasanan fa yuḍā'ifuhū lahu* ». (Qui voudrait faire un prêt à Dieu, qui le lui rendra multiplié).

L'école *hanbalite* est l'école d'*al-aṭar*, c'est-à-dire des traditions prophétiques. Les définitions, qualifications et solutions des hanbalites sont généralement étroitement reliées à un (ou des) *hadīṭ* interprétant un (ou des) texte (s) coranique (s). La définition ici donnée est caractéristique du genre : L'utilité et la liceité suffisent pour définir le bien.

Certes, la notion de *bien économique* est importante car elle intervient dans la définition des objets de toutes les *mu'āmalāt* et de certaines *ibādāt* (*zakāt*, notamment). *mais si* nous nous sommes appesantis sur ces définitions c'était surtout pour en profiter pour présenter brièvement quelques caractères propres à chaque école de droit sunnite.

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, les écoles modernes d'économie islamique sont nées et se sont surtout développées en milieu hanbalite. Certes, les wahhabites et les *Iḥwān* dénie, dans une large mesure, toute légitimité aux *maḏāhib*. Tous les deux sunnites, ils préconisent le retour aux sources fondamentales de l'islam : le Coran et la sunna. D'où le qualificatif de « fondamentalistes » qui leur est souvent attribué. Cependant, il se trouve que cette tendance a des antécédents dans l'histoire de la pensée islamique ; et il se trouve que ces antécédents sont essentiellement issus de l'école hanbalite ; à commencer par le fondateur de l'école Aḥmad Ibn Ḥanbal. C'est en effet cet imam qui fut à l'origine du mouvement le plus violent d'opposition aux thèses rationalisantes des mu'tazalites. Tous les historiographes arabes ont souvent rapporté – et les mouvements islamistes l'ont souvent revendiqué – l'épisode le plus épique de cette opposition, quand dans les geôles abbassides et le dos lacéré de coups de fouets, il refusait sa libération en contrepartie de la reconnaissance de la « création » du Coran.

Le Concept de *bien économique* que l'on retrouve aujourd'hui à la base de l'économie islamique reste déterminé par la nécessaire liceité avancée par les hanbalites. Nous retrouverons ce déterminant tout au long de notre rapport à la finance islamique. Nous le retrouverons, en particulier, dans la question fort discutée de la monnaie.

2.1.3. MONNAIE EN ISLAM

Tous les économistes vous le diront : la monnaie est un concept difficile –certains diraient impossible- à définir. L'étymologie n'est d'aucun secours : le terme « monnaie » vient du latin prévenir (*monere* cf. prémonition). A Rome, l'atelier de fabrication de la monnaie jouxtait le temple de Junon Moneta dont les oies sacrées avaient prévenu les romains de l'approche d'envahisseurs. Il doit son nom à cette proximité. En désespoir de cause, les économistes se rabattent généralement sur les fonctions de la monnaie pour la définir: *moyen de paiement, intermédiaire des échanges, instrument de mesure, unité de compte, réserve de valeur*. Mais là aussi, des difficultés surgissent : ces fonctions n'allant pas toujours ensemble, combien d'entre elles doit remplir un objet pour être considéré comme monnaie ? Et là, les combinaisons n'ont pas manqué. Une solution serait peut-être de s'intéresser non pas à une monnaie en particulier mais à un système monétaire, qui pourrait à travers différents instruments remplir toutes –ou bien certaines- des fonctions de la monnaie. Ainsi, la distinction entre moyen de paiement et intermédiaire des échanges mérite d'être soulignée. Si ces deux fonctions tendent à être confondues dans le cadre des sociétés marchandes, elles peuvent être nettement séparées dans d'autres sociétés. En tant que moyen de paiement, la monnaie sert à acquitter des obligations très diverses, comme des amendes ou le versement de compensations. En tant qu'intermédiaire des échanges, elle permet l'acquisition d'objets. C'est le développement de l'économie de marché qui conduit à la disparition de ce cloisonnement des usages.

Le premier système « monétaire » pratiqué par l'homme est le *troc*...Le second type de monnaie semble avoir utilisé des produits d'usage courant comme *témoin d'échange* ; ce qui représente cependant un progrès évident sur le simple troc. Dans cet échange, le *bien témoin* vaut pour ce qu'il n'est pas, ou plus précisément indique ce qu'il n'est pas : l'un ou l'autre des objets échangés. Ceci facilite la

production qui n'est plus liée à l'occasion d'usage, et facilite aussi l'échange qui n'est plus asservi au processus de production. Ce système ne nécessite pas que *le bien témoin* ait une valeur en lui-même : Il ne vaut que comme « décompte ». Il n'a pas plus de valeur que les modalités d'enregistrement du nombre de chameaux, de moutons ou de sacs de mil échangés. D'autres fonctions de la monnaie pouvaient être remplies par d'autres instruments ayant, par exemple, une plus grande circulation et une valeur intrinsèque. Jusqu'à une époque relativement récente, la pièce de Guinée (principal tissu utilisé à l'époque) servait au Sahara de *mesure universelle de valeur* permettant d'exprimer des *prix* et, donc, d'établir des *équivalences*.

Il faut enfin signaler la permanence dans certaines sociétés musulmanes de biens particuliers que nous qualifierons de symboliques, comparables à ce qu'on a appelé les *paléomonnaies*. Ces biens « de prestige » ne sont pas souvent utilisés et circulent « symboliquement » à l'occasion d'échanges sociaux rituels : Elles préfigurent les unités de compte lorsque les relations sociales qu'elles règlent nécessitent la référence à une quantité précise. Elles évoquent même la fonction de réserve de valeur par les rituels de conservation dont elles font l'objet.

Dans la Makka de la période de prédication muhammadienne, il existait un système monétaire relativement évolué et stable basé sur le bi-métallisme or-argent : Le *dinār* d'or byzantin (de *denarios*) et le *dirham* d'argent sassanide (de *drachme*).

Le *dinār* était une pièce d'or dont le poids légal est de 4,25 gr. Le *dirham* était une pièce d'argent dont le poids idéal est de 2,97 gr. Le taux de change est en principe de 1 *dinār* pour 10 *dirhams*.

Le Prophète et les quatre *ḥulafā rāšidūn* (Califes bien inspirés) veillèrent scrupuleusement à garantir la stabilité de ce système. Il a fallu attendre presque deux siècles (696) pour voir le Calife Umayyade 'Abd al-Malik ibn Marwān procéder à une réforme monétaire significative. Maurice Lombard explique le maintien de ces monnaies par le maintien « des anciens circuits commerciaux du monde byzantin, d'une part, et ceux du monde sassanide, de l'autre. »¹¹⁷ Mais, selon cet auteur, « à partir du VII^e siècle, l'unité économique est créée, les deux réseaux se sont osmosés

¹¹⁷ Maurice lombard : L'Islam dans sa première grandeur. Flammarion, Paris, 1971.P. 128

conditions nouvelles qui permettent le passage à un type unifié, fondé sur le dinar d'or et le dirhem d'argent. »¹¹⁸

Le Calife 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644) avait entrepris une régularisation du poids des monnaies d'argent. En effet, trois systèmes de dirham avaient cours dans le monde musulman : - *baḡli*, en Perse, *rūmi* pour les échanges avec Byzance et *ṭabari* en Asie centrale. Pour unifier le système, on fixa le poids du dirham à une moyenne de 14 *qirat* (du grec keration, ancêtre du « carat »), soit environ 3,96 g. Ainsi, le poids légal du dirham persan n'était pas donné en *dāneq* (mesure persane) mais en *qirat* (mesure grecque). Il s'agirait là d'une volonté d'intégration du système.

Le Calife 'Ali tenta en 660 l'émission d'un dirham musulman, avec légende en écriture kufique. Mais ce fut un échec. L'instabilité politique et les scismes religieux y ont été sans doute pour quelque chose. Le rapport entre la monnaie et la confiance (en le Pouvoir politique, en le système économique, ...) est largement avéré.

Le système monétaire proprement musulman n'est effectivement créé qu'avec la pax umayyade et la réforme de 'Abd al-Malik ibn Marwān (693-695) par la frappe d'un dinar d'or à Damas. Le mouvement est dès lors lancé : en 694-696, un gouverneur de l'Iraq frappe des dirham d'argent à Baṣra. L'ensemble des provinces est gagné au mouvement et en 696-697, le gouverneur d'Égypte, 'Abd al-'Aziz, frère de 'Abd al-Malik, frappe des dinars à Fuṣṭāṭ.

Le type du dinar ainsi créé comporte, à l'avvers, en légende circulaire, la date d'émission «Au nom de Dieu, ce dinar a été frappé l'an... », accompagnée, à partir du califat abbasside d'al-Māmūn (813-833), du nom de la ville où s'est faite la frappe. Dans le champ, toujours à l'avvers, se lit une formule pieuse, écrite sur trois lignes. Au revers, en légende circulaire, une louange à Muhammad et, dans le champ, en trois lignes, une formule pieuse.

Le dirham présente la même composition, mais avec des proportions plus amples, la place est en effet plus grande sur une pièce d'argent, assez large et épaisse.

Le fils, enfin, comporte des légendes en arabe, de type très variable. Il s'agit d'une simple monnaie divisionnaire non soumise au droit régalien et frappée par une

¹¹⁸ Ibid.

autorité locale. Il n'existe pas, du reste, de rapport légal entre le bronze et les autres métaux monétaires.

Le type monétaire ainsi créé est caractérisé par l'inscription en lettres kufiques carrées, et par l'absence d'effigie, la représentation figurée n'ayant jamais été bien acceptée en terre d'Islam.

On fixe également avec soin le poids de cette monnaie nouvelle, parallèlement à son type extérieur; le poids du dirham d'argent étant conservé selon les normes fixées par 'Umar, on fixera celui du dinar, en s'en tenant à une moyenne établie à partir d'une assez nombreuse quantité de pièces d'or byzantines en circulation, la pièce d'or constantinienne pesant 4,25 g.

Hors du domaine musulman aussi, le dinar, la grande monnaie d'or du califat, étendra sa zone de circulation, particulièrement dans les pays où il se trouve en lutte avec le nomisma byzantin Russie du sud ou Occident barbare.

On voit se réaliser un accrochage de la monnaie d'argent à la monnaie d'or (bi-métallisme méditerranéen), la fusion progressive des anciens domaines monétaires byzantin et sassanide, la victoire de l'étalon-or et l'extension de la circulation de l'or, à la fois vers l'est, sur les anciens territoires sassanides, et vers l'ouest, dans l'Occident barbare et en Espagne.

Ce système était appelé à une longue vie et, du moins théoriquement, jusqu'aujourd'hui, toutes les transactions culturelles (*zakāt*, par exemple...) continuent à se faire sur la base de ce système. Certains *fuqahā* continuent à affirmer que c'est le seul système monétaire légal, tout comme le khalifat est le seul système de gouvernement autorisé. Ce n'est pas par hasard que la monnaie de compte de la Banque Islamique de Développement (BID) se nomme le *dinār islamique*.

La traduction en Arabe du terme « monnaie » est relativement complexe : *sikka*, *nuqūd*, *'umla* sont utilisés selon l'époque et le cadre. Le dernier est d'usage récent et semble correspondre à la notion de devise. Le premier (*sikka*) se réfère à la frappe, alors que le second (*nuqūd*) nous semble le plus proche du concept de monnaie. Issu d'un qualificatif *naqd* pour dire *bonne monnaie* (*dirham naqd* = *bon dirham*), il signifia progressivement *intermédiaire d'échange*. Et comme le dinar et le dirham

étaient les seuls intermédiaires d'échange de l'époque de la prédication, *nuqūd* finit par désigner ces deux monnaies. Et quand le marché du détail posa le problème des petits échanges et qu'apparurent les *flus* (monnaie divisionnaire frappée dans différents types de métaux dits « vulgaires »), on hésita beaucoup à les intégrer aux *nuqūd*. La tradition *fiqhi* raconte qu'une femme a constaté que pour acheter de l'eau à un demi-dirham, elle donnait au vendeur une pièce d'un dirham et que celui-ci lui remettait en même temps que l'eau achetée, un demi-dirham. Ainsi, l'opération se présenterait comme si elle achetait de l'eau et un demi-dirham à un dirham. Il y aurait donc *ribā*. Les *fuqaha* auraient soulevé ce problème au sultan qui aurait frappé et émis des *flus* comme monnaie divisionnaire. Conformément à la fameuse loi de Gresham, les *flus* ont chassé l'or et l'argent.

Al-Maqrizi s'est élevé contre cette pratique : « ... ils sont pris en paiement des *ḥarāj* fonciers, des taxes sur le négoce et en général de tous les revenus sultaniens [...], ils n'ont pas d'autre monnaie, [...], c'est une *bid'a* sans fondement dans la *ṣarī'a* [...] les seules monnaies considérées par la *ṣarī'a* et la raison sont l'or et l'argent ; ce qui n'en est pas ne saurait être monnaie » ¹¹⁹

La monnaie fiduciaire a suscité (et continue à susciter) le même débat. Les divergences des *fuqahā* peuvent être classées en deux grandes positions :

- les partisans de la lecture littérale du texte, *zahirites* et nombreux autres ;
- les partisans d'une herméneutique du sens du texte et des fins recherchées.

La première position nie *a priori* la *ribawiyya* (statut de *ribā*) de tout ce qui n'est pas les six produits du *hadīth*. En plus des *zahirites* dont telle est la position de principe, d'éminents *fuqahā* appartenant à tous les *madahib* ont adopté cette position. Parmi les malikites, telle est la position d'Abu-Bakr al-Baqallani, ibn Rušd, al-laḥmi, tous grands maîtres du malikisme occidental.

La seconde position est essentiellement issue de ce que les *fuqahā* appellent *al-ṭamaniya almuta'addiya* (la justification de la prohibition du *riba* dans les deux métaux, or et argent, par leur *usage monétaire courant*). Ibn al-Qāsim, le premier

¹¹⁹ Al-Maqrīzi, *Iḡāṭat al-umma bi kašf al-ḡumma*, cité par 'Abd Allāh wul bayya in "aḥkām al-nuqūd al-waraqīya wa taḡayyur qīmat al-'umla". Revue Al-ḍiyya. N) 07, novembre 1997. P.08-23.

maître du malikisme d'Occident rapporte : « J'ai interrogé Malik sur la vente à terme des *flus* contre des *dinar* et des *dirham* et la vente d'un *fls* pour deux. Mālik répondit : Je réprovoe cela, mais ne le vois pas comme pour l'or et l'argent »¹²⁰ Les disciples de mālik en ont déduit le statut intermédiaire de *makrūh* (réprouvé) pour ce type d'opérations.

Les monnaies divisionnaire et fiduciaire n'ont pas attendu les jugements des *fuqaha* pour s'implanter. Leurs *fatāwā* semblent relever d'une grande volonté de rattraper l'évolution monétaire, qui semble avoir toujours conservé de l'avance sur eux.

Le troc aurait cependant continué à fonctionner dans toute la région, y compris dans une ville aussi marchande que *Makka*. La *sira* et les recueils de traditions prophétiques (*ḥadīṭ*) nous relatent nombre d'échanges par troc. Le *ribā al-faḍl*, par exemple, serait généré par le troc : ce qui y serait prohibé serait l'échange inégal des mêmes produits mais de qualités différentes. Il y est fait référence aux six produits les plus consommés à Médine ainsi que l'or et l'argent. Les *fuqahā* ont déployé des trésors d'ingéniosité pour expliquer et fonder cette prohibition. Parmi les justifications avancées, il y a la volonté de venir à bout du troc. Cette volonté, largement justifiée au sein d'une économie marchande relativement évoluée et qui s'est exprimée à maintes occasions, dont la sauvegarde scrupuleuse des titres et cours des monnaies déjà évoquée, n'est pourtant jamais arrivée à bout de ce phénomène. Il a continué à survivre dans certaines régions du monde musulman, dont en particulier le Sahara ; souvent parallèlement à d'autres intermédiaires d'échange : animaux, barres de sel, coquillages, pièces de tissu,

¹²⁰ *Al-Mudawwana al-kubrā*. Dār al-fikr, Beyrouth. 1987. P.36. Vol.1.

2.1.4. ISLAM ET USURE

Le *prêt à intérêt* est un contrat par lequel le créancier met un *bien économique*, souvent monétaire, à la disposition du débiteur pour un temps donné, à charge pour le dernier de le rembourser intégralement mais en payant en plus un surplus que l'on nomme "*intérêt*" et qui représente une sorte de *loyer* versé pour l'usage du bien prêté. Déjà dans la Grèce antique, Aristote (m.322 av. J.C.) qualifie la pratique du *prêt à intérêt de détestable* car elle consiste à créer de la monnaie à partir d'elle-même, alors que la monnaie a été créée pour l'échange, non pour se servir elle-même¹²¹.

La Bible et la tradition juive ancienne condamnent explicitement l'usure et ce ne fût, semble-t-il, qu'au retour de la captivité de Babylone que fût autorisé le prêt à intérêt pour les non-juifs, exclusivement.

L'Eglise catholique était initialement très opposée à la pratique de l'intérêt, fondant sa position sur la prohibition biblique étayée par des doctrines scholastiques explicites à ce sujet. Sous l'impulsion de Calvin (au 16ème siècle) une *dispense* fut donnée aux protestants, et par la suite la pratique se répandit à l'ensemble de la communauté chrétienne, ne maintenant de la prohibition qu'une limite *éthique* du taux d'intérêt.

A) Coran et ribā

Tous les monothéismes semblent, donc, avoir adopté la même attitude vis-à-vis de l'usure : la prohibition. L'Islam, qui se rattache à la chaîne monothéiste Abrahamique, ne déroge pas à cette règle. La prohibition du ribā y est l'une des plus fortes. Mais le ribā est-il l'usure ? La notion de ribā semble plus large que celle d'usure, même dans le sens le plus large de celle-ci tel que donné, par exemple par

¹²¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Edition Vrin, paris 1972, P. 238.

Littre de « toute espèce d'intérêt que produit l'argent ». ¹²² L'usure serait « contenue dans le ribā comme l'espèce est contenue dans le genre ». ¹²³ Pour le juriste Linant de Bellefonds, « on hésite à traduire ribā par le mot usure, associé dans nos esprits au seul contrat de prêt d'argent. En droit musulman, la notion de riba est tellement vaste qu'elle embrasse pratiquement tous les contrats synallagmatiques ; en fait, elle correspond au profit illicite... » ¹²⁴

Dans un article de l'Encyclopédie de l'Islam, Joseph Schacht définit le ribā comme « ...proprement accroissement, comme terme technique usure et intérêt, de même que d'une façon générale tout avantage pécuniaire illégitime sans équivalent de service rendu ». ¹²⁵

Le plus grave est que cette notion n'est directement rapportée par le texte coranique à aucune situation juridique précise. D'où de multiples controverses entre les *fuqahā*, y compris parmi les compagnons du prophète (*al-ṣuhāba*) ¹²⁶ pourtant réputés constituer une source importante de *fiqh*.

Cette précision faite, passons aux sourates relatives à la prohibition du *ribā*

A l'époque de la révélation coranique, la pratique du prêt à intérêt semble avoir été très répandue dans la société arabe en général et à Makka, Tayif et Médine, en particulier. Comme pour d'autres pratiques combattues, La prédication semble avoir adopté une démarche progressive. Les *fuqahā* et les *mufassirūn* ont souvent interprété les différences d'attitude vis-à-vis d'un même phénomène dans le texte coranique comme relevant d'une démarche propédeutique évitant de heurter de front une pratique sociale bien ancrée et que le Législateur voudrait combattre.

Les versets coraniques relatifs au *ribā* sont au nombre de huit ¹²⁷. Parmi ces versets, cinq se trouvent dans une seule sourate : la deuxième dans l'ordre du *muṣṣaf*

¹²² Emile Littré : *Dictionnaire de la langue française*, Gallimard & Hachette, Paris 1958.

¹²³ Berger-Vachon, *L'Islam rationnel*, in *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Ed. Payot, Paris 1966, p. 81.

¹²⁴ Linan (Y), « L'autonomie de la volonté en droit musulman », in *Revue algérienne, tunisienne de droit*, 1958. p.93

¹²⁵ *Encyclopédie de l'Islam*, Paris 1936, p.1227

¹²⁶ Voir à ce sujet, la remarque souvent rapportée du second Calife 'Umar relativement au *ribā*.

¹²⁷ Pour la traduction de ces versets, j'ai opté pour la traduction la moins contestée par les spécialistes musulmans du Coran et qui m'a paru, au moins pour les versets en question, la plus rigoureusement attachée au texte, celle de Jacques Berque : *Le Coran. Essai de traduction*. Albin Michel. Paris 2002.

utmanien : *al-baqara* . Les trois autres versets figurent dans les sourates suivantes : *āl-'Umrān, al-nissā, al-rūm*.

Comme je l'ai soulevé en introduction, Le verset 39 de la sourate 30 (*al- rūm*) qui dit : « *wa mā ātaytum min ribā li turbū fi amwāli al-nāsi fa lā yarbū 'inda al-lāhi wa mā ātaytum min Zakāt turīdūna wajha al-lāhi fa ulā'ika hum al- muḍ 'ifūna* »

(« Ce que vous donnez en usure pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu ») est l'objet d'une divergence d'interprétation entre les *mufassirūn* et les *fuqahā*.

Les *fuqahā* disent qu'il s'agit là d'une première étape dans laquelle le Coran exprime le peu d'intérêt que représente pour Dieu le *ribā*, quel qu'en soit le niveau, comparé à la *zakāt* qu'il rémunère par des multiples, comme le dit le verset suivant : « *En revanche, ce que vous acquittez en vue de la purification, par désir de la face de Dieu... : ce sont eux qui recevront le double* »

Pour les *mufassirūn*, ce verset se réfère au don. Ce verset dont il existe au moins deux lectures est relativement ambigu. Sa traduction par Jacques Berque restitue cette ambiguïté : « *Ce que vous donnez en usure (ribā) pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu. En revanche ce que vous acquittez en vue de la Purification (Zakāt), par désir de la face de Dieu... : ce sont eux qui recevront le double* »¹²⁸. Les *fuqahā* y ont vu une première étape dans le processus de prohibition du *ribā*, par son opposition à la *Zakāt*. Et la traduction de Mohamed El Moctar Ould-Bah va plutôt dans ce sens : « *Sachez que ce que vous consentez en crédits usuraires pour accroître vos fortunes, au détriment d'autrui, n'aura aucune valeur auprès d'Allah. Par contre, ce que vous consentez en aumône pour plaire à Allah, Allah vous en payera la valeur multipliée.* »¹²⁹ Pour al-Qurṭubi, « *Le ribā dont il est question ici est celui licite offert pour en obtenir mieux. Ce ribā- là est neutre du point de vue religieux : il n'est ni récompensé ni puni.[..] Al-Nassā'i (l'un des six grands traditionnistes de la Sunna...) rapporte qu'une délégation de ʿIqāf (tribu arabe du hijaz) est venue rendre visite au Prophète Muhammad et amena un présent. Le Prophète a demandé s'il s'agissait d'un don (hiba) ou d'une aumône (sadaqa) et de préciser : s'il s'agit d'un don, il est destiné au prophète et à la*

¹²⁸ Jacques Berque : *Le Coran...op.cit.* P.435.

¹²⁹ Mohamed El Moktar Ould Bah : *Traduction du Saint-Coran.* 2003. P.311.

satisfaction de la requête ; s'il s'agit d'une aumône, elle est adressée à la Face de Dieu. Ils répondirent : c'est un don. Il l'accepta et s'assit avec eux pour discuter. »¹³⁰

Le second verset dans l'ordre de *nuzūl* cite parmi les causes de la colère de Dieu vis-à-vis des israélites, le prélèvement de l'usure :

« ...et de ce qu'ils prélèvent l'usure, bien qu'elle leur ait été interdite. » (an-nissā, 2 :161)

Il s'agit, pour les *fuqahā* d'un préavis de prohibition. La référence, positive ou négative, aux normes prophétiques des autres monothéismes constitue toujours pour les *fuqahā* une « intention prescriptive ».

Le troisième verset semble encore plus explicite :

« Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usurateur, doublement redoublé (du principal) ». (āl Imrān, 3 : 130)

Cependant, cette interdiction semble viser en particulier la pratique des intérêts composés qui génère un accroissement exponentiel de la dette du fait de la capitalisation continue des intérêts, rendant de plus en plus lourd le fardeau de la dette. Certains *fuqahā* modernes ont interprété ce verset dans le sens d'une réservation de la qualification de *ribā* à la pratique des intérêts composés.

Avec le quatrième verset, on arriverait à la prohibition claire de toute forme d'usure. Tous les versets qui suivent sont dans la même sourate médinoise : *al-baqara*. Nous sommes à la fin de la vie du Prophète et c'est pourquoi il n'y aura pas beaucoup de *hadīṭ* relatifs au *ribā* :

« Vous qui croyez, prémunissez vous envers Dieu. Abandonnez ce qu'il vous reste à percevoir d'usurateur, si vous êtes croyants. » (al baqara, 2 :278)

Et dans le cinquième verset de continuer sur la même lancée :

« Si vous ne le faites pas, attendez- vous à la guerre que vous feront Dieu et son prophète. En revanche, si vous vous repentez, vous garderez

¹³⁰Al-Qurtubi, *al-jami' li aḥkām al-qur'ān*, Dār al-kitāb al-Miṣriya, le Caire, 1387 H ; T.7. P.134..

voire principal, sans lésion à subir non plus que vous n'en aurez exercé. » (al-baqara, 2:279).

Ici, les termes d'une négociation « pieuse » sont posés. Il y a ultimatum à *casus belli*.

Le sixième verset nous ramène de nouveau à cette comparaison entre *ribā* et *zakāt*.

« Dieu anéantit le croît usuraire, et fait grossir l'aumône » (al-baqara, 2 :276).

Le septième verset va user d'une métaphore relativement sibylline pour exprimer la malédiction des usuriers. Un laconique rapprochement entre *ribā* et vente est esquissé. Le rapport se ramène finalement au statut légal des deux : la vente est autorisée, le *ribā* est prohibé. On retrouve ici des relents d'une vieille volonté de distinction entre économie et éthique, exprimée sous d'autres cieux par des adages du genre : « l'argent n'a pas d'odeur » et « *buisness is buisness* »...

« Ceux qui mangent l'usure ne se lèveront qu'à la façon de celui que l'atteinte de Satan aura fracassé. Cela, parce qu'ils se disent: "La vente n'est autre qu'analogue à l'usure". Or Dieu autorise la vente et prohibe l'usure. » (al-baqara, 2 :275).

Le huitième verset semble fournir une explication de la prohibition du *ribā*. L'objet de la prohibition semble être d'alléger le fardeau de la dette du débiteur en difficultés. Et là encore, on retrouve l'éternel parallèle entre *zakāt* et *ribā*.

« S'il s'agit d'un débiteur dans la gêne, qu'un répit lui soit accordé jusqu'aux jours d'aisance .Et si vous lui faites aumône, meilleur sera-ce pour vous, si vous saviez... » (al-baqara, 2 :280)

Voilà pour le Coran. Le *ribā* dont il est question semble être celui relatif aux prêts. Certaines nuances et, en particulier, celles concernant le parallèle souvent évoqué entre *ribā* et *zakāt*, semblent indiquer que le rapport concerné est celui mettant en

relation un *possédant* et un *démuni*. La prohibition viserait donc à protéger le nécessaire contre les abus du riche, qui, sans cela, pourraient aller jusqu'à l'esclavage.

B) sunna et ribā

Passons maintenant à la seconde source de la *šarī'a* : la *sunna*. Les traditionnistes nous ont conservé un certain nombre de *ḥadīṭ* relatifs à la prohibition du *ribā* dont, en particulier:

- le célèbre passage de la *ḥutba* (sermon) du dernier *ḥajj* du prophète dit « pèlerinage de l'adieu » (حجة الوداع) où il est dit : « *Tous les ribā de la jahiliyya sont annulés ; le premier que j'annule est celui de 'Abbas ibn 'Abd al-Muṭṭalab...* ». Ramenée au contexte de ce sermon caractérisé par la réunification récente au sein du nouvel Etat musulman de toutes les tribus de la péninsule arabe jusqu'ici en perpétuels conflits, l'annulation de tous les *ribā* d'antan est d'abord, une décision hautement politique. Il s'agissait de prévenir tous les litiges qui pourraient naître de cumuls d'intérêts générés par les perturbations dans les circuits commerciaux occasionnées par la prédication muḥammadienne.

- un *ḥadīṭ* rapporté par quatre des six grands traditionnistes¹³¹ qui le font remonter au célèbre compagnon du prophète, Abū Hurayra : « *Evitez les sept péchés majeurs, a dit le Prophète. Que sont-ils ? dirent ils. Il dit : L'association d'une autre divinité à Dieu, la magie, le meurtre prohibé, la consommation du ribā, la consommation des biens de l'orphelin, la fuite au combat et la diffamation des femmes mariées* »

- un second *ḥadīṭ* rapporté par Aḥmad ibn Ḥanbal qui le fait remonter à `Abd Allah ibn Ḥanẓala : « *Un dirham de ribā consommé volontairement est pire que trente-six péchés de fornications* »

¹³¹ Se dit des auteurs des recueils de traditions considérés par les sunnites comme étant les plus authentiques () ; al-Buḥārī, Muslim, Abū-Dāwūd, an-Nasā'i, ibn mājjā, Aḥmad ibn Ḥanbal.

Il y a enfin le fameux *ḥadīṭ* de Jābir ibn 'Abd Allāh, rapporté, entre autres par Muslim : "Le Prophète *a maudit, également, celui qui se nourrit de ribā, celui qui l'offre, celui qui en établit le contrat et ses deux témoins.*"

Il y'a cependant, à ce propos, un *ḥadīṭ* qui dérange : rapporté par Muslim qui le fait remonter au prestigieux compagnon et cousin du prophète Abd Allah ibn Abbas, qui, lui-même, l'attribue à Usāma ibn Zayd (petit fils par adoption du Prophète), il dit :

« *Il n'y a de ribā que dans la nassi'a* ».

Le *ribā* prohibé ne serait que celui dans lequel les *reports d'échéances* sont rémunérés par des intérêts ; thèse d'autant plus plausible qu'elle est explicitement évoquée par deux des huit versets relatifs au *ribā*.

La quasi-absence de *ḥadīṭ* traitant explicitement du *ribā al- nassi'a* aurait été clairement déplorée par le Calife 'Umar ibn al- Ḥaṭṭāb, l'un des plus proches compagnons du prophète et grand producteur de solutions *fiqhi*. Selon une tradition fort citée, 'Umar aurait déploré que le Prophète soit décédé avant d'avoir explicité le sens du *ribā* dans le Coran.¹³²

Depuis, le *ribā* n'a cessé de faire l'objet de multiples polémiques et tentatives d'explication, de la part des *fuqahā* de tous les temps. Les *fuqahā* ont débattu de sa (ou ses) définition (s), de son (ou ses) objet(s), de l'étendue et des raisons de sa prohibition,...

Partant des sources évoquées ci-dessus, les *fuqaha* ont identifié/construit deux types de *ribā* objets de prohibition : *ribā al-nasi'a* et *ribā al-faḍl*.

Le premier correspond à une pratique financière connue depuis la *jahiliyya* sous la dénomination de *ribā* et qui nous semble relever d'un type d'intérêt particulier : l'intérêt de retard. Appelé également *ribā. al-jahiliyya* et *ribā. al-qurūḍ* (*ribā*.des prêts) il semble sanctionner spécialement les incidents de paiement : a l'échéance, le débiteur incapable de rembourser se voit proposer un moratoire à intérêt. La formule consacrée est « rembourser ou augmenter » (*a taqḍī am turbī ? أم تقضي أم تربي*). Le processus pouvait continuer indéfiniment et aboutir à une situation de surendettement telle que la liberté du débiteur et des siens pouvait être en jeu.

¹³² Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṭīr: *tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm, dār al-fikr*, Beyrouth, 1997. t.1, p.372.

Le second type de *ribā* prohibé est plus ambigu. La pierre angulaire de la prohibition de ce type de *ribā* semble être un *ḥadīṭ* :

« de l'or pour de l'or à part égales, de la main à la main, le surplus étant du *ribā* ; de l'argent pour de l'argent, à part égales, de la main à la main, le surplus étant du *ribā* ; du blé pour du blé, à part égales, de la main à la main, le surplus étant du *ribā* ; des dattes pour des dattes, à part égales, de la main à la main, le surplus étant du *ribā* ; du sel pour du sel à part égales, de la main à la main, le surplus étant du *ribā*. Mais entre espèces différentes, l'échange sera libre, à condition que ce soit de main à main »¹³³

Ce *ḥadīṭ* est le seul relatif au *ribā* à faire l'unanimité des traditionnistes. Il a fait l'objet d'études doctrinales approfondies pour en dégager les critères de la *ribawīyya* et les raisons de sa prohibition.

Pour l'école *zāhirite*¹³⁴, ne peuvent être considérés comme sujets à *riba* que les six produits cités. Ils rejettent toute extension, par *ta'īl* (recherche de la cause (*'illa*) à l'origine de la prohibition et son extrapolation à toute situation similaire), à d'autres produits.

Toutes les autres écoles sunnites ont considéré les six produits comme des types génériques auxquels peuvent être assimilés tous les produits possédant les caractéristiques à l'origine de la prohibition. C'est sur ces caractéristiques que les divergences sont les plus importantes : pour certains, il s'agit du genre et du goût ; pour d'autres, c'est le genre, la mesurabilité (du volume ou du poids) et la « comestibilité » ; d'autres ont retenu le genre et l'assujettissement à la *zakāt*. La définition de telles caractéristiques *ribawīyya* a mobilisé- et continue à mobiliser- toutes les ressources logiques et linguistiques disponibles. Cependant aucune définition n'a, à ce jour, obtenu un consensus significatif. C'est au point que certains *fuqahā* ont préconisé de faire en la matière comme avec les *'ibādāt* : obéir sans se poser de questions : s'interdire tout ce qui porte le nom de *ribā*.

C'est sur ce socle, somme toute étroit, que les *fuqahā* ont bâti toute leur doctrine

¹³³ *ṣaḥīḥ al-Buḥārī, kitāb al-buyū'*, Byrouth, sd. t.3. Pp14-16

¹³⁴ École doctrinale sunnite qui s'est particulièrement développée en Espagne musulmane et qui préconisait l'interprétation littérale des textes (Coran et *ḥadīṭ*). L'un de ses plus illustres représentants est Ibn Ḥazm.

sur le *ribā*. Elle peut être résumée en deux principes :

- tout prêt générant une quelconque utilité matérielle prédéfinie (surplus, cadeau, ...) pour le prêteur est prohibé ;
- tout échange de produits similaires (par certaines caractéristiques monétaires ou alimentaires), introduisant une différence dans la quantité, l'espace et le temps est prohibé.

Laissant les *fuqahā*. à leurs spéculations, les commerçants ont continué à faire prospérer leurs affaires, s'ingéniant à contourner toutes les modalités de prohibition décrétées par les *fuqahā*. Il faut dire que certains *fuqahā* les y ont beaucoup aidés. C'est par exemple le cas d'al-Māzari dans une *fatwā* que nous étudions plus loin à la suite de l'historien tunisien Mohamed Talbi.

2.1.5. ELEMENTS D'HISTOIRE DES TECHNIQUES DE CONTOURNEMENT DE LA PROHIBITION D'USURE

Comme nous venons de le voir, La notion juridique d' « usure » vient du Proche-Orient : du droit juif et plus tard du droit musulman. Ces deux droits se sont développés dans des environnements marchands et il ne semble pas que la prohibition de l'usure ait fait peser de fortes inhibitions sur le commerce. L'historien des affaires De Roover a soutenu pour ce qui concerne l'Europe, que la « doctrine scolastique n'avait nullement freiné le développement des banques, mais avait modifié son caractère en condamnant les prêts à intérêt et en légitimant les échanges réels" ¹³⁵ . Pour lui, l'Église n'a jamais entravé le développement du capitalisme...

Dès que le niveau de développement du commerce international a nécessité des institutions aptes à assurer le change d'une monnaie dans l'autre et plus tard à garantir la fiabilité des règlements internationaux, ce qui devait plus tard s'appeler *banque* évolua très rapidement. On retrouve, certes, dans cette évolution, les effets des contraintes de types religieux, mais on y retrouve aussi des lames de fond qui, d'Est en Ouest, ont travaillé à l'uniformisation des modalités de l'échange. L'un des premiers instruments de cette évolution semble être la *Lettre de Change*. La lettre de change est un acte par lequel un commerçant (tireur) ordonne à un autre (tiré) de payer à une échéance fixée, à un autre (bénéficiaire) un montant correspondant à une créance commerciale. La lettre de change n'est, donc, pas seulement un instrument de paiement, mais un instrument mixte d'échange et de crédit. Instrument du commerce international par excellence, la lettre de change permettait de mettre en relation commerciale des partenaires habitant des villes et des pays différents, limitant ainsi les déplacements de monnaie dans des zones peu sûres. La lettre de change connut un développement remarquable suite à l'entrée en jeu d'un autre quatrième partenaire : le Banquier. Le change de monnaies et l'escompte des effets de commerce sont les deux premiers instruments du banquier

¹³⁵ R. de Roover: *L'évolution de la lettre de change (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris. 1953. P.146. Voir également : J. Goody : *L'Orient en Occident*, Seuil, 1999. Paris.

dans le commerce international. L'escompte est une opération de crédit par laquelle le banquier avance au bénéficiaire de la lettre de change le montant nominal de la lettre duquel sont déduits des intérêts fonction du temps restant à courir avant son échéance. Et c'est parce que l'escompte était condamné par les catholiques comme relevant de l'usure, que Londres, pourtant financièrement moins reliée au monde que d'autres capitales européennes (Amsterdam, par exemple...) devint le centre de l'escompte international, et plus tard – et pour longtemps- de la finance internationale.

Dans le *fiqh* hanéfite, fondé en Irak et particulièrement favorable au commerce, s'est développée une casuistique pour concilier l'intérêt et le droit, casuistique qui se répandit sous la dénomination de *hiyal* (حيل/astuce, expédient,...) qui fut largement utilisée et même parfois intégrée dans le corps du *fiqh*. Les écoles sunnites ont des attitudes différentes à leur égard. Les Chafrites et les malikites semblent les avoir tolérées, cependant que les hanbalites s'y sont toujours opposés. Nous en avons retrouvé une, fort intéressante, dans les *fatāwā* du *faqih* tunisien *al-Māzari*¹³⁶. Elle est présentée dans une *fatwā* relative à l'usage des lettres de change (*hawāla*) à Mahdiyya, la capitale ziride où avait vécu *al-Māzari*¹³⁷. Selon les termes de cette *fatwā*, la pratique à laquelle elle se réfère serait largement répandue et il est implicitement suggéré par le *mufti* de devoir prendre en compte les multiples intérêts qui en découlent. La réponse du mufti semble prendre suffisamment de précautions pour tenir compte de cette suggestion. On retrouve là en œuvre, l'un des instruments les plus puissants de développement du *fiqh* de l'époque : la prise en compte des *maqāsid* (finalités) de la *šari'a* pour privilégier les solutions les plus conformes à ce que les gens considèrent comme leurs *masālih* (intérêts, sing. *maslahah*). Le *fiqh* maintenait encore des rapports étroits avec la société.

Le texte de cette *fatwā* tel qu'il figure dans le recueil¹³⁸ étant tout simplement illisible, mon ami Muḥamd al-Muḥtār wul al- Sa'ad, historien ayant beaucoup fréquenté les

¹³⁶ Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn 'Ali ibn Muḥammad al-Tamīmi, al-Māzari (de la ville sicilienne de Mazara), grand *faqih* malikite ifriqien, né à Mahdiyya (ou Mazara, selon certains) vers 1061 et mort en 1141. L'un des grands maîtres du malikisme d'occident (il était surnommé l'Imam). Il fut le maître du Cadi 'Iyyād et l'une des références méthodologiques de Khalil ibn Ishaq dans son *mukhtasar*.

¹³⁷ Al-Wanšārīsi : *al-Mi'yar.*, op.cit., t. 6, P.212.

¹³⁸ *fatāwā al-Māziri*, rassemblées, annotées et présentées par at-Tahir al-Ma'muri. al-dār at-Tunusiyya lin-našr. Tunis. 1994.

*fatāwā*¹³⁹ m'a conseillé de consulter une version de cette *fatwā* « traitée », traduite et commentée par l'historien tunisien Muhammad Talbi. Je le fis et ne le regrettai pas. Le texte qui suit est celui de Talbi¹⁴⁰ ; la traduction et le commentaire lui doivent également beaucoup. L'essentiel de mon apport a consisté à transcrire les idées de Talbi dans le langage de la finance moderne.

¹³⁹ Il a notamment écrit : al- *fatāwā* wa-l-tāriḥ. Dār al-Mağrib al-islāmi. Beyrouth, 2000.

¹⁴⁰ Mohamed TALBI : Opérations bancaires en Ifriqiyya à l'époque d'al-Mazari : Crédit et paiement par chèque, in Etudes d'histoire ifriqienne et de civilisation musulmane médiévale. Publications de l'université de Tunis. 1982. pp.420-435.

Texte de la fatwā

وسئل المازري عن الحوالة على الصيارفة، وكل ما في أيديهم عقودهم على الرباء. لأن أصحاب الأسواق من الكتانين ، والقطنين ، والزيتين وغيرهم، يدفعون غلاتهم دراهم إليهم ، ويكتبونها عليهم بدنانير ، ويحيلون بها عليهم من يشترون منه. ويخاف بعض البائعين من التجار من حوالتهم عليهم ، خشية أن يضيع حقه عندهم ، لكون أكثرهم فقراء ، أو لضعف الحق عندنا [... ..] لعدم من يمنعهم من ذلك.

فإذا نزلت الحوالة عليهم ، فهل يبرأ المحيل من المحال ، لعمومه في الناس وكثرة المصاب به ، أم لا ؟
فأجاب :

1 - الحوالة على الصيارفة المكتسبة أموالهم من الرباء. فإنه إن حقق أن ما بأيديهم كله استحقه المساكين ، و الصرف في مصالح المسلمين ، ففي معاملتهم خلاف في المذهب. اذا كانت (الحوالة) بالقيمة:

- فليل لا يجوز، لأن ذلك ملك لغيرهم، فتصرفهم فيه بغير إذن لا يجوز.
- و قيل يجوز، لأن الفقراء لم يستحقوا أعيان ما في أيديهم، وإنما استحقوا قدره خاصة لا عينه. فإذا بذل لهم مثله فلا مضرة على الفقراء، بل ربما كان خيرا إذا كان ظاهرا، فلا يقدر على إخفائه. والحوالة عليهم جائزة على هذا الأصل.

2 - و أما ما أشير إليه من فلسهم : فهل للمحال رجوع على المحيل أم لا؟ فهذا ينظر: هل وقعت الحوالة على مال حال من عند المحيل أم لا ؟

- فالأول دين ثابت تبرأ به ذمة المحيل ، إلا أن يغر من فلس أو فقر ينفرد بعلمه دون المحال، فهذا الاغفال كالتدليس يعيب في السلعة المباعة ، فللمشتري فيها مقال ، ولو وقع هذا بلفظ يقتضي الاقتضاء و [عدم] الطلب. فلا يبرأ المحيل بذلك، ووقع في كتاب المكاتب منها ما يدل على هذه التفرقة بين هذه الألفاظ.

- وأما إن كانت الحوالة على غير دين ثابت بل على ما في أيدي الصيارفة فلا تقتضي البراءة على الجملة، إلا أن تتبع بلفظ يقتضي براءة المحيل والتزام إسقاط الطلب عنه، وقد أحيل على إبانة . ومذكور في المدونة وغيرها الحوالة على غير دين ثابت في الذمة ، والفقهاء فيها يرجعون إلى ما قرروا مما يقتضي البراءة من الألفاظ أو عدمها، لغة أو عرفا، أو قرائن أحوال. والله أعلم.

Traduction

Al-Māzari fut interrogé au sujet de la lettre de change (ḥawāla¹⁴¹) tirée sur les banquiers (al-sayārifa)¹⁴², sachant que tous les fonds que ceux-ci manipulent ont pour origine des contrats usuraires.

En effet, les petits détaillants des souks : liniers, cotonniers, huiliers, etc., déposent chez les banquiers le produit de la vente de leurs marchandises en dirhams; les banquiers les enregistrent au crédit de leurs comptes en dinars. Sur ces comptes, ils paient leurs fournisseurs par lettres de change tirées sur les banquiers en question.

Certains commerçants éprouvent quelque crainte à accepter les lettres de change tirées par les détaillants, de peur de perdre leur dû, car ces derniers sont, pour la plupart, pauvres. Ou bien en raison de la faiblesse de la justice chez nous, [... ...] ou que personne ne les empêche d'agir ainsi.

Dans ces conditions, lorsqu'une lettre de change est tirée sur les banquiers, le tireur est-il - oui ou non - ipso facto quitte envers le bénéficiaire, en raison de la généralisation de ces procédés, et du grand nombre de ceux qui, malheureusement, les pratiquent?

¹⁴¹ La *ḥawāla* est un terme aujourd'hui connoté : depuis le 11 septembre, les polices financières occidentales y voient l'instrument par excellence des mouvements de fonds permettant le financement du terrorisme. Il s'agit là, en fait, d'une pratique forte récente, développée parmi les communautés issues de l'immigration pour transférer leur épargne dans de leur pays d'origine. Ne pouvant recourir au système bancaire soit à cause de leurs conditions illégales de séjour soit parce que des différentiels entre le cours officiel et celui du marché noir leur fait escompter un gain de change, ils recourent à des réseaux informels pour procéder à ces transferts. La méthode est simple : on dépose de l'argent en euros ou en dollars chez un « changeur » ; on donne les coordonnées du destinataire ; en contrepartie, on vous indique le montant équivalent et les coordonnées du « correspondant » à contacter pour sa réception.

Cependant, le terme juridique général *ḥawāla* signifie littéralement délégation ou transfert de créance. En effet, toutes les opérations qui rentrent dans le cadre du paiement par lettre de change, chèque ou mandat, sont juridiquement assimilées à un transfert de créance consenti par le tireur (*muhīl*) au profit du preneur ou bénéficiaire (*muhāl*) sur le tiré (*muhāl 'alayh*). *Et c'est sans doute dans ce sens que l'utilise al-Māzari.*

Changeur ; désigne aussi le banquier. Les fonctions de banquier et de négociant ont toujours fait bon ménage à cette époque.

Al-Māzari répondit :

(1) D'abord la lettre de change tirée sur les banquiers dont les biens proviennent de l'usure : s'il est établi que toutes les sommes que ceux-ci détiennent entre leurs mains appartiennent à de pauvres gens, et si le taux de change est à l'avantage des musulmans, il y a, au sujet du commerce à entretenir avec eux, divergence au sein de notre école¹⁴³. Si la lettre de change a pour base l'évaluation:

- Selon certains l'opération n'est pas permise. Car il s'agit du bien d'autrui; en disposer sans autorisation n'est pas permis.

- Selon d'autres, elle est permise. Car ce qui est dû aux petits commerçants (al-fuqarā), ce ne sont pas les sommes effectivement serrées dans leur mains; ce qui leur est dû, c'est l'équivalent de ces sommes, non les sommes elles-mêmes. Si on leur offre donc l'équivalent de ces sommes, ils ne subissent aucun préjudice. Cela peut même constituer un bien, car il s'agit alors d'une opération qui se déroule au grand jour, et qu'on ne peut dissimuler. La lettre de change tirée sur les banquiers est donc permise sur cette base.

2) Considérons ensuite l'allusion faite à la faillite des banquiers : le bénéficiaire a-t-il le droit de se retourner contre le tireur ? Il y a lieu dans ce cas d'examiner si la lettre de change est tirée sur des sommes virées [au banquier] par le tireur ou non.

- Dans le premier cas il s'agit d'un crédit (dayn) effectif; en conséquence, le tireur est quitte, sauf s'il a sciemment trompé le bénéficiaire [en lui taisant] la faillite ou les difficultés pécuniaires [du banquier] qu'il était seul à connaître. Cette omission est, en effet, assimilable à la fraude dans la vente d'une marchandise. L'acheteur a alors le droit de faire appel, même si le marché a été conclu dans des termes qui stipulent le complet paiement et le non recours. De même le tireur n'est pas quitte en pareil cas. Dans la section relative à l'affranchissement contractuel nous avons déjà mentionné les distinctions relatives aux différentes formules employées.

- Si au contraire la lettre de change a été tirée sans crédit effectif, en puisant plutôt

¹⁴³ Ecole malikite, s'entend.

dans le fonds des banquiers, dans ce cas elle ne constitue en aucune manière un quitus, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'une formule qui stipule que le tireur est quitte, qu'aucun recours ne sera engagé contre lui, et que la lettre de change a été tirée en parfaite connaissance de cause [des deux parties]. [Ajoutons] que l'on trouve dans la Mudawwana et ailleurs mention de la lettre de change sans crédit effectif. Les principes juridiques qui en règlent l'emploi reviennent tous, comme nous l'avons souligné, aux formules qui impliquent ou non le quitus, soit en termes explicites, soit par l'usage, ou encore par l'ensemble des circonstances. Dieu sait mieux ce qu'il en est.

Cette *fatwā* nous inspire les observations suivantes :

1. Les opérations bancaires semblent avoir fait leur apparition dès l'époque abbasside. A Bagdad, au 10^{ème} siècle, le *gabbāq*¹⁴⁴ était le banquier de la couronne. Le traitement des documents de la Geniza par S.D. Goitein¹⁴⁵ atteste le développement, à la même époque (969-1250) de certaines pratiques bancaires dans l'espace méditerranéen.

Les recueils de *fatāwā* de *fuqahā* de l'époque, ainsi que certaines *masā'il* de la *Mudawwana* de Saḥnūn révèlent l'émergence de phénomènes financiers en rapport avec les intermédiations des échanges.

2. Le *mustafti* annonce tout de suite le problème : « ...toutes les sommes que ceux-ci manipulent ont pour base des *contrats usuraires* ». Le *ribā* est un interdit majeur en Islam. Mais en même temps, il signale l'étendue des *masālih* concernées : en qualité : les *petits* « *détaillants des souks : liniers, cotonniers, huilliers [...] sont, pour la plupart, pauvres* ». et en quantité : « *...du grand nombre de ceux qui, malheureusement, les pratiquent* ». Il faut donc trouver une solution qui respecte l'interdit religieux (*ribā*) tout en préservant les intérêts (*masālih*) des pauvres gens. Les *fuqahā* (particulièrement au sein de l'école *hanafite*) ont de tous temps imaginé des astuces (*hiyyal*, sing. *ḥīla*) pour tourner l'interdiction du *ribā*. Ces *hiyyal*, consistaient surtout à maquiller les prêts à intérêt en ventes plus ou moins fictives.

¹⁴⁴ Receveur des impôts et taxes.

¹⁴⁵ S.D.Goitein, *A Mediterranean society, the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, Vol 1. Berkley, Ca. 1967. P.230.

On restait ainsi extérieurement en parfait accord avec la lettre du verset qui stipule que *Dieu autorise la vente et interdit le riba* ¹⁴⁶.

La *hīla* imaginée par les banquiers de Mahdya n'échappait pas à cette règle. Elle joue sur le change. Les montants déposés en dirhams étaient enregistrés en dinars. Or, dans le système bimétallique musulman, les pièces d'or et d'argent étaient considérées comme des monnaies-marchandises. A ce titre on pouvait les vendre, comme n'importe quelle autre marchandise, au prix agréé par les deux parties, sans qu'il y ait, *stricto sensu*, *ribā* : il s'agit d'une vente qui obéit aux fluctuations libres du marché. Les déposants consentaient sans doute à « vendre » leurs dirhams aux banquiers, chez lesquels ils étaient en compte, à des taux profitables pour les derniers. Cela équivalait pour les banquiers à prélever un intérêt sur les montants déposés chez eux grâce à une simple écriture comptable. C'est peut-être pourquoi, on rapporte que Malik se méfiait beaucoup des *ṣayārifa*, et marquait une nette préférence pour le change entre particuliers, sans intermédiation.

3. Les petits détaillants payaient l'équivalent d'un intérêt pour déposer leurs fonds chez leur banquier. Dans la logique bancaire classique, ça devrait plutôt être le contraire. Talbi suggère que ce taux rémunère une autre prestation correspondant aux services de paiements fournis par la banque ; l'équivalent des chèques, virements et cartes bancaires d'aujourd'hui. S'agissant de commerçants, il est logique de penser que ces paiements réglaient des factures de fournisseurs, probablement des grossistes. Ces modalités de paiement ne semblaient pas suffisamment sécurisées et les bénéficiaires continuaient à éprouver «quelque crainte à accepter» les effets qu'on leur présentait.

4. Dans la même veine, Talbi découvre une autre prestation, autrement plus intéressante du point de vue de l'intermédiation financière : les petits détaillants tiraient des *ḥawāla* non seulement sur des comptes créditeurs du montant libellé, mais aussi sur des comptes insuffisamment provisionnés, voire débiteurs. Nous sommes déjà en plein crédit bancaire, et donc *prêt à intérêt* : l'intérêt perçu au

¹⁴⁶ Coran ; *al baqara*, 2 :275.

départ sur le dépôt rémunèrerait les éventuels découverts. Comme tout banquier, le *sayrafi*, en finançant les fonds de roulement des petits détaillants régulaît les flux commerciaux.

5. « Ce genre d'opération, qui avait envahi les transactions [...] est-il compatible avec la *šari'a* »? Tel est pour Talbi le fond du problème soumis à al-Māzari. Et Talbi d'anticiper sur la réponse : « Théoriquement il n'y a pas *ribā*. Il n'est jamais, en effet, question ni de prêt, ni de délai, ni d'intérêt. Tout se jouait autour du taux de change or-argent, c'est-à-dire d'une vente, libre en principe comme toutes les ventes, conformément à l'accord intervenu de gré à gré »¹⁴⁷

6. al-Māzari, en bon *faqih* malékite entoure sa réponse de toutes les précautions d'usage. Il posa deux conditions :

- les fonds des banquiers doivent être exclusivement constitués par les dépôts.

Exit les intérêts composés ;

- Il faut que le taux de change pratiqué soit « à l'avantage des musulmans ».

Al-Māzari aurait pu, comme beaucoup d'autres avant et après lui, opter pour la prohibition pure et simple. Il usa volontairement de nuances. Il était clair que le système reposait sur le différentiel de taux de change, il s'est bien gardé d'exiger des commerçants de se conformer à un quelconque taux légal. Il se limita à préconiser que le taux soit « à l'avantage des musulmans », c'est-à-dire de tout le monde. Pour Talbi, « al-Māzari nous paraît ainsi surtout désireux de moraliser le mécanisme en évitant pour les clients modestes des banquiers des taux de change franchement usuraires [...] Avec les précautions d'usage indispensables sur un sujet brûlant, il autorise en définitive l'usage de la *hawala* et le recours aux banquiers. »

Pour confirmer cette ouverture d'esprit d'al-Māzari, Talbi cite l'exemple plus tardif d'al-Wanšārīsi (1430-1508), rapportant dans une version relativement ambiguë de cette *fatwā* et y intercalant un avis totalement différent sur la question : «Exactement à la même question, Abū al-Farag a répondu dans les termes suivants :

¹⁴⁷ Cf. fatwa de Sayad Tantawi, šayh d'al-Azhar.

Est interdit et est totalement illicite (*la yasūgu wa la yaḥillu*), en vertu d'un consensus (*ijmā'*) général, le procédé qui consiste, de la part des commerçants, à verser aux banquiers (*sayārifa*) des dirhams inscrits à leurs comptes en dinars non immédiatement perçus, dinars qui leur permettent ensuite de payer des achats de céréales ou de toute autre marchandise par lettre de change tirée sur les dits banquiers. La lettre de change ainsi tirée est nulle et non avenue. »¹⁴⁸

Et Talbi de conclure : « Faute d'une solution radicale, en Ifrīqiyya malikite, comme partout ailleurs dans le monde musulman, on avait dû recourir à la science des *hiyyal*. On avait joué sur le taux de change or- argent, ce qui permit aux banquiers de développer le crédit, et aux *ḥawāla* de jouer un rôle important dans le circuit commercial. Cela n'allait naturellement pas sans conflit, difficulté, et escroquerie. La législation officielle, parce qu'elle voulait ignorer le *riba*, et ne voyait d'autre remède au mal que dans une interdiction totale de toute forme d'intérêt, resta insuffisante pour régler le crédit et réprimer les abus. Dans ce contexte, al-Māzari fait preuve d'une grande ouverture d'esprit, en recourant aux *maqāsid* pour prendre en considération l'éthique des affaires et l'intérêt général. Le déclin de la vie économique entraîna d'ailleurs de lui-même celui des banques. al-Wanṣārīsi le cite en l'édulcorant et en lui donnant comme antidote l'avis anguleux et tranchant Abū al-Farag. Si, jusqu'au milieu du 13ème siècle au moins, l'activité bancaire ne fut pas moins florissante en Ifrīqiyya qu'elle ne l'était au Caire ou à Basra, Léon l'Africain, qui écrivait au début du 16ème siècle, note que les Maghrébins, «très bornés et ignorants en matière commerciale» n'avaient «pas de banques »¹⁴⁹

[...] Les détaillants des souks vendaient certainement à crédit à une partie de leurs clients - comme cela s'est toujours fait jusqu'à nos jours - ce qui immobilisait une partie de leurs capitaux ou de leurs fonds de roulement. D'où la nécessité pour eux de faire appel à leur tour au crédit bancaire pour payer leurs fournisseurs. Dans ce système, les banquiers ne pouvaient pas ne pas jouer un rôle de premier plan. Ils consentaient des découverts à leurs clients. Ils ne pouvaient le faire sans bénéfice, c'est-à-dire sans intérêt. Or, le *ribā* est interdit. Comment tourner la difficulté?

¹⁴⁸ Al-wanṣārīsi, op.cit.

¹⁴⁹ Léon l'Africain : Description de l'Afrique, trad. A EPAULARD, Paris, 1956, P.64.

Personne n'a songé au Moyen Age à une solution de fond. On n'a pas envisagé de procéder à une analyse sémantique et historique du mot *ribā*. Cette analyse aurait permis à notre sens de distinguer l'usure - le vrai *ribā* ruineux par son taux abusif et ses délais très courts pour les petites gens, les *fuqarā* d'al-Mâzari - du simple intérêt raisonnable sans lequel la vie économique est condamnée à la paralysie. Il aura fallu attendre Muhammad 'Abduh pour trouver une solution sur cette base, solution qui du reste ne fait toujours pas l'unanimité autour d'elle. »¹⁵⁰

¹⁵⁰ Mohamed TALBI : Opérations bancaires en Ifriqiyya à l'époque d'al-Mazari, *art.cit.*

c) Approches modernes de la question du ribā

Face au développement des pratiques bancaires modernes, les *fuqahā* se sont interrogés sur leurs rapports au *ribā* prohibé. L'identification du *ribā* a toujours prêté à controverse: pour certains, la *ribā* se réfère à toutes les formes d'« intérêt fixe» ; pour d'autres le mot désigne seulement l'intérêt excessif.

En mai 1965, le deuxième « congrès islamique de l'académie de recherches islamiques » réunissait les délégués de 35 pays en Egypte, à al-Azhar. Les résolutions/*fatāwā* relatives à la question de l'intérêt sont au nombre de 5, que nous traduisons ci-dessous :

1. Tout intérêt sur tout type de crédit est du *ribā* prohibé, qu'il s'agisse de ce qu'on appelle crédit à la consommation ou de ce qu'on appelle crédit à la production. Les textes du livre et de la sunna sont unanimes dans la prohibition des deux types.
2. Le *ribā* est prohibé quel qu'en soit le niveau, comme l'indique la bonne interprétation du verset : « ***Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usuraire, doublement redoublé (du principal)*** ». (*al Imrān, 3 : 130*)
3. Le prêt à intérêt est prohibé et ne saurait être autorisé par quelque nécessité que ce soit. L'emprunt est également prohibé et ne peut être autorisé que par la nécessité...et chacun est libre d'évaluer sa nécessité.
4. Les opérations bancaires telles le compte courant, le compte chèque, les accreditifs et les traites commerciales qui sont les instruments des relations entre les commerçants et les banques à l'intérieur, sont licites. Les charges facturées par la banque à l'occasion de ces opérations ne relèvent pas du *ribā*.
5. Les Comptes à terme, les accreditifs à intérêt ainsi que tous les prêts à intérêt relèvent du *ribā* prohibé.

L'Accadémie du fiqh de l'Organisation de la Conférence islamique (OCI), réunie en session ordinaire en décembre 1985 à Jedda a émis la *fatwā* unique suivante :

« Tout surplus (ou intérêt) consenti en contrepartie du report d'un prêt échu sans que le débiteur ne puisse le rembourser est *ribā* et donc prohibé ; tout surplus (ou intérêt) consenti sur un prêt au départ de la convention l'est également. »¹⁵¹

Les idéologues de la finance islamique ont beaucoup recherché les raisons de cette prohibition. Les deux raisons les plus souvent avancées sont :

- Le *ribā* favoriserait la concentration de la richesse et de ce fait réduirait la considération à porter à ses semblables.

- La prospérité de l'individu ne devrait pas résulter d'un "enrichissement sans cause" Elle doit être le résultat d'une activité personnelle et donc d'un effort créateur d'un surplus de richesses correspondant.

Cependant, comme nous venons de le voir dans la *fatwā* d' al-Māzari, une vieille tradition de restriction du champ de cette prohibition s'est toujours maintenue en terre d'Islam.

Ainsi, dès la « renaissance islamique » au 19^{ème} siècle et l'apparition en terre d'Islam des banques occidentales, on a vu Muḥammad `Abduh et son disciple, Muḥammad Raṣīd Riḍā , développer des démarches visant à lever la qualification de *ribā* portée aux intérêts bancaires. Partant de la quasi-absence de *ḥadīṭ* relatifs aux prêts à intérêt et des interrogations de `Umar sur le sens du terme utilisé par le Coran, ils ont tenté une restriction de la prohibition aux « intérêts usuraires composés » et/ou aux échanges des « six produits » dans les conditions définies par le fameux *ḥadīṭ des six produits*. De grands débats s'en suivirent, qui continuent à ce jour...

Avec l' « Islam politique » et la naissance des banques islamiques, le débat était appelé à migrer du *fiqh* vers l'économie. Nous avons vu dans le premier chapitre de ce travail les modalités de cette migration. L'ampleur du phénomène est telle que sur le terrain de la théorie, les promoteurs de la finance islamique sont aujourd'hui, les véritables maîtres du jeu. Rares sont les *fuqahā* qui oseraient aujourd'hui s'attaquer de front à la prohibition des *ribā* /intérêts bancaires. Il y a peut-être lieu de faire là un rapport avec la présence de la quasi-totalité des *fuqahā* qui s'expriment dans les conseils de supervision de toutes les banques et fonds

¹⁵¹ Toutes ces *fatāwā* sont disponibles sur le site [http://www. Islamonline.net](http://www.Islamonline.net).

islamiques. D'ailleurs, la plupart des *fatāwā* relatives à cette question sont autant d'instruments de promotion des banques islamiques.

Des *fatāwā* ont cependant été énoncées par certains *fuqahā* qui ont nuancé cette prohibition par le recours aux *maqāsīd*. Ainsi, le *fāqih* égyptien, Yūssuf al-Qaraḏāwī¹⁵² - par ailleurs, fortement lié aux *Iḥwan* - a « autorisé » les musulmans vivant en Occident, et qui ne peuvent bénéficier de prêts sans intérêt, à avoir recours au prêt à intérêt dans l'unique but d'acheter un bien indispensable, de première nécessité. Il faut cependant rappeler que cet avis n'est pas partagé par tous les *fuqahā* contemporains. Certains proposent plutôt à ces musulmans d'avoir recours à la location, au lieu de l'achat.

La récente polémique suscitée par la *fatwā* de Sayyad Tantāwi, ṣayḥ de l'université cairote al-Azhar demeure présente dans tous les esprits. Vu l'éclairage qu'elle jette sur les faces multiples de la question, nous allons présenter ladite *fatwa* et quelques extraits des répliques suscitées.

Ḥassan 'Abbās Zaki, ancien ministre de l'économie, Président du Conseil d'Administration de la Société Internationale Arabe de Banque a adressé la question suivante à Muḥammad Sayyad Ṭantāwi, ṣayḥ d'al-Azhar :

« *Les clients de la Société Internationale Arabe de Banque confient leurs avoirs et épargnes à ladite banque qui les utilise et investit dans ses opérations licites en contrepartie d'un profit à leur payer qui est défini au préalable pour une période convenue. Pouvez-vous nous dire le statut de cette opération du point de vue de la ṣari'ā ?* »

La demande de *fatwā* est soumise en date du 28 novembre 2002 à l'Académie des Recherches Islamiques où siégeaient :

- Muḥammad sayyad Ṭantāwi, professeur de *tafsīr* à l'université d'al-Azhar et ṣayḥ de ladite université ;
- Muḥammad Hamdi Zaqqūq, professeur de philosophie (il a fait ses études en Allemagne), ministre des *awqāf* ;
- 'Umar Hāṣim, professeur de *ḥadīth* à al-Azhar et recteur de ladite université ;
- Aḥmad al-Tayyab, Professeur de Philosophie (il a fait ses études à la Sorbonne), mufti d'Égypte ;

¹⁵² Fatwa également disponible sur Islamonline (en arabe).

- Muḥamd al-Rāwi, Professeur de *tafsir* et de *ḥadīṭ*;
- 'Abd al-Mu'ti Biyyūmi, Professeur de Philosophie et doyen de la faculté d'*usūl al-dīn* (Fondements de l'islam) ;
- Tāha Abu-Kriṣa, vice-recteur de l'Azhar ;
- 'Abd al-rahmān al-'Adāwi, Ancien doyen de la faculté d'*usūl al-dīn* et député ;
- le conseiller Badr al-maniāwi, membre de l'académie,
- Muḥammad Ibrāhim al- fiyyūmi, membre ;
- Muḥammad Rajab- fiyyūmi, membre;
- Muḥammad Ra'fat 'Utmān, Professeur de *fiqh* comparé et doyen de la faculté de *ṣarī'a* et Droit de l'Azhar (il s'est opposé à la *fatwā*) ;
- 'Abd al- fattāh al- ṣayḥ, Professeur de *fiqh* et *usul* et ancien doyen de la faculté de *ṣarī'a* et Droit de l'Azhar (il s'est opposé à la *fatwā*) ;
- Ḥassan 'Abbās Zaki, Président du Conseil d'Administration de la Société Internationale Arabe de Banque.

Le texte de la *fatwā* ainsi émise est le suivant :

« Ceux qui traitent avec la société internationale Arabe de Banque ou bien avec d'autres banques en confiant leurs avoirs et leur épargne à la banque qui devient ainsi leur mandataire pour les investir dans ses opérations licites en contrepartie d'un profit à leur payer qui est défini au préalable pour une période convenue ; L'opération ainsi décrite est licite et ne présente aucune équivoque. Aucun texte du Coran ou de la sunna n'est venu prohiber cette opération dans laquelle le profit ou le revenu est prédéterminé pourvu que les deux parties acceptent ce type d'opération.

Dieu le tout puissant a dit : « Vous qui croyez, ne mangez pas mutuellement votre bien par esprit de fausseté, mais qu'il y ait seulement entre vous négoce consenti. » (al-Nisa, 29)

C'est-à-dire : Vous qui croyez vraiment en Dieu, il ne vous est pas permis et il ne vous sied pas de consommer les biens des autres par les voies illicites telles le vol, le brigandage, le ribā, et d'autres interdits de Dieu... mais vous êtes autorisés à échanger entre vous les utilités par voie de transactions issues de consentement

mutuel ne prohibant rien de licite et n'autorisant rien d'illicite ; et ce quelle que soit la forme d'expression du consentement mutuel : verbal, écrit, geste ou toute autre forme d'expression.

Il n'y a pas de doute que l'accord des volontés des parties sur la détermination préalable du profit est acceptable des points de vue de la šari'a et de la raison, car permettant à chacun de connaître ses droits.

Il est de notoriété publique que lorsque la banque fixe à ses clients un niveau de profit, elle le fait sur la base d'études minutieuses des conditions du marché –tant national qu'international- et de la situation socio-économique du secteur et de ses niveaux moyens de profit.

Il est également connu que le niveau de profit peut varier à la hausse comme à la baisse.

[...] cette détermination préalable du niveau de profit est bénéfique pour le client et pour la banque. Le client connaît son droit et peut organiser sa vie en conséquence. Le banquier, lui, doit fournir des efforts pour réaliser un profit suffisant pour rémunérer le client et réaliser un profit pour sa propre entreprise.

[...] Pour conclure, la détermination préalable du profit de ceux qui investissent à travers les guichets d'investissement des banques est licite et il n'existe aucune « équivoque »/šubha dans ce type d'opération qui relève des intérêts généraux (al-mašāih al-mursala) et non des dogmes et 'ibādā qui ne souffrent aucun changement. »¹⁵³

Cette fatwā a suscité une levée de boucliers dans l'univers des promoteurs de la finance islamique. Dans un article publié sur le site Islamonline en date du 25 décembre 2002, l'un des porte-paroles de ce groupe, Hussayn Hāmad, publie une longue critique de cette fatwa sous le titre déjà polémique « la question minée et la fatwā erronée ». Pour l'auteur, la question était déjà minée car elle décrivait une situation qui n'existe pas dans la réalité des banques conventionnelles ; ce qui a préparé une équivoque ou un malentendu dans la fatwā

Pour lui, si la banque en question applique le schéma d'opération décrit (ce qui demeure sujet à caution...), le mandat donné par les clients à la banque serait

¹⁵³ Le texte arabe de cette fatwa est tiré du site Islamonline.

nul du point de vue de la šari'a car les revenus de l'investissement réalisé au titre de ce mandat devraient revenir au mandant, véritable propriétaire de l'investissement. D'autre part, il en supporte toutes les pertes desquelles le mandataire n'est pas personnellement responsable. Le mandataire doit bénéficier d'une rémunération connue précisée dans la convention. Il peut s'agir d'un montant fixé ou d'un pourcentage des fonds investis. Tel n'est pas le cas dans l'opération décrite dans la question où le mandataire est le bénéficiaire des profits de l'investissement et en supporte les pertes ; cependant que le mandant reçoit un pourcentage du capital et le nomme profit.

Pour l'auteur, seules les banques islamiques appliquent correctement le type de transactions décrit dans la question.

Les banques conventionnelles, elles, reçoivent de leurs clients des dépôts, qui deviennent propriété de la Banque qui l'utilise à sa convenance et sous sa responsabilité. Seule la banque reçoit le profit généré par ses opérations. Le client, lui, reçoit un intérêt sur son dépôt déterminé par le montant et la durée du dépôt. La banque s'engage à restituer les fonds déposés ; il s'agit donc d'un prêt du client à la banque. D'où il découle que l'augmentation sollicitée relève du *ribā*. Ce serait donc la mauvaise question qui aurait induit en erreur les éminents membres de l'illustre académie. Leur *fatwā* ne s'appliquerait qu'aux banques islamiques qui :

- reçoivent des fonds au titre d'un mandat explicite d'investissement ;
- individualisent ces fonds dans un compte autonome où sont enregistrés les charges et produits générés par les dits fonds.

L'auteur continue son réquisitoire en soulevant l'interdiction légale pour les banques commerciales de procéder à des investissements que ce soit en leur nom propre ou au nom d'un client. Les banques commerciales n'ont pour commerce que l'intermédiation financière.

L'auteur soulève ensuite ce qu'il considère comme une ambiguïté de la *fatwā* relative à l'utilisation des fonds reçus dans leurs *activités licites* : toutes leurs activités étant basées sur le prêt à intérêt, elles n'en auraient pas de licites.

L'auteur conclut à l'applicabilité de la *fatwā* aux seules banques islamiques n'eut été la détermination préalable du profit à verser au déposant / mandant et l'accaparement du profit par le mandataire.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Le site *Islamonline*, comme beaucoup d'autres médias plus ou moins contrôlés par les *Ihwan* ou les wahhabites, a entrepris une féroce campagne contre cette *fatwā*, somme toute fort orthodoxe. A en croire les auteurs de ces pamphlets, le *ṣayḥ* aurait tout simplement autorisé le *ribā*. Comme dans toutes les campagnes du même genre (foulard à l'école en France, *fatāwā* d'al-Turābi, les caricatures danoises,...), les faits réels sont très tôt occultés par la violence du discours qui « conditionne » les réactions pour les embarquer dans une logique de confrontation...

2.2. L'«Argent de Dieu » au service de la "umma de Muhammad" (islamisation par l'argent et argent de l'islamisation)

2.2.1 ECONOMIE DES INSTITUTIONS FINANCIERES ISLAMIQUES

Ce qu'on appelle aujourd'hui « économie islamique » s'est intéressée à des sujets aussi variés que la fiscalité, les dépenses publiques, l'intérêt, la propriété foncière, les ressources naturelles, le taux de salaire, les finances. Pour ses promoteurs, il s'agirait d'un système intégré qui ne fonctionnerait pleinement que dans un environnement totalement islamique. Cependant, partant d'une règle des *uṣūl al-fiqh* qui veut que « ce qui ne peut pas être entièrement réalisé ne doit pas être totalement abandonné », les promoteurs de l'islamisation de l'économie ont jeté leur dévolu sur les systèmes financiers considérés comme plus accessibles, pour deux raisons principales :

- l'«évidence » de l'identité de l'intérêt au *ribā* et la force de la prohibition de celui-ci parmi les populations musulmanes ;
- le peu de proximité entre ces populations et le système financier conventionnel, dont ne bénéficie généralement qu'une minorité du monde des affaires et de l'Administration.

Dans ces conditions, la promotion d'un système financier qui pourrait satisfaire les besoins d'intermédiation financière et de « salut » de ces populations était relativement aisée. Et c'est pourquoi, sauf dans les trois pays qui ont opté pour une « islamisation intégrale » de leurs économies (Pakistan, Iran et Soudan), les expériences d'islamisation de l'économie se sont presque toujours limitées à la création d'une (ou plusieurs) institution (s) financière (s) islamique(s), ou bien à l'ouverture de « guichets islamiques » dans des institutions financières conventionnelles. C'est pourquoi, je m'intéresserai ici surtout aux institutions financières islamiques et en particulier celles dédiées à l'intermédiation financière. Le modèle de la banque islamique étant jusqu'ici le plus répandu et le mieux étudié, je

le privilège dans cette présentation. Cependant, je signalerai chaque fois que nécessaire les modalités particulières utilisées par les autres types d'institutions.

Pour les promoteurs de la Finance islamique, la banque doit jouer pleinement son rôle essentiel de collecteur d'épargne et de pourvoyeur d'investissement. La banque islamique privilégierait toujours de s'associer avec son client dans des opérations rentables plutôt que de lui prêter des fonds. Les déposants sont des associés au titre des projets où leurs dépôts sont investis et se verront affecter une partie des bénéfices dont le quota (part du bénéfice exprimée en pourcentage) mais non le taux (pourcentage du placement) et encore moins le montant, peuvent être prédéfinis. En application du principe « *al-ġunm bil-ġurm* » (Le profit par le risque), celui qui prête l'argent doit participer avec celui qui emprunte aux bénéfices, comme aux risques.

L'accent mis sur la prise de participation affecte la nature même des techniques utilisées par la banque islamique. L'évaluation des projets

est sensée jouer un rôle essentiel dans le traitement des opérations bancaires.

La particularité des financements des banques islamiques est sensée résider essentiellement au niveau de cette primauté accordée à la participation.

Pour ses promoteurs, la banque islamique n'est pas un simple pourvoyeur de fonds intéressé uniquement aux garanties offertes par les emprunteurs, encore moins un simple coffre de dépôt de valeurs, mais un véritable partenaire de son client/associé. La banque islamique offre à ce titre de nombreux services de gestion à ses clients, afin de les soutenir dans leur entreprise et assurer ainsi une activité économique saine et profitable à tous. Sans contester le principe de rémunération de l'argent prêté, la tradition islamique s'oppose à l'aspect « fixe et prédéterminé » de l'intérêt. A sa place, le système bancaire islamique a adopté le principe de partage des risques (*profits & lost sharing*) conformément à la règle qui veut que ceux qui réalisent des profits doivent être à même de subir des pertes.

Il existe diverses sortes de placements dont la rentabilité varie en fonction des risques à courir. La banque islamique propose deux formes d'investissement:

- l'investissement direct par lequel la banque se charge du placement des capitaux dans des projets qui lui rapportent des revenus sous forme de dividendes;

- l'investissement participatif où la banque entre au capital d'une entreprise de production en tant qu'associée concernée et par l'investissement par la gestion. Dans ce cas, la banque partage les risques avec le client en participant selon un pourcentage convenu dans les profits comme dans les pertes.

Toutes les banques islamiques inscrivent dans tous leurs textes et dans toutes leurs publications, surtout celles destinées à la promotion de leurs produits, les quatre conditions suivantes qui nous paraissent quelque peu redondantes:

- l'investissement doit être orienté vers la production de biens et services qui répondent à des besoins licites du point de vue islamique;

- les produits obtenus doivent être licites;

- toutes les phases de production (financement, industrialisation, achat, vente) doivent être licites;

- tous les facteurs de production (salaires, système de travail, etc.) doivent être licites.

Une autre condition moins souvent écrite, mais toujours proclamée par les promoteurs des banques islamiques, est que, le développement économique étant inséparable du développement social, les besoins de la société et l'intérêt de la communauté ont, dans l'évaluation d'un projet, une priorité sur le revenu du capital.

2.2.2. CADRE JURIDIQUE (STATUT LEGAL ET INSTANCES)

Paradoxalement, les banques islamiques ne se sont pas beaucoup préoccupées de leurs spécificités en matières légales. Il existe peu de réflexions sur la licéité des cadres légaux offerts par les droits des sociétés les plus courants (droit français, droit anglo-saxon,..). Ainsi, les banques islamiques sont généralement constituées sous forme de sociétés anonymes avec un capital souvent très important, majoritairement détenu par quelques groupes financiers connus, auxquels s'associent souvent des investisseurs publics ou privés du pays d'établissement.

Il faut dire que la « société » est une forme d'entreprise fort connue dans la tradition musulmane.

Le *fiqh* a développé toute une doctrine juridique des sociétés (*širka* الشركة), partant de la définition générale suivante: «convention entre des associés au capital et au résultat ou bien au travail et au résultat»¹⁵⁵ La doctrine distingue les *sociétés de biens et d'utilité* (*širkat 'ayn wa manfa'a*), dans laquelle les associés mettent ensemble des biens distincts pour en obtenir un résultat, les *sociétés de biens sans l'utilité* (*širkat al-a'yan duna al-manāfi'*), dans laquelle les biens sont partagés alors que le résultat ne l'est pas et les *sociétés d'utilité sans les biens* (*širkat al-manāfi' duna al-a'yān*), dans lesquelles on exploite un bien acquis provisoirement pour en obtenir un résultat partagé.

Les *fuqahā* ont également défini la *širka des droits sur les biens*: l'association dans la propriété des biens admet le partage de ces biens quand c'est physiquement possible ; le partage des utilités des biens se faisant par *muhāya'a* (المهاياة), usage rotatif), Nous verrons que les sahariens ont beaucoup usé de ce dernier type, particulièrement dans le partage de l'eau des puits et des esclaves.

¹⁵⁵ Šayḥ Ḥassan Ayyūb: *al-mu'āmalāt al-māliyya fi-l-islām*. Dar al-salām. Le caire. 2003.

Le type de *širka* le plus courant et le plus traité par le *fiqh* est celui dit *širkat al-mu'āmalāt* (société d'affaires), dont les *fuqahā* distinguent quatre formes :

- *širkat al-wujūh* (société des faces) : association sans capital avec achats à crédit, vente et partage des résultats ;
- *širkat al-abdān* (société des corps) : association de professionnels travaillant et partageant leurs résultats ;
- *širkat al-'anān* (société des rennes) : mise ensemble de capitaux avec autorisation pour chacun d'agir et partage du résultat au prorata de la participation ;
- *širkat al-mufāwaḍa* (société de procuration) : association pleine et entière en toutes possessions et engagements.

Les deux dernières formes sont appelées sociétés de biens (*širkat al-'amw āl*). La forme dite *širkat al-'an ān* est la plus courante et celle dont la licéité est la plus consensuelle. Il faut dire aussi qu'elle peut contenir les formes de société les plus courantes du droit moderne des sociétés. Ceci explique, peut-être, pourquoi les promoteurs des finances islamiques se sont très peu préoccupés des formes juridiques des sociétés constituées.

Par exemple, *dār al-māl al islāmi* (DMI) est un *trust* régi par les lois du Commonwealth des Bahamas et bénéficiant des avantages fiscaux accordés par cet Etat. Ce trust est administré par un Conseil de surveillance de 18 membres élus pour six ans par les porteurs de certificats de participation. Ses affaires sont gérées, sous la direction du Conseil de surveillance, par *dār al-māl al islāmi SA*, société anonyme, régie par les lois du canton de Genève en Suisse où lui sont assurées les meilleures garanties de sécurité et les plus grandes facilités de fonctionnement.

Les organes dirigeants sont généralement :

- a) un Conseil de surveillance ou d'administration : il est désigné par les détenteurs du capital social dans les mêmes conditions que pour les sociétés du même statut dans les droits des affaires occidentaux.

b) un Conseil de supervision islamique: toutes les opérations sont soumises au contrôle d'un Conseil composé de deux à cinq membres choisis par le Conseil de surveillance ou d'administration, parmi les *fuqahā* de notoriété publique. En fait, ces « superviseurs islamiques » ont fini par constituer un « si petit monde » dans lequel la quasi-totalité des banques recrutent. On y retrouve essentiellement des *fuqahā* issus de l'alliance wahhabite - *iḥwan*.

On y recrute évidemment les principaux défenseurs et promoteurs du système. Dans l'introduction d'un ouvrage récent¹⁵⁶ le *fāqih* égyptien, Yūssuf al-Qaraḍāwi dit : « je considérais le soutien de ces banques comme une forme de piété, de *jihād* et de devoir en notre époque...C'est pourquoi j'ai soutenu l'idée d'une union internationale des banques islamiques et l'ai appuyée comme je l'ai pu depuis sa naissance. Cette institution me fait l'honneur de me compter parmi les membres de son haut conseil à la *fatwā*, à la supervision islamique, comme je participe à la supervision de plus d'une banque et institution islamique... ».

c) une Direction générale: elle est chargée d'assurer le fonctionnement de l'institution suivant les directives du Conseil.

Ces instruments institutionnels et organisationnels, généralement considérés par les promoteurs de la finance islamique comme neutres, ont toujours fini par donner à ces institutions des orientations, des préoccupations et des contraintes de plus en plus liées à l'évolution de la finance internationale globalisée.

¹⁵⁶ Yūssuf al-Qaraḍāwi, *bay' al-murābaḥa li-l-'āmir bi-l-ṣirā'*, mu'assasatu al-risāla. Beyrouth. 2001. P.

2.2.3. FONCTIONNEMENT DES BANQUES ISLAMIQUES

La banque islamique rend *in fine* sensiblement les mêmes services que les banques conventionnelles : elle est un intermédiaire entre les détenteurs de capitaux et les emprunteurs. Elle s'engage dans la collecte des dépôts (à vue, à terme et dépôt d'épargne) et utilise les fonds collectés dans des opérations à caractère bancaire. Les déposants sont considérés comme "actionnaires" de la banque et, en conséquence, ne sont assurés d'aucun niveau de récupération du principal déposé, ni d'aucun rendement prédéterminé de leurs dépôts. Si la banque réalise un bénéfice, le déposant a droit à en recevoir une certaine partie; en revanche, si la banque subit une perte, le déposant est censé la partager et, de ce fait, recevoir un taux de rendement négatif.

A) Ressources financières des banques islamiques

a) Fonds propres des associés

Il s'agit du capital social et des réserves légales et facultatives investies dans l'institution.

Le capital social est constitué des apports en société des associés et des capitalisations de résultats consentis par eux. Le Capital social constitue une garantie destinée à couvrir jusqu'à un niveau jugé acceptable par les autorités de supervision bancaire, les droits des déposants. Comme signalé ci-dessus, la finance islamique ne s'est pas beaucoup préoccupée du statut légal des institutions financières islamiques. Toutes les formes de sociétés semblent acceptées.

La Banque Islamique de Développement (BID), constituée entre les Etats membres de l'OCI a opté pour la forme de société de capitaux avec des actionnaires publics et un fonctionnement commercial privé. Elle a été fondée en 1973, avec un capital social de 6milliards de dinar islamiques répartis en 600 actions de 10 000

dinar islamiques¹⁵⁷ chacune. Ce capital est détenu par 53 Etats membres de l'OCI¹⁵⁸. L'assemblée inaugurale de son conseil d'administration a eu lieu en juillet 1975; Les actions de la BID sont de deux types : actions de fondateurs émises à leurs valeurs nominales et les autres, émises au « prix officiel », sauf avis différent du Conseil des Gouverneurs.

La Banque Faysal Islamique d'Egypte s'est constituée en juillet 1979 avec un capital social de 8 millions de dollars sous forme d'actions de 100 US\$ détenus à hauteur de 51% par des privés égyptiens, les 49% restants étant détenus par d'autres « musulmans »¹⁵⁹ L'afflux massif de souscriptions du public qui atteignirent 20 millions de dollars amena les promoteurs à procéder à une première augmentation de capital pour atteindre trente millions au bout de quatre mois, puis une seconde pour atteindre 50 millions au bout de cinq mois. Au 31 décembre 1994, il atteignait 100 millions de dollars, entièrement libérés.

Les banques islamiques se constituent généralement avec un capital social relativement important avec une prédominance du capital privé. Pendant longtemps, elles furent dominées par les capitaux en provenance des pays du Golfe et de la Péninsule Arabique.

Les banques islamiques calculent et constituent leurs réserves dans les mêmes conditions et selon les mêmes méthodes que les banques conventionnelles.

On a émis l'idée que les banques islamiques devraient constituer des réserves spécifiques liées à leurs activités d'investissement où elles courent des risques non compris dans l'activité bancaire conventionnelle.

¹⁵⁷ Le dinar islamique (DI) est une unité de compte : 1DI = 1DTS (FMI) = 1,25 US\$

¹⁵⁸ En fait, les deux principaux détenteurs du capital social sont l'Arabie saoudite (environ 25%) et la Lybie ().

¹⁵⁹ Ces « autres musulmans » sont pour l'essentiel, des capitaux saoudiens.

b) Ressources en provenance du public

La banque, quelle qu'elle soit, opère généralement à trois niveaux : sauvegarde des fonds de ses clients, mandat pour les mouvements de ces fonds et intermédiation entre ces clients et d'autres qui ont besoin de ces fonds. La fonction d'intermédiation financière, c'est-à-dire de mise en relations indirectes de détenteurs de fonds et de promoteurs de projets d'investissement.

La banque reçoit des fonds du public essentiellement sous forme de dépôts. Il n'y a pas, à proprement parler, de différence dans la manière dont les banques islamiques et les banques conventionnelles reçoivent des dépôts. La différence se situe au niveau de l'accord conclu et de l'utilisation faite des fonds. Le dépôt bancaire a suscité beaucoup de débats chez les *fuqahā*.

La banque utilise les fonds en dépôt chez elle dans ses opérations de financement avec le maintien d'un niveau de liquidité acceptable pour faire face aux demandes de retrait. Ainsi, le statut juridique d'un tel dépôt est double : il s'agit d'un dépôt et d'un prêt. Pour les *fuqahā*, le statut légal de dépôt (ودیعة/*wadī'a*) fait que la propriété de la chose déposée ne passe pas du déposant au dépositaire. Ainsi, le dépositaire ne peut utiliser le dépôt ni le garantir. Cette qualification ne peut s'appliquer aux dépôts bancaires dont le déposant n'attend pas de la banque la sauvegarde et la restitution en l'état.

Certains *fuqahā* ont qualifié les dépôts bancaires de contrats de location (إجارة) au titre desquels les rémunérations perçues ne seraient pas des intérêts/*ribā* mais des loyers licites rémunérant l'utilisation de ces dépôts.

Le statut de prêt du dépôt bancaire semble le plus probant du point de vue *fiqhī*. Le transfert de propriété et garantie avec ou sans sauvegarde caractérisent le prêt et se retrouvent dans le dépôt bancaire.

- Les dépôts « à vue ».

Les banques islamiques reçoivent essentiellement des dépôts directement liés à leurs transactions (remboursement, apport personnel,) qui sont assez proches des dépôts à vue dans une banque conventionnelle. Ils concernent essentiellement les comptes courants payables à vue et pouvant faire l'objet de débit par virement ou par chèque bancaire. Les banques islamiques assument à ce niveau tous les risques, mais ne versent aucun revenu (ni intérêt, ni bénéfice,..) quel que soit le solde du compte. Elles sont censées faire payer des frais de fonctionnement aux déposants pour couvrir le coût de l'administration de ce type de compte.

Les banques islamiques font signer au déposant à l'ouverture du compte une autorisation d'utilisation de ces fonds, sous sa responsabilité, à son profit et avec l'engagement de règlement à vue. Les questions de la licéité et la moralité d'une telle utilisation ne cessent de se poser.

Ce type de dépôts est proche du concept *fiqhi* de *wadī'a*, sauf pour ce qui est de son intégration avec les autres fonds, l'utilisation de l'ensemble et la restitution non des fonds déposés mais de leur valeur.

- Les comptes d'épargne.

Ce type de compte est régi par les mêmes règles que le compte courant islamique. Cependant, le titulaire du compte d'épargne dispose d'un carnet d'épargne et non d'un chéquier. Comme dans les banques conventionnelles, il peut avoir un caractère spécifique (épargne logement, épargne équipement, etc.).

- Les comptes d'investissements.

Les dépôts à des fins d'investissements constituent traditionnellement la principale ressource d'une banque islamique où ils relèvent bien plus de participations que des dépôts à terme classiques. Là également, aucune garantie de valeur nominale ou de taux de rendement n'est donnée. Les déposants sont traités comme s'ils étaient des

actionnaires et à ce titre ont droit à une part des profits réalisés ou des pertes subies par la banque. Le seul accord contractuel passé entre le déposant et la banque est celui relatif aux modalités de répartition des profits et pertes. Le ratio de partage est convenu avant la transaction et ne peut être modifié au cours de la vie du contrat, sauf par consentement mutuel. Les institutions financières islamiques offrent aux clients la possibilité d'ouvrir des comptes d'investissements à terme fixe de 90, 180 ou 360 jours ou des comptes à échéance indéterminée avec préavis d'une semaine à trente jours.

Tant la nature, le niveau que les déposants font que certains les rapprochent des dépôts dits « à terme » des banques conventionnelles. Cette proximité nous paraît trompeuse. Du point de vue du droit bancaire classique, les dépôts sont des fonds que les banques reçoivent couramment d'une multitude de bailleurs de fonds (qui ne sont pas des banques) sur la base de contrats de prêts. Le déposant- prêteur est assuré d'un droit à la complète restitution du montant reçu par l'emprunteur-banque. Dans le cas des banques islamiques, les détenteurs de comptes d'investissement avec participation aux bénéfices ne bénéficient pas de ce droit. Par conséquent, les versements effectués sur les comptes d'investissement ne peuvent être qualifiés de dépôts.

On peut être tenté de les rapprocher des placements des sociétés de placement de capitaux qui délivrent des titres représentant un droit sur les biens procurés par les dépôts. Cependant, à la différence de ceux-ci, ils ne procurent pas de droits de participation.

- La zakāt ou « compte de service social ».

Il s'agit d'un service spécifique des banques islamiques au titre duquel la banque calcule, prélève et gère pour le compte de son client, l'aumône légale islamique : la zakāt. Les fonds collectés sont dépensés conformément à la *šari'a*.

La *zakāt* est, avec la *šahāda* (profession de foi), les cinq prières rituelles quotidiennes, le jeûne diurne durant le mois de *ramadān* et le *hajj* (pèlerinage rituel à la Mecque), l'un des cinq « piliers » de la religion musulmane. Le terme arabe *zakāt* (زكاة) aurait une signification première proche de celle de *ribā* : accroissement,

augmentation...Ce sens aurait évolué vers des formes plus abstraites de « croissance morale » : purification, redressement moral..

Les *fuqahā* en donnent des définitions qui souvent prennent en considération les spécificités de chaque doctrine et/ou de chaque époque. Pour les *fuqahā* hanafites, elle serait un don à un nécessiteux musulman qui ne soit ni hachémite ni esclave et duquel le donateur ne tire aucun profit autre que la satisfaction de Dieu. Pour les malékites, il s'agirait d'un don d'une partie des biens ayant atteint le *nisāb* (seuil de taxation) à quelqu'un qui le mérite. La *zakāt* serait, donc, une aumône légale due à certains bénéficiaires par le musulman sur un niveau de revenu donné acquis à certaines échéances déterminées ou pendant (tout ?) un exercice fiscal lunaire. Le statut légal (*ṣarʿ*) de la zakat a fait l'objet de beaucoup de controverses et ce aussitôt après la mort du Prophète. En effet, dès l'annonce de la mort du Prophète, son successeur dut faire face à une situation inédite : les tribus arabes qui avaient, plus par allégeance au Prophète que par conviction religieuse, embrassé l'Islam, refusaient de verser la zakat au Calife Abū Bakr. Celui-ci, qui faisait encore face à quelques problèmes de légitimité et craignait l'effet contagieux d'une telle sédition, déclara aussitôt la guerre à ceux qu'il qualifia aussitôt d'apostats (*murtaddīn*, d'où le nom donné à ces guerres : *ḥurūb al-ridda* : *guerres de l'apostasie*). Par cette qualification hautement politique, Abū Bakr avait définitivement installé la *zakāt* parmi les *statuts sultaniens*. Ce précédant politique majeur ne cessa d'être discuté par les *fuqahā*. En effet, jusqu'alors, la jurisprudence prophétique avait considéré comme définitivement sauf (du moins ici-bas) celui qui prononce la *ṣahāda*. Plusieurs *hadīṭ* étaient là pour confirmer cette protection. Cet exemple devait inspirer beaucoup de candidats au sultanat en terre d'Islam, y compris sur ses marches les plus reculées (Nāsr al-Dīn et la guerre de Ṣurbubba, par exemple)¹⁶⁰. Plus tard, des institutions plus ou moins « publiques » se virent chargées de sa collecte et de sa distribution.

Au Sahara, l'absence de toute autorité centrale a fait de la *zakāt* une affaire personnelle relevant de la seule piété du débiteur. Les projets d'Etats théocratiques (Nāsr al-Dīn, almamiat,..) ont appelé à sa «publicisation»...

¹⁶⁰ Un mythe local voudrait qu'à l'origine de ce conflit il y ait le refus d'un tributaire Taṣīdbīt dénommé Babba de payer la *zakāt* aux collecteurs de Naṣr al-Dīn.

B) Opérations de financement

Les différentes ressources collectées par la banque islamique sont employées essentiellement dans des opérations de financement en faveur de:

- l'investissement direct par la création d'entreprises ayant une activité économique spécifique commerciale, industrielle ou agricole;
- l'investissement de participation dans des projets en utilisant les différents types de financement reconnus par l'institution.

Conformément à la règle "coranique" qui veut que si le *ribā* est prohibé, le "commerce", lui, est autorisé, les institutions financières islamiques proposent de plus en plus à leurs clients, au lieu des moyens financiers dont elles ont besoin pour acquérir des produits en nature, ces produits eux-mêmes : *murābaha*, *ijār*...

Si, théoriquement, les institutions financières islamiques n'accordent de financements que sur la base d'une participation aux résultats; il semble que seul un infime pourcentage de leurs financements repose sur le principe de la participation aux bénéfices. Elles disposeraient de possibilités, pour la plupart assez comparables aux emplois bancaires "conventionnels", d'utiliser leurs ressources de manière à obtenir des recettes fixées d'avance. De telles formes de financement, rapportant des revenus fixes et connus d'avance seraient de plus en plus présentes dans la pratique des institutions financières « islamiques ».

D'autre part, lorsque ces institutions accordent des financements sur la base d'une participation aux bénéfices, elles rencontrent des problèmes tout à fait comparables à ceux que rencontrent les sociétés "conventionnelles" de participation aux bénéfices : évaluation des projets, choix des partenaires, etc. Et d'ailleurs, des points de vue institutionnels et organisationnels, les banques islamiques peuvent être rapprochées de ce type de sociétés, en particulier au niveau de la relation particulière entre la banque et son client/ entrepreneur (répartition des risques et des résultats...).

a) murābaḥa

Il s'agit de l'un des produits les plus populaires de la finance islamique. Dérivée de la racine arabe *RBḤ* (ربح) qui se décline en *ribḥ* (profit) et *rabiḥa* (faire profit), la *murābaḥa* (مرايحة) serait donc, le statut d'une *action faite ensemble* pour la réalisation *par chacun* de son profit. En Finance islamique, la *murābaḥa* est un contrat par lequel un client qui souhaite acquérir des produits ou des biens d'équipement demande à la banque de les lui acheter au prix coûtant augmenté d'une marge bénéficiaire exprimée sous forme soit de somme fixe, soit de pourcentage du prix de revient.

- La vente n'est réalisée qu'après possession par la banque du produit ;
- Le transfert de propriété n'est définitif qu'à la fin de l'échéancier de règlement.

Ce type de contrat que l'on appelle aussi « *bay' al-murābaḥa li-l-'āmir biš-širā* » (vente de co-profit à l'ordonnateur de l'achat) se substitue au prêt à court terme traditionnel : à l'intérêt se substitue une marge « commerciale » fixe. Des formes plus ou moins élaborées de ce produit ont de tout temps été utilisés dans toutes les sociétés musulmanes pour faire face aux besoins du commerce ou de consommation courante sans passer par le *ribā*. Sa nature de *ḥīla* n'a jamais cessé d'être évoquée; mais comme le dit le *faqīh* égyptien Qaraḍāwi: « il y a déjà loin de la transgression des interdits de Dieu à la recherche de solutions permettant de les éviter... »¹⁶¹

Pour cet auteur, la licéité de ce produit découle de la règle coranique de l'absolue licéité de la vente. Il analyse cette convention en deux engagements :

- une promesse d'achat du produit par le client ;
- une promesse de vente du produit par la banque.

Le règlement étant différé, le prix est, comme presque toujours, majoré.

Ce type de financement a suscité des polémiques qui ne se sont jamais éteintes. Nous allons essayer de présenter quelques *fatawa* et autres avis d'experts sur les questions qu'elle suscite¹⁶².

¹⁶¹ Yūssuf al-Qaraḍāwi, *bay' al-murābaḥa li-l-'āmir bi-l-širā'*, *op.cit.* P.32.

¹⁶² Ibid, P.11 à 14.

Nous commençons par une *fatwa* émise par le *šayḥ* Badr al-Mutwalli 'Abd al-Bāsīt en réponse à la question suivante du Président du Conseil d'administration de *Bayt at-Tamwīl al-Kuwwaytī*. « Nous vous prions de nous éclairer sur la licite de l'achat par nous de marchandises au comptant sur ordre d'autrui et la revente des dites marchandises à ces donneurs d'ordre, à crédit et à un prix supérieur à celui du comptant ».

Le *šayḥ* répondit : « l'ordre émis par le demandeur d'achat est considéré comme une promesse. Les *imām* [] ont divergé sur le degré d'engagement né de cette promesse. Je penche pour l'avis d'Ibn šibrīma, que Dieu l'agrée, qui dit : Toute promesse d'engagement n'autorisant pas un interdit et n'interdisant pas un licite devient un engagement légal et religieux» (mai 1979)

A la même époque, le premier congrès de la banque islamique à Dubai, réunissant 59 *faqīh* de tous les pays musulmans émettait une *fatwa* sur l'opération ainsi présentée : « Le client demande à la banque de lui acheter une marchandise dont il définit toutes les caractéristiques ; il détermine, ensuite, avec la banque le prix que celle-ci paierait ainsi que celui qu'il paierait lui-même après ajout de la marge convenue »

Le congrès émit la *fatwa* suivante :

« Une telle opération comprend une promesse d'achat par le client de la banque dans les conditions exprimées ainsi qu'une autre promesse de la banque de réaliser cette vente après l'achat conformément aux conditions stipulées.

De telles promesses engagent les deux parties légalement conformément aux normes du malikisme. Il engage religieusement les deux parties selon les normes des autres *madḥab*.

Or, ce qui engage religieusement peut engager légalement si l'intérêt le dicte ».

Le deuxième congrès réuni au Koweït en mars 1983 en présence d'une douzaine d'institutions financières islamiques et de nombreux fuqaha devait émettre un avis encore plus « engageant sur la question : la huitième résolution préconisait de retenir la force engageante de la promesse. Auparavant, la même résolution avait agréé toute l'opération sous réserve que la responsabilité de la banque reste

engagée jusqu'à la remise de la marchandise au client et sa réception définitive par celui-ci sauf vice caché.

La résolution 9 du même congrès autorisait le dépôt de gage auprès des banques islamiques pour couvrir une opération de *murābaḥa*.

En avril 1982, le ṣayḥ 'Abd al 'Azīz ibn Bāz, président des directions de la recherche scientifique, de l'iftā, du prêche et de l'orientation du Royaume d'Arabie Saoudite avait répondu à la question suivante :

« Si le client d'une banque islamique souhaite acheter une marchandise dont le coût est 1000 rials saoudiens, la montre ou la décrit à la banque et promet de l'acheter en murābaḥa au terme d'un an et avec une marge de 100 rials pour que la valeur globale soit 1100 rials. Tout cela après que la banque l'ait acquise sans engagement du client d'exécuter sa promesse verbale ou écrite... Que pensez-vous de cette opération ? Que Dieu vous récompense... »

Le ṣayḥ répondit : « Si la réalité est comme décrite dans la question, il n'y a pas de mal dans la dite opération pourvu que la marchandise vendue ait été effectivement possédée par la banque qui l'aurait reçue de son vendeur... »

b) muḍāraba

La *muḍaraba* dérive de la racine arabe *ḌRB* (ضرب) qui se décline en *ḍarb* (frappe) et *ḍaraba* (frapper). La *muḍāraba* (مضاربة) serait donc proche du «coup» en affaires. Dans un certain sens, elle se rapprocherait de la spéculation. En Finance islamique, la *muḍāraba* est un contrat de "partenariat passif" : Elle consiste en l'association d'un capital avec un apport industriel (Travail) en vue de partager les bénéfices et les pertes qui peuvent résulter d'une opération commerciale selon des modalités convenues à l'avance.

Dans sa forme classique, Le *rabb al-māl* (littéralement : propriétaire) agissant en qualité de d'investisseur fournit les fonds au *muḍārib* (littéralement : spéculateur) agissant en qualité de « Gérant » qui les utilise pour la réalisation d'une affaire convenue. *Rabb al-māl* a le droit de vérifier que l'usage fait de ses fonds est conforme à la convention. Le *muḍārib* n'est redevable que des pertes pour négligence avérée. Il est entendu que le *muḍārib* agit conformément aux pratiques habituelles de l'affaire convenue. Le niveau d'obligation du *rabb al-māl* est limité au montant de son apport en capital. Le Gérant n'a pas le droit d'engager un montant supérieur à celui convenu avec le *rabb al-māl* sans l'accord de celui-ci. Une fois le capital rendu, le Gérant ne peut réclamer aucun droit supplémentaire.

Dans la pratique moderne des Banques Islamiques, Le contrat de *muḍaraba* est réadapté. Le client apporte son expertise et la Banque apporte le financement nécessaire à la réalisation de l'opération. La gestion incombe uniquement au *muḍārib*.

En fait, la Banque agit comme intermédiaire entre le Déposant-investisseur et le *muḍārib* : Elle est *muḍārib* avec le Déposant et *rabb al-māl* avec le *muḍārib*.

En cas de profit, le client est rémunéré pour son travail et son expertise, alors que la banque est rémunérée pour son apport en capital. En cas de perte, le client perd son travail s'il n'est pas prouvé que la perte est due à une négligence de gestion de sa part et la banque perd ses fonds. En cas de négligence de gestion par le client, la perte est supportée par les deux parties.

Sous ce principe, la Banque peut accepter des fonds de plusieurs déposants au titre de contrats de *muḍāraba* et les investir dans différentes entreprises au titre des mêmes contrats.

Le financement par *muḍāraba* est particulièrement adapté à l'entrepreneur ne possédant que son projet d'investissement et ses qualités morales et professionnelles. La banque se charge du financement total de l'investissement mais demeure propriétaire du capital investi. Les profits générés par l'exploitation sont partagés ainsi: une partie rémunère le capital fourni par la banque, une autre le travail du promoteur.

c) *muṣāraka*

La *muṣāraka* dérive de la racine arabe *ŠRK* (شرك) qui se décline en *širk* (association) et *šāraka* (participer). L'étymologie de *muṣāraka* (مشاركة) renvoie à un mélange, un mixage... Juridiquement, le terme signifie l'association en capital et/ou en travail de deux personnes ou plus en vue de la réalisation d'un projet, sur la base du partage des résultats en fonction de l'apport de chacun. Nous avons vu ci-dessus () la richesse du répertoire *fiqhi* en matière de droit des sociétés et l'importance de l'association et du partage des pertes et profits en matière de finance islamique. On s'attendrait, donc, à ce que ce type d'instruments soit le plus présent dans l'activité des banques islamiques. Or, il n'en a pas été ainsi...ou, du moins pas tout de suite.

En Finance islamique, la *muṣāraka* est un contrat de "partenariat actif" dans lequel la banque et le client participent ensemble au financement d'une opération et assument conjointement le risque au prorata de leur participation. Cette participation peut se faire soit par un apport en numéraire par les deux parties, soit par un apport en nature par l'une des deux parties. Les profits et les pertes sont répartis entre le client et la banque sur des bases fixées à l'avance d'accord parties selon la mise de chacun.

Ce type de financement comporte plus de risques que la *muḍāraba* et nécessite une grande connaissance préalable du marché et des clients/associés.

d) ta'jir

L'*ijāra*: (اجارة/ location simple) Formule de location fondée sur le partage des risques. Il est possible de louer des biens très coûteux tels que du matériel industriel, des avions et des bateaux, ce qui évite d'avoir à en assumer le plein coût en capital. La banque achète le bien et le met à la disposition du locataire moyennant le versement d'un loyer.

La *ijara wa Iqtinā* (ou location-vente) est un contrat par lequel, la banque finance pour le client un équipement, un immeuble ou une usine clé en main moyennant paiement d'un loyer convenu d'accord parties avec l'engagement du client de verser les loyers dans un compte d'investissement qui lui permettra éventuellement d'acheter le bien financé. Les profits générés par les loyers déposés dans ce compte d'investissement sont au bénéfice du client. S'agissant des immeubles, des difficultés rencontrées par la banque résident dans le coût élevé des frais au titre de la double mutation.

e) *Istisnāa* : استصناع (Littéralement, quelque chose comme « ordre de construction ») :

Mode de financement par lequel la banque fournit l'équipement, les produits industriels ou les matières premières dont le client a besoin. Cette formule est particulièrement indiquée pour financer des immeubles, des projets de construction ou des usines. Une fois le projet mené à terme, la propriété du bien est cédée au client contre un engagement de paiement différé dont les conditions ont été préalablement établies.

f) *Bay' salam* : بيع سلم (vente à terme)

Vente à livraison différée similaire à un contrat à terme suivant laquelle la livraison du produit est reportée à une date ultérieure contre paiement sur le marché au comptant.

Les *fuqahā* qui s'en méfiaient beaucoup, ont cherché à lui fixer un cadre rigide sensé décourager sa substitution au *ribā*. Ainsi, six conditions sont requises pour sa conformité:

- que l'objet de la vente soit un produit aux caractéristiques suffisamment connues pour en permettre l'identification au moment de la livraison;
- que les conditions de variation du prix soient acceptées par les deux parties ;
- que la quantité de produit objet de la vente soit connue ;
- que le terme soit convenu ;
- que le produit soit disponible sur le marché au moment de sa livraison;
- que le règlement soit immédiat

g) *qarḍ ḥasan* : قرض حسن (crédit gratuit)

Il s'agit d'un prêt gratuit exceptionnel accordé en général à un client fidèle qui rencontre des difficultés de trésorerie. La banque ne prend pas de profits et le client ne rembourse, par conséquent, que le principal qui lui a été accordé.

h) *sukūk* : الصكوك (obligations islamiques)

Dans sa norme n° 17 l'Accounting & Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) définit les *sukūk* comme suit : « Certificats de valeurs égales représentant des participations indivisibles dans la propriété d'actifs matériels, usufruits ou services ou bien d'actifs de projets particuliers ou d'activités particulières d'investissement [émis] après la fin des souscriptions, l'encaissement des fonds correspondant et leur emploi conséquent. »

Les *sukūk* sont généralement adossés soit à des biens réels, soit à des contrats sur biens réels.

i). Les autres services bancaires rémunérés.

Les banques islamiques offrent à leurs clients tous les autres services bancaires classiques tels que: opérations de change, d'encaissement, de certification de chèque, d'aval, de caution, d'achat et de revente de chèques de voyages, d'ouverture ou de confirmation de crédits documentaires, etc. La location d'une utilité, déterminée en échange d'une contrepartie telle que la location de coffres ou de dépôts, est une procédure reconnue légale par les banques islamiques. La banque a également le droit d'acheter et de vendre des devises étrangères pour le compte des clients, en échange d'une commission à condition qu'elle soit au comptant. La banque islamique peut accepter des locations conjointes en s'associant avec plusieurs clients à la fois. Elle peut acheter ou vendre des titres, des actions et encaisser les coupons contre un salaire ou une commission. Elle a la possibilité d'agir comme intermédiaire ou commissionnaire moyennant un prix ou commission; elle peut donner des consultations et assumer des expertises financières, gérer des caisses privées ou des caisses placées sous son contrôle, conformément aux conditions de la gérance. Pour toutes ces opérations, elle veille à percevoir des commissions en rémunération de son service et elle exclut toute perception d'intérêts.

2.2.4. ASSURANCES ISLAMIQUES (TAKAFUL)

Le *takāful* est un système d'assurance coopératif compatible avec les règles de la *šari'a* en la matière. Né au Soudan en 1979, ce système connaît un véritable essor depuis 1984, en particulier en Malaisie. Cet essor a connu une véritable accélération depuis l'émission en 1985 d'une *fatwā* de l'Académie du *fiqh* déclarant les assurances conventionnelles *harām* (prohibées) et les assurances mettant en œuvres les règles de solidarité de la coopération *ḥalāl* (licites)

2.2.5. PLACE DES INSTITUTIONS FINANCIERES ISLAMIQUES DANS L'ECONOMIE

Les tissus économiques des pays musulmans-par ailleurs fort disparates- sont généralement constitués de quelques grands groupes (plus ou moins publics et/ou étrangers) et d'un grand nombre de petites et moyennes entreprises au statut plus ou moins informel et aux caractères personnel, familial et tribal prononcé. C'est surtout cette dernière catégorie, selon nous plus représentative des réalités locales) que nous visons quand nous parlons d' « entreprise ».

Malgré un discours de politique économique globalement très volontariste et toute une panoplie de textes législatifs et réglementaires ainsi que l'émergence au cours des années soixante et soixante-dix, de plusieurs institutions chargées de la promotion et du financement des entreprises, leur accès aux systèmes financiers formels demeure limité et générateur de problèmes. Du fait de la forte concentration des affaires et des banques (généralement détenues par les mêmes groupes relativement limités...), l'accès des entreprises aux ressources bancaires est fortement hiérarchisé :

- certaines bénéficient des privilèges bancaires et disposent d'un taux de financement élevé, souvent sans commune mesure avec leurs besoins réels de financement ;
- d'autres sont exclues du financement bancaire malgré la réalité de leurs besoins et la rentabilité de leur activité.

Certains opérateurs, mus par différents types de raisons (dont des raisons religieuses) privilégient le recours aux systèmes financiers informels (cf ; ch3) ; dont les modalités et les coûts sont plus adaptés à leurs affaires.

En Général, les entreprises affrontent de sérieux problème de financement à leur naissance. Pour financer leur investissement initial à maturité longue, il faut des ressources longues. Or, en général, les banques commerciales locales ne disposent que de ressources courtes déjà largement sollicitées par des emplois courts : négoce, surtout international...

Par ailleurs, même en cas de disponibilité de la ressource (lignes de crédit dédiés des bailleurs de fonds ...), les règles traditionnelles de « bancabilité », généralement fortement orientées par des considérations relevant de logiques autres que celles d'ordre bureaucratique/bancaire, aboutissent à l'exclusion de la plupart des entreprises, arguant de la faiblesse de leurs fonds propres, de leur endettement excessif et/ou de la faiblesse de leurs capacités de gestion... ;

Les banques conventionnelles, surestimant le risque, subordonnent donc le financement de ces entreprises à des conditions exorbitantes d'autofinancement, d'information comptable, de garanties et de taux d'intérêt ...

Ainsi, très souvent, l'entreprise qui arrive à obtenir un crédit auprès des banques conventionnelles compromet la rentabilité de son projet par un coût excessif du crédit.

Dans leur discours idéologique initial des années 70, les banques islamiques affirmaient leur engagement en faveur de la PME dont l'importance est reconnue pour le développement économique et social d'un pays, et qui constitueraient à terme un marché très intéressant pour les institutions financières en général. Derrière cet engagement se profilent trois niveaux de stratégie pour les banques islamiques :

1. Les banques islamiques s'inscrivent dans le processus de privatisation charrié par la montée en puissance de la globalisation ultralibérale. La PME est l'un des instruments de dépeçage des monopoles de l'Etat ;
2. Les promoteurs des PME issus de ce processus sont, idéologiquement très accessibles au discours islamiste, surtout au niveau économique ;
3. Pour des raisons multiples dont nous avons listées certaines ci-dessus, les banques conventionnelles n'arrivent jusqu'ici pas à capter cette clientèle. Cependant, leur développement inévitable à terme, fera que ces banques y viendront. S'y implanter maintenant, c'est prendre une longueur d'avance sur la concurrence.

Les besoins en financement de ces PME se situeraient à deux niveaux:

- le financement de leurs investissements;
- le financement de leurs fonds de roulement ou cycle commercial (achats, fabrication, ventes).

A) Financement des Investissements

Une règle bancaire classique voudrait que l'investissement soit financé d'abord par les fonds propres constitués par le montant des apports au capital social et les bénéfices mis en réserve (autofinancement). Ce n'est, théoriquement, que quand ces fonds ne sont pas suffisants que sont envisagés des financements bancaires remboursables sur les cash-flows futurs dégagés par l'exploitation. La banque islamique souscrit à ce principe de base. Mais elle le met en œuvre autrement. Certes, les cash-flows dégagés demeurent la principale garantie de remboursement, mais la banque islamique accorde une place particulière à l'homme et au statut social de l'entreprise. Evidemment, de tels critères sont autrement plus complexes à évaluer que ceux relatifs au marché, aux aspects techniques, économiques et financiers,...Le recours aux méthodes traditionnelles d'évaluation des projets tant du point de vue micro-économique (rentabilité interne, délai de récupération, ...) que du point de vue macro-économique (prix de référence, méthode des effets,...) sont ici de peu de secours. Les banques islamiques sont bien conscientes-elles en ont

souvent été victimes- des risques qu'elles courent quand elles montent une *muḍāraba* ou une *muṣāraka* pour financer un investissement d'importance. Les évaluations de « qualités du client, de la gestion et du contrôle » mis en œuvre par les banques islamiques sont restées très subjectives, particulièrement celle du client. La « *tazkiyya* » (caution morale donnée par un homme de qualité notoire) et les « témoignages concordants » (attestant la bonne moralité du ou des clients) ont souvent été insuffisants.

Les évaluations « du point de vue de la collectivité » ont-elles aussi- souffert de grandes insuffisances : évaluer dans quelle mesure le projet s'inscrit dans « le plan de développement du pays », et dans quelle mesure « le projet apporte une activité et un bien-être social aux populations de la région et améliore ou résout les problèmes de chômage » n'est pas chose aisée.

Et c'est pourquoi de tels montages financiers sont finalement restés très rares.

B) Financement du fonds de roulement

Pour financer l'exploitation courante, l'entreprise peut utiliser ses fonds propres disponibles ou alors des ressources provenant des crédits bancaires, des crédits fournisseurs ou des avances consenties par la clientèle lors de la commande. Les crédits servant à financer le cycle commercial, contrairement à ceux de l'investissement, sont en mouvement permanent selon le cycle utilisation-remboursement. Pour les banques islamiques, cette permanence voudrait qu'il soit, au même titre que l'investissement financé par des ressources longues. La pratique courante des banques conventionnelles de son financement par des crédits à court terme ou, au mieux, par un découvert, serait pénalisante pour le client. Les banques conventionnelles financent le cycle commercial par les instruments suivants :

- découvert en compte ;
- escompte commercial;
- crédit en compte;
- crédit documentaire.

Pour la banque islamique, les deux premières opérations tombent sous le coup de la prohibition du *ribā*.

Le crédit en compte consiste à mettre des fonds à la disposition du client par *muḍāraba* ou par *mušāraka*, la banque tenant le capital à la disposition du client.

Les crédits documentaires sont généralement montés par les banques islamiques sous forme de *murābaḥa* par laquelle la banque achète la marchandise pour la mettre à la disposition du client moyennant une marge bénéficiaire déterminée d'un commun accord.

C) Les banques islamiques et le risque

La politique des institutions financières islamiques en matière de risques consiste à classer les projets en fonction de trois types de risques:

1) Financements à bas risque :

- Les sociétés bien gérées, rentables qui peuvent avoir un besoin de financement pour une expansion verticale ou horizontale, une extension d'activités, l'introduction de nouvelles technologies,...

- Les sociétés dont les garanties sont réelles et couvrent largement le financement demandé ;

- les sociétés ayant un besoin permanent normal de financement de fonds de roulement.

2) Financements à risque moyen :

- une nouvelle activité ayant un besoin de rallonge financière. L'activité est rentable et le besoin est clairement identifié par une étude de faisabilité;

- une activité d'import substitution où plus de 30 pour cent de la matière première est importée. Le taux de change n'est présentement pas cerné et le contrôle monétaire existe;

- des garanties tangibles, mais ne concernant pas la totalité de l'investissement désiré.

3) Financements à haut risque :

- une activité ayant trait à une nouvelle technologie pour la PME;
- une activité dont la faisabilité n'est pas réellement prouvée;
- une activité existante non rentable;
- des matières premières à majorité importées.

4) couverture des risques

Au niveau des banques islamiques, le problème des garanties se pose, théoriquement, avec moins d'acuité que pour les banques conventionnelles.

Dans le cadre d'un prêt de *murābaḥa*, il est fréquent que des garanties soient exigées sous forme d'hypothèques, d'aval, de nantissement et surtout de tierce détention, etc. pour couvrir le risque encouru au niveau de l'achat-revente avec marge brute, car le client est obligé de rembourser le principal et une partie du profit fixé d'un commun accord, conformément aux termes du contrat de financement.

Dans d'autres types de financements, la banque est généralement propriétaire et cède sous forme de crédit simple ou crédit-bail l'affaire ou le bien. C'est le cas de l'*ijāra* et de l'*ijāra wa iqtinā*.

Il en est de même du contrat de *muḍāraba* où la banque finance le projet et le partenaire apporte son savoir-faire. A ce niveau, aucune sûreté réelle n'est exigée. Les banques conventionnelles exigent généralement un apport en fonds propres de l'ordre de 25 à 35%. Dans les banques islamiques, mise à part la *muṣāraḳa* où les partenaires sont tenus d'apporter des fonds propres, aucune autre forme de financement n'exige des apports en fonds propres.

La gestion du passage par des opérations commerciales sur des biens physiques, introduit des risques spécifiques aux opérations financières islamiques :

- risque de surfacturation des investissements. Il arrive souvent que pour financer son apport, le promoteur obtient de son fournisseur de la trésorerie, par laquelle celui-ci majore sa facture.

- risque de livraison de matériels et d'équipements non adaptés ou ne répondant pas aux normes définies par le projet;

Les garanties réelles ne permettent pas toujours à la banque de rentrer dans ses fonds en cas d'incident. Quand il s'agit de nantissement, le matériel n'étant pas entretenu convenablement pendant la période d'exploitation, il s'amortit très vite et ne couvre pas le risque en cas de liquidation. En cas d'hypothèque, les risques sont encore plus importants. L'expertise des bâtiments est souvent gonflée pour permettre, d'une part, à l'expert d'avoir des commissions importantes (car ses honoraires sont fonction de la valeur du bâtiment) et, d'autre part, à l'entrepreneur de donner une valeur supérieure à celle du crédit. A cela s'ajoutent les longues procédures juridiques en cas de réalisation d'une garantie. Les fonds de garantie des sociétés de promotion ne sont pas toujours faciles à mobiliser car ils exigent, la plupart du temps, de poursuivre d'abord les biens du promoteur avant de réaliser la garantie de la société de promotion.

En outre, l'indisponibilité des informations comptables nécessaires à l'évaluation et au suivi du projet constitue une autre source de difficultés pesant dans l'appréciation du risque.

Même quand ces documents existent leur fiabilité n'est pas toujours assurée. C'est pourquoi la banque islamique est obligée, comme d'ailleurs les autres banques de fonder son jugement sur les mouvements du compte courant du client. Cette méthode pénalise fortement les entreprises qui ne domicilient pas toutes leurs recettes auprès d'une seule banque, et parfois même les recettes payées en espèces ne sont pas versées mais réutilisées dans le cadre de l'exploitation.

2.2.5. LES BANQUES ISLAMIQUES ET LES REGLEMENTATIONS BANCAIRES NON ISLAMIQUES

La plupart des pays musulmans, et même beaucoup d'autres pays, ont intégré dans leur droit bancaire des dispositions autorisant et permettant le fonctionnement de banques islamiques. A cet effet, deux contraintes sont généralement négociées entre les banques centrales et les banques islamiques:

- les banques islamiques ne pouvant percevoir ni servir de taux d'intérêt; la rémunération du déposant et de la banque est basée sur le système du partage des pertes et profits.

- De par la nature participative de leurs opérations, les banques islamiques sont amenées à effectuer, de manière régulière et permanente, des opérations commerciales, immobilières et d'investissements financiers.

Hormis les dérogations relatives à ces deux contraintes, toutes les autres dispositions de la réglementation bancaire sont appliquées aux banques islamiques, notamment les ratios techniques, l'obligation de fournir régulièrement des informations à la Banque centrale et, enfin, la supervision des organes de contrôle de la banque centrale.

Ainsi, l'alinéa 5 de l'article 2 du titre 1 des deux lois successives 91/042 et 95/011 portant réglementation bancaire en Mauritanie dispose : « les dispositions de la présente loi s'appliquent aux banques qui ne recourent pas à l'usage des taux

d'intérêt et qui pratiquent le système de partage des profits et pertes. Toutefois, certaines opérations spécifiques effectuées par ces banques et relatives au crédit et au change seront réglementées par la Banque Centrale de Mauritanie. »

En matière de politique monétaire et de crédit, le recours au refinancement de la Banque centrale, au marché monétaire, au système de prêts interbancaires n'est pas ouvert aux banques islamiques en raison des implications du taux d'intérêt. Et ces exclusions ne vont pas sans poser quelques problèmes tant pour les banques islamiques, pour leurs clients que pour les autorités monétaires. Toutes les institutions financières peuvent rencontrer des problèmes de liquidité, mais à des degrés divers de probabilité et de violence. Le problème des liquidités est d'autant moins dangereux que les transactions sur les délais de couverture des passifs par les actifs sont cohérentes. En cas d'inadéquation (projets à long terme financés par des dépôts à court terme, par exemple.), les banques concernées peuvent connaître des crises de liquidité et peuvent même, dans certains cas rares, y entraîner tout le système bancaire. Cependant, de telles situations sont suffisamment rares pour que les mécanismes interbancaires conventionnels puissent garantir une adéquation globale de l'offre et de la demande de fonds ; la Banque Centrale étant là pour corriger toutes les distorsions. Il est certain qu'en l'absence de tels mécanismes, ces crises peuvent devenir un problème grave menaçant la solvabilité d'une banque islamique. Des modèles garantissant au système financier islamique une capacité d'absorption des chocs nécessitent l'existence de tels mécanismes. Certes, il y a toujours la Banque centrale, qui demeure, même dans un système islamique, le « prêteur en dernière instance ».

Cependant, un système qui ne dispose d'autres mécanismes correctifs que le recours à la Banque centrale pour surmonter les crises passagères de liquidité ne peut fonctionner que dans d'étroites limites.

La finance islamique ne pouvant offrir jusqu'à maintenant de solutions entièrement satisfaisantes au problème de la gestion des liquidités, on peut fort bien envisager des alternatives plus crédibles, qui supposent toutefois certaines innovations financières.

Si on accepte que les avoirs sur comptes d'investissement ne sont pas des dépôts, la question de la protection du déposant, élément central de la philosophie de

supervision bancaire ne se poserait plus. Cela ne veut pas dire pour autant que la Banque centrale renoncerait à tout contrôle ou toute réglementation: en effet, elle vise non seulement la protection des déposants auprès des banques, mais également une protection générale de la clientèle des autres institutions financières. Les pertes contre lesquelles on peut utilement protéger les clients d'une institution financière sont celles qui découlent de la non-observation des obligations contractuelles de la part de la banque. Les causes faisant qu'une banque puisse ne pas respecter ses obligations sont soit un manque de liquidité, soit des pertes qui épuiserait son capital propre, conduisant à la faillite de l'institution financière.

2.2.6. CONTROVERSES AUTOUR DES BANQUES ISLAMIQUES

Pas plus que l'économie et la finance islamiques, les banques islamiques ne font l'unanimité au sein des *fuqahā*. Si pour la plupart d'entre eux il s'agit d'institutions spécifiquement islamiques offrant aux musulmans des produits licites du point de vue de la *ṣarī'a*, certains demeurent opposés à ces systèmes qu'ils considèrent comme une copie maquillée du système bancaire «occidental» à base d'intérêt utilisant un vernis islamique pour attirer les musulmans réfractaires à toute intermédiation financière illicite. C'est ainsi que l'un des grands spécialistes modernes du « *fiqh* économique », Umar Ibrahim Vadillo, rejette «globalement et dans le détail» l'économie islamique, les banques islamiques et toute monnaie autre que le *dinar* et le *dirham* islamiques. Dans un article intitulé « *The fallacy of the islamic banks* »¹⁶³, il affirme que les banques islamiques ne sont qu'une grosse supercherie destinée à attirer les musulmans vers le système financier international fondamentalement usuraire (*ribawi*) et anti-islamique auquel ces banques sont intimement attachées. Pour lui, un système financier ne peut être islamique tant qu'il utilise des instruments non islamiques ; or les Etats dits islamiques d'aujourd'hui imposent aux musulmans des impôts qui n'ont rien d'islamiques (le musulman n'est redevable, en terre d'islam que de la *zakāt*..) et émettent des monnaies dont ils fixent arbitrairement les cours.

Cependant, la majorité des *fuqahā* qui comptent dans le monde musulman sont aujourd'hui membres de conseils de supervision de banques islamiques et en défendent les institutions et les produits.

¹⁶³ Disponible sur le site IBFNET.

2.2.7.. SYSTEMES FINANCIERS SOCIAUX: ISLAMISATION DES INSTITUTIONS DE MICROFINANCE (IMF) :

Les politiques de développement de systèmes bancaires conventionnels mises en œuvre dans la plupart des pays musulmans n'ont pas permis de couvrir de manière significative les besoins en intermédiation financière de l'essentiel de leur population. De ce constat d'échec est née la volonté d'une réponse plus adaptée consistant en la mise en œuvre de systèmes d'intermédiation financière privilégiant les rapports aux populations locales. Dans de nombreuses localités se développent aujourd'hui des structures financières originales, pour la plupart détenues et administrées par de modestes opérateurs locaux qui en sont en même temps les principaux clients. Les espoirs suscités en termes de développement local et de création d'activités sont énormes, et s'avèrent pour la plupart réalisables. Le développement de ces types de financement constitue un enjeu capital pour l'accès de la plus grande partie de la population aux services financiers de proximité. On admet, en effet que le pourcentage de la population touchée par les services financiers est inférieur à 2% ce qui donne la mesure des efforts qu'il reste à déployer afin de répondre à cette attente. Dans le sillage d'un certain nombre de symboles (Grameen Bank, Conférence de Washington,...) se sont développés en un temps record, des modèles financiers issus de l'économie sociale aujourd'hui connus sous leur dénomination anglaise de microfinance.

Dans un grand élan de "relativisme culturel", certains promoteurs de systèmes de microfinance en terre d'Islam (institutions financières internationales, organismes des nations unies, "projets", ONG,...) ont confectionné des "kits financiers islamiques" sensés susciter l'adhésion des populations - cibles... Conséquence (?) de cette immixtion, les doctrinaires de la finance islamique, par ailleurs découragés par certains déboires de banques islamiques se sont rués sur la microfinance et l'on a assisté dans certains pays, comme la Mauritanie, à l'émergence d'un phénomène particulièrement intéressant : appelons le pour le moment "argent de Dieu", sous réserve d'inventaire...

CHAPITRE TROIS :

FAITS FINANCIERS AU SAHARA MAURE

Dans ce chapitre, je procède à un inventaire historique du *fait financier* dans la région ouest-saharienne en général (région ethno-géographique que j'entreprendrai d'identifier en fonction, en particulier, de la continuité et de l'homogénéité des activités économiques et des comportements en matière financière ...) et mauritanienne en particulier. J'étudierai, en particulier ce fait financier dans ses différents rapports à l'Islam en tant que religion et en tant que règles d'éthique et de comportement.

Je pense que la Géographie et l'Histoire de cette région y ont façonné un environnement économique mouvant (comme le sable qui constitue la majeure partie de son sol..) en lequel ses propres modalités de financement sont restées fondamentalement intégrées. Malgré les restrictions préconisées par certains auteurs comme Malinowski à l'usage de la notion de « monnaie » qui ramènent le champ de son utilisation aux réalités ainsi nommées dans les sociétés occidentales¹⁶⁴, j'étendrai, pour ma part, l'usage de ce concept à tout objet employé comme moyen d'échange et de paiement. J'utiliserai les notions de « système monétaire » et d'« espace monétaire », pour définir des espaces fonctionnels ou géographiques où des signes (matériels ou symboliques) particuliers ont rempli ces fonctions. Je fais mienne ainsi cette assertion de Mauss : « Dans toutes les sociétés qui ont précédé celles où l'on a monnayé l'or, le bronze et l'argent, il y a eu d'autres choses, pierres, coquillages et métaux précieux en particulier, qui ont été employées et ont servi de moyen d'échange et de paiement.. »¹⁶⁵

Par « *système monétaire* » j'entends un ensemble de modalités d'échanges économiques articulés autour d'un (ou plusieurs) moyen (s) matériel (s) d'échange et d'un système de mesure de valeurs.

Par « *espace monétaire* », j'entends une zone géopolitique définie dans laquelle ont cours des modalités communes d'échanges économiques : monnaie(s), système de mesure de valeurs,...

¹⁶⁴ Cité par : MAUSS (M). *Essai sur le don. Op.cit.*

¹⁶⁵ MAUSS (M). *Essai sur le don. Op.cit.*

J'ai fondamentalement axé mon investigation à ce niveau sur les faits socio-économiques tels qu'ils sont inventoriés par écrit. Cette investigation a, donc, couvert la période allant des premières *fatāwā* écrites émises par les *fuqahā* de la région (fin du 17ème Siècle) à nos jours. A partir de cette analyse des faits financiers tels qu'ils ressortent des *fatāwā*, nous avons esquissé une description de ce système financier que nous appelons « traditionnel ». Aussi loin que remontent nos sources historiques, cette région est traversée de caravanes marchandes acheminant l'or (mais aussi les esclaves et d'autres produits...) du Soudan vers les villes arabes et approvisionnant, en contrepartie, toute l'Afrique de l'Ouest en sel, étoffes, manuscrits, armes,... Nous pensons, donc, – et j'ai essayé de le montrer- que contrairement à une idée largement répandue, cet espace a toujours été intégré dans l' « économie- monde ».

J'ai ensuite décrit sommairement les modalités d'intégration de cet espace économique à l'espace monétaire colonial, faisant ressortir les multiples ruptures occasionnées par le fait colonial mais aussi les continuités que j'ai pu identifier à ce niveau.

J'ai, enfin, entrepris de retracer l'évolution du système financier Mauritanien de l'indépendance (en 1960) à nos jours. Au-delà de la description des structures constitutives de ce système, j'ai essayé de jeter un éclairage particulier sur un certain nombre de comportements « financiers » qui peuvent trouver des « explications » dans une perspective anthropologique plus ou moins en rapport avec la « finance islamique ». Je pense avoir, en particulier, fait ressortir un certain nombre de continuités anthropo- historiques dans ce système financier (qu'il soit bancaire, « décentralisé » ou informel). J'ai tenté de fonder ces continuités dans les deux référentiels que sont la « finance islamique » et le système tribal prédominant dans la région.

J'ai, ainsi, débouché sur la question de l'existence de certaines continuités entre les pratiques avérées de pillage (par les guerriers) et d' « escroquerie pieuse » (par les marabouts) que la région semble avoir toujours connus et certains comportements

politico-économiques générés par la modernité et l'Etat central (détournement de deniers publics, corruption, *gazra*¹⁶⁶, ...).

¹⁶⁶ La *gazra* (appropriation par la force) est cette pratique de plus en plus courante en Mauritanie, d'occupation illégale de l'espace public. Cette pratique est née avec l'exode rural consécutif aux grandes sécheresses des années 70-80. Elle était à l'époque l'œuvre de populations démunies et ignorantes des règles d'attribution de l'espace public. Plus tard, les vagues de régularisation foncière opérées par l'Administration ont suscité des appétits beaucoup moins « innocents ». Le phénomène prit de plus en plus de l'ampleur au point de devenir une modalité « normale » d'acquisition de la propriété foncière tant urbaine que rurale : on occupe l'espace et l'administration vient ensuite « légaliser ». Le problème est qu'il arrive souvent que l'Administration « légalise » plusieurs fois le même terrain et que l'on se trouve devant un conflit foncier souvent violent. Au cours d'un récent séjour à Casablanca, j'ai appris, par les médias que l'Etat marocain était entrain de lutter contre un phénomène comparable.

3.1. ESPACE GEOPOLITIQUE

3.1.1. CADRE GEOPOLITIQUE GLOBAL

Nous allons nous intéresser ici, en particulier, aux échanges à l'intérieur d'un espace bordé par le Maroc et l'Algérie au nord, Le Mali à l'est, le Sénégal au sud et l'Océan Atlantique à l'ouest et que nous nommons, indifféremment et faute de mieux, Mauritanie ou Sahara Maure. Nous sommes bien conscients de l'artificialité de telles dénominations dont les limites ne correspondent ni au découpage des Etats actuels (elles incluent les régions contestées aujourd'hui appelées Sahara Occidental) ni à celui des zones climatiques (elles comprennent la zone sahélienne de l'actuelle Mauritanie), ni même au découpage humain. Nous y avons recherché le *trāb al-bizān* correspondant à peu près au « pays maure » du projet de Mauritanie Occidentale Coppolanienne¹⁶⁷, seul référentiel dans lequel nous estimons pouvoir inscrire de manière significative, l'essentiel de nos problématiques anthropo-historiques. Il s'agit, pour l'essentiel, d'une immense étendue désertique particulièrement "inhospitalière" et "farouche": littoral d'approche difficile, climat torride, eau très rare, pâturages quasi- inexistants...La structure géologique de la région semble s'être stabilisée ainsi depuis la fin du tertiaire. "Mer de sable" dont la traversée constitue une aventure périlleuse pour les "autres", elle constitue pour les populations qui s'y sont « fixées », et même pour la plupart des "riverains", un espace d' "entreprise économique" et d' "action politique" particulièrement fécond. Nous appelons indifféremment *sahariens* ou *maures* ses habitants.

De multiples migrations et brassages ont participé à la constitution de « tribus » Sahariennes et sahéliennes aux parcours, zones de fixation et réseaux d'échanges complexes et changeants.

¹⁶⁷ Projet de territoire pour les maures, couvrant l'espace dit *trāb al-bizān*. Pour plus de détails sur ce projet, sommairement détaillé dans les pages suivantes, voir :

X. Coppolani, *Rapport d'ensemble sur ma mission au Soudan français*, 1^{ère} partie. *Chez les Maures*, Paris, 1899, Levé.

- *Mauritanie saharienne (novembre 1903 à mai 1904)*, L'Harmattan, 1999.

Depuis les "Descriptions" et autres "relations " des auteurs arabes du moyen âge jusqu'aux récits des "explorateurs" et autres "naufragés" européens des 18ème et 19ème siècle, le territoire et ses habitants ont fait l'objet de multiples "études" où se retrouvent - pêle-mêle- des mythes, des légendes, des mensonges, mais aussi des descriptions précises et des faits historiques d'une relative authenticité.

Tout au long des trois siècles précédents, les "équilibres" traditionnels (« le long sommeil », pour certains) de cette "région" sont perturbés par l'expansion, d'abord commerciale et ensuite coloniale européenne ainsi que les processus subséquents de redéfinition des marchés internationaux. En Décembre 1889, de retour en France d'un long périple dans la Région, Xavier Coppolani (Fonctionnaire de l'administration coloniale française, originaire de corse, ayant servi en Algérie où il a appris l'Arabe et travaillé sur les confréries soufies..) réussit à convaincre le Ministère français des Colonies de l'intérêt de la création d'une "Organisation qui rassemblerait en un groupement autonome, les différentes régions peuplées de Maures, depuis la rive droite du Fleuve Sénégal, Kayes et Tombouctou au Sud Algérien et aux confins du Maroc". Cet ensemble, il le nomme "Mauritanie Occidentale". Ce projet était sous-tendu chez Coppolani par une philosophie de conquête basée sur l'utilisation pacifique des structures sociales et culturelles (dont en particulier la voie soufie *qādiriya*¹⁶⁸) des "maures". Il se heurta à l'hostilité des maisons de commerce colonial de St- louis d'abord et aux impératifs du découpage colonial européen¹⁶⁹ ensuite.

Le décret de 1902 créant une Mauritanie fort réduite consacre l'échec de son projet. Avec lui mourrait tout espoir de contrôle réel des territoires sahariens. Peu de temps avant sa mort (en 1905)¹⁷⁰, Coppolani rappelait que la Mauritanie (telle qu'il l'entendait) est un tout et il qu'il faut en occuper tout sous peine de n'en rien

¹⁶⁸ Coppolani avait entrepris des recherches sur les *voies soufies* en Algérie. Il identifia, donc, trois grands *ṣayḥ qādiri*, al- *ṣayḥ Sidiyya Bāba*, al- *ṣayḥ Sa'ad Būh* et al- *ṣayḥ Ma-l- 'Aynīn* sur l'appui desquels il pouvait compter pour une « pénétration pacifique » de la Mauritanie. Il obtint l'appui des deux premiers et suscita l'inimitié du troisième.

¹⁶⁹ Une convention franco- espagnole en date du 29 juin 1900, laisse à l'Espagne les régions sahariennes de la *Saqiya al-Ḥamrū* et du Rio de Oro. D'autre part, les maisons de commerce colonial implantées à Saint-Louis ont réussi à établir des réseaux de traite avec les sahariens. Ces réseaux, parfaitement intégrés dans l' « économie de rapine » qui prédominait dans ces régions ne pouvaient apprécier le projet de « normalisation » de cet espace.

¹⁷⁰ X. Coppolani, *Mauritanie saharienne*, *op.cit.*, P.29.

contrôler. Et l'histoire devait lui donner terriblement raison. Les armées coloniales (espagnole et française) ne réussirent jamais à « pacifier » totalement cette région. Avec les indépendances et l'émergence d'Etats-nations plus ou moins (in) achevés dans (et autour) de ce Sahara Occidental, cette vocation «séditieuse» devait se concentrer dans son noyau central (l'actuel Sahara Occidental) et jouer un rôle éminemment déstabilisateur dans toute la région.

3.1.2. POLES DES ECHANGES TRANSSAHARIENS

Les principaux pôles de ce commerce sont : Mogador, Goulimine, Tindouf, Wadān, Ŝingīti, Tiŝit, Walāta, TimbuKtu au nord et à l'est ; Saint- louis et les autres escales du fleuve Sénégal au sud ; Cap Blanc, Arguin et Portendick sur le littoral atlantique.

St- Louis (*Ndar* pour les Sahariens) est située à l'embouchure du fleuve Sénégal. Fondée en 1659 par les Français, elle est, à partir du 19^{ème} siècle (surtout après l'interdiction de la traite atlantique...) un important pôle du commerce transsaharien. Saint- louis, devenue première capitale politique de l'Afrique occidentale Française (AOF), a entrepris de structurer son espace économique autour du projet de "colonisation agricole" au Waalo (1818-1831) et du commerce de la gomme dans les escales du fleuve jusqu'à ce que le développement du commerce de l'arachide, durant la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, déplaçât le centre de gravité économique et politique du bassin du fleuve Sénégal vers le Cayor et le Baol. Ce déclin de st- louis déboucha sur le transfert du centre politique de la colonie à Dakar.¹⁷¹

Mogador (*al- Suayra* pour les sahariens) est un port du sud marocain fondé en 1768 par le roi Muḥammad ibn `Abd Allāh pour assurer le contrôle du commerce traversant son territoire et sa taxation. Jusqu'à l'interdiction de la traite atlantique, Suera a joué un rôle important dans ce trafic. Des esclaves en provenance de toute l'Afrique de l'ouest étaient échangés selon des modalités variables en fonction des lieux et des époques contre des vêtements en coton, des armes à feu, le thé, le sucre, le papier, la poudre, transportés à dos de chameau à travers les circuits du commerce transsaharien avec Glaymīn (wād Nūn) comme centre de regroupement

¹⁷¹- B. Barry. *Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête*. Paris: Karthala, 1985.

- *La Sénégamie du XVe au XIXe siècle: Traite négrière, Islam, conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan, 1988.

et de transit; les terminus étant Azawād et Kaarta au Mali ; Adrār (Œingiti, Wadān, Atār et plus tard Awjaft...) et Tagānt en Mauritanie, St- louis et Podor au Sénégal. Durant la première moitié du 19^{ème} siècle, les négociants anglais et leurs partenaires juifs marocains avaient un quasi-monopole sur le commerce d'al- *Suayra*. D'autres pays européens comme la France, la Belgique, l'Espagne, le Portugal et l'Italie y étaient également, présents.

La concurrence entre *al- Suayra* et Ndar (et surtout des projets qui les soutendent) peut contribuer à l'explication des démarches - et surtout conflits- des différents opérateurs politico-économiques de la région tout au long du 19^{ème} siècle et jusqu'au début du 20^{ème}.

A partir de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, les français de St Louis œuvrent à étendre leur influence au Soudan, à contrôler les émirats maures et changer les conditions (y compris les circuits) des échanges avec les populations de la rive droite. Certains ont parlé de l'émergence sous Faidherbe, d' « une théorie des frontières naturelles du Sénégal, assortie de l'idée de nation sénégalaise »¹⁷². Aussitôt le traité du 20 mai 1858 signé avec le Trarza¹⁷³, Faidherbe, après avoir recueilli auprès d'informateurs locaux de précieux renseignements sur le Sahara occidental, élabore une stratégie de détournement du commerce Saharien et soudanais vers le Sénégal : "Il part actuellement du Maroc, par l'Oued Noun, un certain nombre de caravanes (quatre, cinq, six suivant les années, qui se dirigent vers l'Adrar. Ces caravanes, nombreuses au départ, de 500 à 1000 chameaux, se fractionnent en route tant pour la facilité du ravitaillement que pour la commodité de leur commerce. [...] Quelques unes des caravanes du Maroc quittent la route de l'Adrar pour aller brocanter dans l'est, dans le Tiris, ou à Aguitir (pays d'Arguin). Nous avons grand intérêt à obtenir du Cheikh du Trarza Mohammed el- Habib qu'il laisse le mouvement commercial de ces caravanes se continuer jusqu' au Sénégal."¹⁷⁴ Ailleurs, il précise: "Si nous

¹⁷² - Yves-Jean Saint-Martin : *Le Sénégal sous le second Empire*, Kartala, Paris, 1989, p.14

¹⁷³- Par ce traité, signé entre Faidherbe, Gouverneur du Sénégal et Muḥamd Lahbīb, émir du Trarza est définitivement établie la souveraineté française sur le Walo et, donc, la fin de la présence politico-militaire des Trarza au sud du fleuve; le démantèlement des anciennes escales du fleuve et leur remplacement par des escales fixes sur la rive gauche et servant de points d'appui de la nouvelle politique française dans la région.

¹⁷⁴- Faidherbe: "Renseignements géographiques sur la partie du Sahara comprise entre l'oued Noun et le Soudan" in *Nouvelles annales de voyages*, 1859.P.129-136

rétablissons notre poste d'Arguin, nous attirerons là la partie du commerce de ces contrées qui vient par la ligne d'Adrar, Tichit, Tombouktou. Il faudrait pour cela intéresser les Ouled Delim à protéger les caravanes; nos vues devraient surtout se tourner de ce côté, si les Trarza ne favorisaient pas le mouvement des caravanes de l'Adrar vers St- louis. Quant à la partie du commerce du Soudan occidental qui va à Oued Noun par le Touat ou par El Guédéa sans passer par l'Adrar, un établissement à l'embouchure de l'Oued Noun ou de l'Oued Draâ l'intercepterait évidemment, comme Abderrhaman le comprend si bien.

Il est clair qu'il est tout à fait dans le rôle de la France de fonder des établissements sur ces deux points: oued Noun et Arguin. Autant la conquête du Maroc serait inutile et ruineuse pour elle, autant il lui serait avantageux de s'établir sur quelques points maritimes, d'où elle absorberait tout le commerce du pays".¹⁷⁵ Il envoie, en 1860, le capitaine Vincent explorer l'Adrar et établir des contacts avec ses habitants et, en particulier leurs dirigeants. L'année suivante, Bou el- Meqdad traverse le Sahara pour aller en pèlerinage à la Mecque et en profite pour établir des contacts. .

Dans l'esprit de ses fondateurs, *al- Suayra* s'inscrit dans la même logique que les multiples expéditions des Sultans Mulāy al-Rašīd (1664-1672) et Mulāy Isma'īl (1672- 1727) en pays Maure: organiser au profit du seul Maroc, le commerce transsaharien en en verrouillant l'accès aux étrangers, en particulier européens (Portugais, Espagnols, Anglais et Français). Devant l'expansion européenne de plus en plus menaçante, le Makhzen avait deux perspectives : l'une maximaliste, préconisait la protection de l'ensemble des frontières de l'empire et l'autre minimaliste se satisfaisait de la protection du "Maroc utile" par ses marches sahariennes.

La première vision sera à l'origine de la théorie du "Grand Maroc"; la seconde servit à préserver la continuité de la monarchie marocaine.

D'autres ports d'échange se sont constitués à un moment ou un autre pour les besoin(s) de ce(s) commerce(s) :

- *Goulimine* (*Glāymin*, pour les sahariens), souvent appelée *bāb-al- Ṣaḥra* (porte du Sahara), est plus qu'un passage obligé des caravanes : continuant une vieille tradition Tekna, inaugurée par la "principauté" de Tazeroualt au 17ème siècle,

¹⁷⁵- *ibid.*

le Šayḥ Bayrūk (m. 1859) en avait fait au début du 19ème siècle, une importante cité marchande au croisement de la quasi- totalité des voies occidentales du commerce transsaharien. Désireux de se soustraire aux taxes d'al- Suayra, il entreprit des contacts avec les Européens pour la réalisation d'un port de commerce au large des cotes sahariennes : sur l'embouchure de l'oued Dar'a d'abord, avec les Anglais; toujours plus au sud avec les français. Malgré l'intérêt exprimé par les européens, le projet de Bayrūk ne vit pas le jour et quand l'expédition du Sultan Mulāy Ḥassan à Glaymīn en 1886 mit définitivement fin au "grand rêve" d'indépendance des Tekna, le Makhzen ne faisait, en fait, que constater l'émergence de "forces nouvelles" dans la région : Šayḥ Mal'Aynīn d'une part et les Rgaybāt d'autre part.

- *les escales du Fleuve Sénégal*: Les compagnies coloniales de commerce ont établi des comptoirs destinés à traiter avec les maures. Il y en avait à : Rosso, Dagana, Podor, Boghé, Kaédi, Matam, Bakel, Kayes. A coté de ces comptoirs se sont installés des petits commerces tenus par des libanais, des marocains et des maures.

Ces escales constituaient de véritables foires où les sahariens opéraient toutes formes d'échanges, pas seulement marchands : par équivalents monétaires, troc réglementé, échanges mixtes, « échanges sauvages »...

Ces escales ont fortement contribué à l'évolution du commerce saharien de la caravane-boutique (caravanes qui, sur leur trajet, à l'aller comme au retour, échangent différents produits) et des boutiques des *Ksur* (dépôts de marchandises en magasin ou en silos) à la boutique maure actuelle (donnant sur la rue, avec comptoir/*qantwār* et étagères/*tyāsīr*).

D'autres escales destinées à la traite arachidière au Sénégal ont également attiré des opérateurs maures (chameliers pour le transport, manœuvres,...) parmi lesquels des commerçants (surtout Awlād bu-s-Sba') qui se sont installé et ont rapidement entrepris des opérations d'import-export couvrant le Sénégal, le Sahara et le Maroc.

Du 15è au début du 18è siècle, l'île d'Arguin connut son heure de gloire dans les échanges commerciaux entre l'Europe et l'Afrique, en particulier le commerce de la gomme arabique. Située à 65 km au sud-est de Nouadhibou (en « territoire » Trarza, elle fit l'objet durant toute cette période de fortes rivalités entre puissances

européennes. Ce furent d'abord les portugais qui y construisirent en 1443, un fort et en restèrent maîtres jusqu'en 1663. Ce furent ensuite les Hollandais (1633-1678), puis les Brandebourgeois (1685-1721), puis les Français (1721-1724), puis les Hollandais (1724) et, de nouveau et pour de bon, les Français.¹⁷⁶

Fondée en 1852 par les Tajakānt¹⁷⁷, Tindūf connut une période de prospérité commerciale relativement courte. En effet, la ville était saccagée en 1894 par les Rgaybāt. Pendant sa courte prospérité, Tindūf a constitué une plateforme du commerce transsaharien : encens, plumes d'autruches, henné, cuirs, or, ivoire, esclaves bambaras¹⁷⁸,

¹⁷⁶ Till Philip Kolterman, Ulrich Rebstock et Marcus Plehn, Pages d'histoire de la côte mauritanienne (XVII^e-XVIII^e siècles), L'Harmattan, 2006.P.XII-XIII.

¹⁷⁷ Tribu qui serait d'origine Lemtūna et qui aurait été initialement installée entre Šingīṭi et Wadān. Suite à un conflit interne qui aurait occasionné la destruction de sa cité, Tinīgi, la tribu se serait dispersée aux quatre coins du Sahara maure, et même au-delà...Jusqu'à ce jour, la tribu connaît une forte tendance à l'émigration (Afrique sub-saharienne, lieux saints de l'Islam et, dernièrement, les Etats-Unis.

¹⁷⁸ Les Bambaras du Soudan ont particulièrement souffert des guerres d'al-Ḥāj 'Umar. Ils furent souvent capturés et vendus comme esclaves dans des conditions de « légitimité religieuse » fort douteuse. Cf. *fatwā* d'al-Gaṣri rapportée par Mohamed El- Moctar Ould- Bah : « Signalons, cependant, qu'il [al-Gaṣri] défend la doctrine d'Aḥmad Bāba at-Tumbukti, sans toutefois le citer. On se souvient de la position d'Aḥmad Bāba sur ce sujet. An-Naṣri as-Slāwi, l'auteur de l'*Istiqṣā*, donne un résumé de cette doctrine, qui flétrit la position de ceux qui se rendent au Soudan pour troquer du sel contre les esclaves dont on ne sait pas comment on les réduit en esclavage. Pour Aḥmad Bāba, les hommes naissent libres ; en droit musulman, on ne peut les considérer comme esclaves que par une décision du calife agissant, dans une guerre sainte, par mesure de rétorsion contre des ennemis mécréants ayant l'habitude de réduire les prisonniers en esclavage. Il résulte de cette doctrine que les caravaniers musulmans n'ont pas le droit de se procurer des esclaves soudanais sans s'assurer que leur esclavage est légal. La conséquence pratique que Gasri a tirée de cette attitude est l'obligation faite aux marchands de sel de rendre la liberté à toute personne qui prétend être de condition libre, même si cette allégation n'a pas été faite au moment de la vente, car il est possible que la personne se taise craignant les sévices du chef » (*La littérature juridique...*, op. cit., P.156- 157.)

3.2. ECHANGES TRANSSAHARIENS

Le « commerce transsaharien » dont il est question ici a fait l'objet de multiples "descriptions" : terminaux, routes, escales, opérateurs, modalités, impacts et Histoire ont été, pour l'essentiel, assez bien décrits. Les échanges entre le Sahara et le "reste du monde" ne se sont pas limités à sa périphérie immédiate, le Sahel. Aussi loin que remontent nos sources historiques, cette région est traversée de caravanes marchandes acheminant l'or (mais aussi les esclaves et d'autres produits...) du Soudan vers les villes arabes et approvisionnant, en contrepartie, toute l'Afrique de l'Ouest en sel, étoffes, manuscrits, armes. Contrairement à une idée largement répandue, cet espace a toujours été intégré dans l' « économie-monde ». Tout au long de l'Histoire et selon les contextes, ces réseaux d'échanges ont pris des formes, des niveaux et des directions fort variées. Ces échanges ont tissé des relations éminemment complexes entre les populations du Sahara et de sa périphérie, allant des transactions commerciales aux conflits armés... De la « guerre de la gomme »¹⁷⁹ et du « projet de colonisation agricole du Walo »¹⁸⁰ à l'OMVS et au conflit sénégal-mauritano-mauritanien de 1989 ; des projets "parallèles" (concurrents/ complémentaires) des *Šayḥ Bayrūk* et *Mal'aynīn* à l'actuel conflit du Sahara Occidental et les multiples trafics commerciaux qu'il "couvre", des "économies de Guerre" et des "guerres économiques" ont toujours prospéré dans cette région

¹⁷⁹ C'est ainsi que A. Delcourt nomme les multiples manœuvres, souvent violentes, entreprises par les puissances coloniales européennes pour la domination des circuits de la traite de la Gomme arabique. Cf. A. Delcourt, *La France et les établissements français au Sénégal entre 1713 1763*, Dakar, IFAN, 1952.

¹⁸⁰ Projet initié par l'Administration coloniale après la reprise de la colonie du Sénégal (1817) et qui consistait en l'établissement d'une colonie agricole sur la rive gauche du fleuve (d'abord dans la région de Dimar au Fouta, puis dans la zone limitrophe du Fouta par la suite). Ce projet avait pour ambition de limiter la dépendance de la colonie vis-à-vis du commerce de la gomme. Par ailleurs, il s'inscrivait dans la stratégie expansionniste de la France issue des guerres napoléoniennes. Ce projet devait se heurter à l'hégémonie effective du Trarza sur le royaume du Walo. Ainsi la première moitié du 19^{ème} siècle connaîtra une série de conflits plus ou moins ouverts entre les deux parties. L'émirat du Trarza devait consacrer l'essentiel de ses efforts à affronter la colonisation agricole et les dangers qu'elle représentait pour ses intérêts dans la basse vallée du fleuve Sénégal pendant que les Français aiguisaient par tous moyens les querelles intestines au niveau de l'émirat.

3.2.1. PRODUITS DES ECHANGES TRANSSAHARIENS

A. Offre saharienne

a) le sel

Le *sel* est le premier et pendant longtemps la plus importante denrée saharienne échangée contre l'or, les esclaves et autres produits ouest- africains.

Le sel était extrait de différentes salines sahariennes : *Sabḥat aj-jill*, *Tagāza-Tāwdenni*, *Āwīl (N'tarart)*, La *sabḥa* d'ijjill, située non loin de Zouerate dans le nord Mauritanien, semble avoir fait l'objet du plus de descriptions¹⁸¹ et continue à susciter l'intérêt des chercheurs et les conflits de propriété¹⁸² Ann McDougall lui a consacré sa thèse *The ijil salt industry : Its role in the precolonial economy of western sudan* (University of Birmingham, UMI, 1980), où elle en entreprend une description fort détaillée. De même, Pierre Bonte lui consacre de longs développements dans sa monumentale thèse *L'Emirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental* (EHESS, Paris, 1998).

Au-delà des questions de « découverte » et de propriété, les techniques d'extraction semblent y avoir peu varié : des barres (*a'dila*, en ḥassāniyya) de dimensions et de poids plus ou moins normalisés (90X30X5 cm pour 25-30 Kg à Ijjill ; 100X40X3 cm pour 35-40 Kg à Tawdenni) sont découpées avec soin dans la saline, dégagées par des leviers, nettoyées et stockées en piles en attendant leur enlèvement. Ce processus technique rudimentaire permettait une production journalière moyenne de 500 à 1000 barres pour 5 à 10 équipes de 25 à 50 hommes.¹⁸³

¹⁸¹ Les premières descriptions de la saline d'ijjill semblent dater d'al-Bākri (11^e siècle) et Ibn Sā'īd (13^e siècle). Plus tard, Valentin Fernandès (15^e siècle) une description assez détaillée.

¹⁸² Un conflit de propriété de la saline oppose depuis longtemps les exploitants Āgāzīr aux famimilles Kunta de Wadān.

¹⁸³ P.Bonte, *L'Emirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental* thèse de Doctorat d'Etat. EHESS, Paris, 1998. P 412.

Le processus de chargement est, lui, une « opération [...] longue et complexe » selon l'expression de Bonte qui en donne la description suivante : « Les convoyeurs assemblent avec des cordes trois ou quatre barres ensemble qui sont disposés de chaque côté de l'animal.[...] Les chameaux amenés en file indienne sont successivement chargés, en dessinant un cercle qui s'élargit progressivement au fur et à mesure que les animaux chargés et attachés à la queue de celui qui précède , attendent que la caravane soit totalement réunie et prête au départ. »¹⁸⁴

Le volume de la production commercialisée semble assez difficile à déterminer sur la longue durée. Tant Ann Mc Dougall que P.Bonte ont essayé d'en entreprendre une approximation en utilisant les sources historiques, les informations des explorateurs et de l'administration coloniale et leurs propres observations de terrain. Tous deux aboutissent à la même conclusion : les données disponibles sur les périodes récentes où le trafic connaît déjà un fort déclin permettent de dégager une moyenne annuelle de 20 000 chameaux et 4000 tonnes acheminés.

La monétarisation du sel est confirmée par la plupart des auteurs. Nous en étudierons plus loin les modalités financières.

b) la gomme arabique

La *gomme arabique*, collectée essentiellement dans les régions mauritaniennes du Trarza, Brakna, Gorgol et Assaba, a connu une demande exceptionnellement croissante en Europe du fait de sa large utilisation dans les industries naissantes (Textile, Pharmaceutique,...) jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle et le développement des exportations de gomme en provenance du Soudan (à l'époque anglais...).

Dans sa thèse *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale* (Paris V, 1985), Abdel Wedoud Ould- Cheikh fait une présentation détaillée de la question de la gomme, dont nous tirons la description suivante : « La gomme arabique est la résine produite par l'exsudation de l'acacia Sénégal (*äyrwar* ou *äwirwar*) en hassaniyyä) qui pousse naturellement dans certaines parties de la

¹⁸⁴ Ibid. P.414

frange sahéenne humide de la Mauritanie [...] Au XVIII-XIXème et même jusqu'à la récente vague de sécheresse des années 1970, il y avait dans ces régions une dense végétation de gommiers, par endroits de véritables forêts. La résine est récoltée ou plutôt cueillie durant toute la période qui s'étend d'octobre à avril. [...] Les techniques et le matériel de cueillette sont extrêmement simples. On s'est toujours contenté – et aujourd'hui encore- de prélever, à l'aide d'un long bâton (*ä'mud ä'l-ilk*) muni en son extrémité d'une sorte de petite houe métallique (*waḥzä*), le produit de l'exsudation naturelle des acacias, qui était progressivement rassemblé dans une petite outre en peau (*šikwä, mulgātä*). Et ce n'est, semble-t-il, que tardivement que fut introduite la pratique de la saignée (*ät-tsäyri* en *ḥassaniyya*) qui accroît le rendement résineux des acacias [...] La production individuelle des acacias, même saignés, est faible : 100g environ [...] L'âge d'or du commerce de la gomme se situe aux XVIIIe et XIXe s. Tout au long de cette période, il s'en exporte annuellement un volume qui semble avoir oscillé, en moyenne, autour d'un millier de tonnes »¹⁸⁵

La rude concurrence entre français, anglais et hollandais pour - entre autres? - la maîtrise de ses circuits de collecte et l'implication croissante des émirs dans la régulation de son acheminement vers les "escales" le long du fleuve (ou sur les ports de la côte atlantique..) fut à l'origine de cette série de conflits - plus ou moins ouverts- qu'on a appelé la "guerre de la gomme". La France finit par imposer sa domination sur ce marché et en organisa les escales, les circuits et les prix, avant d'y imposer sa monnaie. Initialement, la gomme était échangée contre différents produits "européens": étoffes (en particulier, la fameuse "Guinée"..), armes à feu, Verroterie, poudre, papier, etc. A partir du milieu du 19^{ème} siècle, la France entama un processus de monétarisation des économies de ses colonies qui devait déboucher sur la constitution de la zone franc. Ce processus fut relativement lent dans les régions sahariennes où il fallut attendre le projet de colonisation (début du 20^{ème} siècle) et l'introduction de pratiques budgétaires imposées (salaires, impôts et taxes...) pour assister à un début de monétarisation des échanges. Une certaine « monétisation intérieure » de la gomme dans sa zone de production et d'échange a continué bien au-delà de sa période de prospérité et alors que la région était déjà

¹⁸⁵ Abdel Wedoud Ould- Cheikh, *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale*. Thèse de Doctorat .Paris V, 1985.P. 97-98.

relativement bien intégrée à la zone Franc. Jusqu'aux grandes sécheresses de la fin des années 60, la monnaie la plus couramment utilisée chez les *ṣarrāf*¹⁸⁶ des campements semi-sédentaires de l'Igīdi¹⁸⁷ était la gomme. Comme on peut facilement l'imaginer, cela ne pouvait aller sans susciter l'intérêt- et surtout, la méfiance- des *fuqahā*. En effet, la monnaie pose toujours la question -toujours mal élucidée- du *ribā*. Et, à coté de la « guerre de la gomme » entre puissances européenne, un autre conflit non moins violent devait opposer les *fuqahā* du sud-ouest mauritanien sur la nature de la gomme de laquelle devait découler son statut *ribawi* ou non. Ce qu'on a appelé dans la région *fatāwā al-'ilk* (*fatāwā* de la Gomme) consista en tentatives de fonder le statut *ṣarī* de la gomme, en particulier dans les échanges. Le débat a fini par se concentrer sur son « alimentarité » (*طعمية/ta'miyya*) : en effet, nous avons vu que du point de vue malékite, l'« alimentarité et la « monétarité » fondent la « *ribāwité* » (nous nous permettons ce néologisme pour traduire *ribawiyya*, statut de ce qui peut donner lieu à *ribā*). Ces deux qualités furent donc largement explorées par les *fuqahā*, dont la plupart finirent par rejeter la « monétarité » et l'« alimentarité » de la gomme, ouvrant ainsi la voie à de multiples modalités d'échange que cette ressource permettait. Il faut dire que la plupart des *fuqahā* étaient aussi traitants de gomme...

Les Sahariens offraient également : des camelins et ovins, des peaux et cuirs, l'orge oasisienne, les dattes, la poudre d'or, les plumes d'autruche (très demandées par les européens à partir de la seconde moitié du 17ème siècle); mais aussi des manuscrits en provenance de Ŝingīti, Wadān, Tišīt, Walāta, Arawān, Timbuktu, Sokoto, Kano...

¹⁸⁶ Le *ṣarrāf* est cet ancêtre du « boutiquier » maure qui installe son commerce sous sa tente et procède à des opérations de troc (*badīla*). Le réapprovisionnement est réalisé, soit par les caravanes qui passent, soit au cours d'un voyage (*gayba*) où l'on échange la gomme avec les produits sollicités en passant ou non par une monnaie. Le terme *ṣarrāf* semble être apprené au terme arabe *ṣarf* qui signifie « change ».

¹⁸⁷ Zone géographique située dans la région du Trarza (département de Mederdra).

B. Offre ouest-africaine

Pendant longtemps, l'*Afrique occidentale* fournissait essentiellement de l'or et des esclaves. Le commerce de ces deux produits a fait l'objet de multiples descriptions.¹⁸⁸

Mais étaient également échangés avec les populations du Sahara, les épaisses cotonnades soudanaises (*al-jiv*¹⁸⁹, de nioro à sokolo) pour la confection des tentes et de certains vêtements (*āvrāwī*¹⁹⁰, *Ākwārīr*¹⁹¹); différentes huiles végétales et animales; d'autres produits végétaux et animaux surtout utilisés en médecine traditionnelle et autres pratiques occultes; différents bois.

Depuis les Almoravides, au moins, les échanges liés à l'islam ont toujours été relativement intenses entre le Sahara et l'Afrique de l'Ouest. Ces échanges ont pris plusieurs formes: prosélytisme, enseignement, livres, voies (*turuq*) soufies (de plus en plus dans les deux sens...).

Avec les traites de la gomme mauritanienne et de l'arachide sénégalaise, les échanges sahariens avec le Sénégal devaient s'intensifier introduisant coté saharien l'essentiel des produits européens de la traite: guinée, sucre, verroterie, pacotille,... Avec la colonisation, Saint-Louis devait devenir le pôle majeur du commerce saharien. Il fallut attendre la sortie de la Mauritanie de la zone Franc et la fin des travaux du port en eau profonde de Nouakchott et surtout les événements de 1989 et la sortie ultérieure de la CEDEAO pour que cette orientation « sénégalaise » de la Mauritanie soit affaiblie.

¹⁸⁸ Voir notamment les thèses de Abdel Wedoud Ould Cheikh, « Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale... » *Op.cit.*, Pierre Bonte, « L'Emirat de l'Adrar... » *Op.cit.*; Ann McDougall, « The ijil salt industry... » *Op.cit.* et Guislaine Lydon, « On trans-saharan trails... »

¹⁸⁹ Epaisse cotonnade tissée servant à la fabrication des tentes maures.

¹⁹⁰ Epaisse cotonnade tissée utilisée dans la confection de différents vêtements de femme chez les Maures (*malaḥfa*, pagne, robe/*gedwāra*)

¹⁹¹ Se dit de différents types de cotonnades utilisées pour « fermer » la tente.

C) Offre marocaine

Le *Maroc* fournissait l'essentiel des « biens de prestige » des sahariens, en général, et de la tente, en particulier : (tapis, des vêtements de luxe (*ḥāyak*¹⁹², babouches), la maroquinerie, les encens, les parfums, les plateaux et pots de thé en bronze ou en cuivre, les lampes à huile, l'ambre, les bijoux. Avec l'urbanisation intensive que ces sociétés ont connue, cette vocation s'est pour l'essentiel conservée et l'évolution des intérieurs sahariens affiche de plus en plus une « marocanisation » ostentatoire.

D'autre part et en relation avec les échanges religieux qui ont toujours été très importants, le papier, les livres et fournitures de culte (Coran, textes islamiques, tapis de prière, chapelets...) ont toujours constitué un volet important de ces échanges. La *riḥla* des *fuqahā* /*hijjaj* sahariens a presque toujours comporté au moins une étape marocaine au cours de laquelle, en plus d'une expression quelconque d'allégeance à la Monarchie, le futur *faqīh* devait rencontrer les *fuqahā* marocains pour en obtenir une expression de reconnaissance fort utile au pays et acquérir tout ce qu'il pouvait ramener comme livres. Ce type d'échange devait s'enrichir à partir du 19^{ème} siècle de chaînes de transmission des *turuq* soufies qui devaient dépasser largement les zones sahariennes vers l'Afrique de l'ouest et même au-delà.

Autre volet de cette « coopération », les armes, cet éternel troisième partenaire de tout échange, venaient aussi pour l'essentiel de là : les dagues et sabres, les fusils artisanaux et le soufre pour la fabrication de la poudre et puis les fusils à tir rapide... Depuis l'appui apporté à A'li Šanzūra dans sa guerre contre ses cousins Brakna jusqu'à celui apporté aux putschistes du 16 mars 1981, en passant

¹⁹² Vêtement féminin.

par Šayḥ Mal'aynin, l'Armée de libération et la guerre du Sahara, le Maroc a toujours été un important fournisseur d'armes pour la zone saharienne.

Les chevaux étaient exportés de wād Nūn au Sénégal, probablement par le littoral. Le commerce chevaux contre esclaves fut très florissant pour fournir les cavaleries des Etats ouest-africains : El-hadj umar, samori Touré...qui affrontaient la conquête française.

D'autres denrées plus ou moins alimentaires sont elles-aussi venues du Maroc : le tabac, la *ḥenna*, les céréales (surtout l'orge), les dattes, les épices ...

3.2.2. MODALITES TECHNIQUES DES ECHANGES TRANSSAHARIENS

Une vieille thèse qui relèverait de plus en plus de l'évidence voudrait que les sahariens soient naturellement prédisposés à tous les négoce. Certains lient cette prédisposition à leur statut de musulmans. Le Prophète de l'islam (ainsi que ses principaux compagnons...) ayant été commerçants, on en déduit une intime relation entre Islam et négoce, que certains *fuqahā* sahariens, eux-mêmes s'adonnant quelques fois au négoce, ont souvent glorifié. Il y a peut-être lieu de revisiter cette assertion et de la questionner un peu moins complaisamment.

Comme signalé ci-dessus (), les échanges transsahariens ont fortement contribué à structurer l'espace et les hommes de cette région. Une certaine division sociale du travail dont la logique remonte aux Almoravides, au moins,¹⁹³ semble avoir spécialisé les *Banī Ḥassān* et assimilés dans les métiers des armes, les *zwāya* dans celui des livres et du commerce, cependant que tous les autres (*iggāwen*, *m'allmīn*, *aznāga*, *ḥrātīn*, *a'bīd.*) réduits à des statuts subalternes allant jusqu'à la servitude, se spécialisaient dans des métiers, surtout manuels, d'entretien physique et symbolique des premiers et de leurs biens. Evidemment, comme toute classification celle-ci reste réductrice, et nous avons une multitude de situations dont elle ne rend pas compte. Cependant, nous l'utilisons faute de mieux. A partir de cette classification, le négoce semble avoir toujours été l'apanage des *zwāya*, et le statut religieux qui lui a été « bricolé » pourrait tout-à-fait relevé de luttes de classement qui semblent avoir toujours été fort âpres au sein de ces sociétés. En effet, nous retrouvons dans la tradition populaire une remise en cause fort intéressante de ce statut. Il s'agit d'une sorte d'adage qui dit en substance : « tout négociant est immoral » (*kullu tājirin fājirin*). Ce jugement, exprimé en arabe comme pour lui donner plus de poids « religieux » en face des *ḥadiṯ* et autres dits favorables au commerce, est plus conforme à l'image populaire du négociant. Ainsi, les modalités

¹⁹³ Abd Allāh ibn Yāsīn aurait réparti les *murābiṯīn* selon cet ordre.

du commerce saharien ont toujours nécessité la mise en œuvre de toutes les autres parties:

- les *Banī Ḥassān* pour sa protection ;
- les *aznāga*, essentiellement pour la gestion de son outil de base : le chameau ;
- les *ḥrātīn* et *a'bīd*¹⁹⁴ pour les travaux manuels de manutention et le service domestique de la caravane et du *ṣarf* ;
- les *m'allmīn*¹⁹⁵ pour la fabrication de tous les outils (maroquinerie et quincaillerie) qui lui sont nécessaires ;
- les *iggāwen*¹⁹⁶, eux opèrent sur le « marché du don » où leurs actions « artistiques » (beaux mots, anecdote bien tournée, poésie, chant,...) de promotion personnelle, tribale et même de produits marchands, sont rémunérées selon des « tarifs » proportionnels au statut –surtout escompté- du donneur.

Ainsi, les tribus qui ont eu le plus de succès dans le négoce transsaharien sont celles qui ont réussi à se composer un statut mixte, le plus souvent *zwāya-ḥassān* : Tekna, awlad-bu-s-ba',...

Abdel Wedoud OULD-CHEIKH résume ainsi cet état des choses : « Le commerce à longue distance implique bien sûr à des degrés divers des groupes autres que les tribus de « purs commerçants » (rôle des échanges saisonniers entre nomades et sédentaires, de la division du travail entre producteurs, transporteurs et commerçants, etc....) mais les spécialisations qu'il a contribué à asseoir, ont engendré sinon une accumulation du capital, du moins une « accumulation de vocations » qui a fait de certains groupes qui dominaient le commerce transsaharien les principaux protagonistes du négoce né dans le sillage de la traite européenne »¹⁹⁷

Comme nous le voyons, les modalités de ces échanges sont multiples et complexes. C'est pourquoi nous nous limiterons à trois d'entre eux: les caravanes, les systèmes monétaires et les techniques de financement.

¹⁹⁴ Les *a'bīd* sont les esclaves ; les *ḥrātīn* sont, en général, des esclaves affranchis.

¹⁹⁵ Les *m'allmīn* sont les artisans maures : forgerons, cordonniers, orfèvres, ...

¹⁹⁶ Les *iggāwen* sont les griots maures.

¹⁹⁷ Abdel Wedoud Ould Cheikh, « Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale... » *Op.cit.* P.81.

A) Les caravanes

La caravane est l'organisation de base du commerce transsaharien. L'instrument de base de la caravane est le chameau, principal moyen de transport du Sahara depuis au moins 200 AD. Il doit ce statut à quelques caractéristiques fort appréciables dans ces régions : une capacité de se passer d'eau et de pâturage pendant une dizaine de jours et une capacité de charge de l'ordre de 200Kg.

Les sahariens distinguent deux types de caravanes : La grande caravane souvent appelée *Akabār* (de l'arabe *akbar* : plus grand) et la petite souvent appelée *rafqa* (de l'arabe *rifqa* : compagnie, groupe). Les caravanes de sel, en particulier dans l'extrême est sont appelées *azalāy*

La première, organisée une ou deux fois par an, couvre généralement de longues distances et mobilise beaucoup de participants, de chameaux et de capitaux. Elle achemine les produits des villes arabes (en particulier du Maghreb) vers les marchés ouest africains et ramène de celles-ci différents produits (esclaves, étoffes,...).

La *rafqa* est de moindre taille et traverse de plus petites distances. Elle échange principalement du sel et/ou des dattes contre d'autres denrées alimentaires. La *rafqa* peut utiliser des bœufs ou des ânes.

Les caravanes traditionnelles constituaient des entreprises commerciales organisées généralement en sociétés de personnes ou/et de capitaux aux montages institutionnel, financier et organisationnel relativement complexes.

Comme toute entreprise commerciale, une caravane requière des moyens humains, matériels et organisationnels parfois considérables. Elle peut comporter des milliers de chameaux chargés de biens appartenant à des centaines de commanditaires.

- Les routes étant loin d'être sûres, le parcours de la caravane doit être défini avec précision en fonction des points d'eau et des pâturages pour les chameaux ;
- L'« organigramme » de la caravane doit être défini également avec précision. Les tâches et niveaux de responsabilité sont définis. Ils recourent souvent les hiérarchies traditionnelles. La caravane est souvent dirigée par un *zwāya*, généralement propriétaire ou bien associé au capital. En plus de sa part du profit global, il est

généralement rémunéré sur les actifs des autres associés. La responsabilité du dirigeant de la caravane vis-à-vis de ses commanditaires est totale et ne peut être dérogée que par les cas de force majeure avérés. Il recrute, donc, et est responsable de la gestion de tout le reste du personnel, généralement, pour l'essentiel, composé de subalternes. Il jouit d'un statut comparable à celui de « commandant de bord » dans un avion ou navire : Il assure la police de la caravane et peut même avoir à y rendre justice.

- Les parcours sont plus ou moins sécurisés par des conventions avec les tribus guerrières qui assument la protection des passages. La contrepartie de cette protection est un « droit de passage » calculé sur la cargaison.

Les caravanes reliaient les différents ports d'approvisionnement ci-dessus évoqués et desservait les localités situées sur leurs parcours.

La Région paraît avoir toujours été sillonnée de pistes caravanières régulièrement empruntées par les circuits de commerce à plus ou moins longue distance. La plus célèbre de ces pistes reliait Sijilmassa à Awdaghost (la fameuse *al-tarīq al-Lamtūni* des auteurs arabes). Avec le déclin des Almoravides au sud et la montée en puissance des empires soudanais (Mali et Songhaï), les voies du commerce semblent s'être progressivement déplacées vers l'est, pour entamer une translation - de plus en plus forte- vers l'ouest à partir du 17^{ème} siècle, sous la poussée du commerce européen, de plus en plus "colonial". « Progressivement, l'emprise européenne, sur la côte sénégalaise puis le long du fleuve Sénégal, ainsi que dans le sud du Maroc, entraîne la densification des échanges et l'établissement de nouveaux réseaux commerciaux. [...] des tribus originaires du Sud marocain, relayant les entreprises européennes à partir de la cote marocaine et de celle du Sénégal, développent ces réseaux et introduisent de nouvelles méthodes commerciales».¹⁹⁸

¹⁹⁸ A. Leriche, « Mesures maures », Bulletin de l'IFAN 13-4 P. 1227- 1256. 1951.

B) Systèmes monétaires

Par « système monétaire », nous entendons les différentes unités utilisées pour l'évaluation, en particulier, des valeurs d'échange des biens matériels. Théoriquement et compte tenu de l'impact du *fiqh*, les mesures tant monétaires que de volume sont plus ou moins tirées de la tradition de l'Arabie du temps de la Prédication. Le *fiqh* a institué une fonction « sultanienne » de contrôle des mesures de toutes natures : la *ḥisba*. Nous avons vu ci-dessus (ch2) combien le prophète et les *ḥulafa ar-raṣīdūn* étaient exigeants sur le respect des normes en la matière. Cependant, l'absence de pouvoir central dans la région saharienne a conduit les sahariens et leurs *fuqaha* à adopter et légitimer des systèmes de mesure adaptés à leur environnement et à la nature de leurs échanges.

La région ne semble pas avoir connu de système d'émission monétaire avant les années 20 du 20^{ème} siècle. Les européens Cada Mosto¹⁹⁹ au 15^{ème} Siècle, Fernandes²⁰⁰ au 16^{ème} et Chambonneau²⁰¹ au 17^{ème} nous le confirment.

On connaît le rôle « monétaire » prépondérant joué par le sel et l'or dans le commerce transsaharien, mais ils ne furent pas les seuls *'urūd* (biens en nature) utilisés à cet effet. En effet, la plupart des *fuqahā* de la région semblent avoir toujours préconisé le recours aux *'urūd* pour la mesure de la valeur. Ainsi, Śrif Ḥmāh Allah al-Tiṣīti (m. 1756), répondant à une question relative au « remboursement par l'équivalent d'un produit évalué dans ce pays », dit : « C'est raisonnable dans la mesure où les conditions l'exigent. La valorisation par le *dinar* et le *dirham* en tant que prix des marchandises est valable dans les pays où ils ont cours. Dans ce pays où il n'y a ni *dinar* ni *dirham*, il n'y a pas de prix et tout est nature... »²⁰²

Śayḥ Muḥamd al-Māmi (m. 1875) affirme : « Les *usūl* [al-*fiqh*] justifient l'évaluation par les *'urūd* [...] en notre territoire [...] où il n'y a pas de monnaie [émise] d'Agmayni [actuel Saint-Louis du Sénégal] à Wād-nūn [...] depuis la conquête de

¹⁹⁹ Alvise Ca da Mosto *Voyage en Afrique noire* (1455-1457), traduit de l'italien et présenté par Frédérique Verrier, Paris. Editions Chandeigne-UNESCO 1994, P.59.

²⁰⁰ Valentin Fernandes : *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal (1506-1507)*-, publié Cenival et Th. Monod, RHA, série A N° 6, 1938. P.97.

²⁰¹ L.M.De Chambonneau, *Histoire du Toubenan ou changement de roys et réforme de religion des nègres du Sénégal*, in Bulletin de l'IFAN, T. XXX, série B, N°1, 1968, (338-353).

²⁰² Muḥammad wul Aḥmad al-Saḡīr, *minan al'āli al-kabīr bi- fawā'id Aḥmad al-Saḡīr*, copie manuscrite de l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique (IMRS) N°3453, P. 240.

l'Ādrār par Abū Bakr ibn 'Āmer... »²⁰³. Pour lui, les divers produits d'usage prééminent selon les zones, doivent être utilisés comme moyens de mesure de la valeur (surtout pour les besoins légaux et fiscaux.) Il s'agirait de : « chameilles ou de tapis dans le territoire des Banī Dulaym ; de chameilles et caprins dans le territoire de « marchandises » dans l'ouest de la Gibla ; des *a'dāyil* (barres) de sel et des *dāniq*²⁰⁴ dans certaines zones de l'Est »²⁰⁵.

Ŝayḥ Mal'aynīn rapporte que durant son *ḥajj*, décrivant l'état de son pays aux orientaux, « Je leur ai dit : dans notre pays, nous ne connaissons ni *dinar* ni *dirham*, ils en furent fort étonnés et dirent : et comment échangez-vous ? Je répondis : par les animaux, les vêtements, les esclaves, etc. »²⁰⁶.

Leriche, parlant des mesures monétaires utilisées par les Maures dit : « L'usage en est assez récent ; parmi les mots qui suivent, un seul est d'origine arabe [*ouguiya*]. C'est qu'au temps jadis le commerce se faisait par troc ; l'esclave et la pièce de guinée étaient souvent les unités d'échange. »²⁰⁷

Ainsi, les instruments d'évaluation utilisés dans la collection de *fatāwā* étudiée sont essentiellement :

- les tissus, les esclaves, le sel et les céréales à Ŝingīti,
- l'or, les cauris, le sel à Tiŝit,
- les tissus, les animaux, les peaux, l'or, le sel, les céréales et les cauris à Walāta.

Les barres de sel et l'or ont constitué les deux principales monnaies du commerce transsaharien. Avec l'expansion européenne, la pièce de Guinée semble avoir acquis un statut de monnaie quasi-universelle dans la région.

Nous allons tenter d'approcher ces « systèmes monétaires » à travers les « descriptions » présentées par les *fatāwā* du répertoire déjà évoqué.

On trouve dans une *fatwā* de Billa'maŝ une description très précise des modalités et produits du commerce transsaharien de son époque : « Les traitants de sel acquièrent des chameaux et du sel qu'ils acheminent vers le Sudan (actuel Mali). Le

²⁰³ Ŝayḥ Muḥamd al-Māmi, *jumān kitāb al-bādiya*, copie manuscrite de Muḥammad wul Aḥmad Miska. P.16-17.

²⁰⁴ Poids correspondant à 0,4gramme. Il s'agit ici probablement de mesures d'or.

²⁰⁵ *kitāb al-badiya*, *op.cit.*,...

²⁰⁶ Al-Muḥtār wul Ḥāmidun, *ḥayāt Mūrīṭaniā. Jiz' al-juġrafiā*. P. 88.

²⁰⁷ A. Leriche, « Mesures maures », *art. cit.*..

sel est échangé, par troc, contre du mil, des tissus, des chevaux, des esclaves et de l'or. De retour chez eux, ils déduisent leur autoconsommation et échangent, par troc, le reliquat avec des chameaux et du sel. Et le cycle peut reprendre. »²⁰⁸

Le premier grand problème soulevé par la traite du sel est celui de la fongibilité de barres (*a'dāyil*) dont les mesures ne sont pas régies par des normes précises. Billa'maš est interrogé au 17^e siècle à propos de la licéité d'échanges sur la base de telles mesures. Il invoqua la nécessité et la faiblesse des différences pour stipuler la licéité de telles transactions.²⁰⁹

L'étoffe dite « guinée » (*al- nila*, pour les maures) semble avoir fait son entrée dans la région dès le 17^e siècle grâce aux Hollandais²¹⁰. Originnaire de la côte indienne de Coromandel, elle a été largement adoptée pour les vêtements par les habitants de Sumatra, Bornéo, Philippines, Maurice, Madagascar et des côtes ouest-Africaines. La colonie de Saint-Louis fut longtemps approvisionnée en Guinée depuis le Pondichéry, avant que les Anglais et les Français ne créent leurs propres industries en la matière.

La Guinée s'imposa progressivement à partir du 18^e siècle comme principal intermédiaire des échanges avec les habitants du Sahara maure, mais aussi, entre eux. La dénomination « Guinée » semble renvoyer à l'espace monétaire anglais où elle désigne depuis 1669 une pièce dont l'or provient du Golfe de Guinée.²¹¹ L'usage monétaire en pays maure est consacré par l'utilisation du terme « pièce » (*bayša*, pour les Maures) pour désigner l'unité de 15x1, 5 mètres de cette étoffe. Cependant, nous n'avons pas retrouvé de questionnement *fiqhi* sur la monétarité (base malékite de sa « ribawité ») de la pièce de Guinée. Les *fuqahā* semblent avoir adopté sans beaucoup de questions ce noyau de système monétaire.

D'une *fatwā* de Billa'maš, nous apprenons qu'au 17^{ème} siècle, une *malaḥfa*²¹² est vendue à Œingīti pour une esclave ; une source plus anonyme²¹³ nous apprend que la

²⁰⁸ La littérature juridique, *op.cit.*, P. 131

²⁰⁹ Ibid, P. 130

²¹⁰ Muḥamad al-Muḥtār wul al-Sa'ad, *imārat al-Trarza wa 'alāqatuhā al-tijāriyya wa-l-siyāsiya ma'a-l-faransiyyīn min 1703 ilā 1860*. Thèse de doctorat en Histoire de l'Université de Tunis. 1998/1999. P.108.

²¹¹ Et ce d'autant plus qu'il semblerait que l'usage du terme « Guinée » en français pour désigner cette étoffe daterait de 1682. S'agit-il déjà d'une connotation monétaire ?

²¹² Vêtement féminin chez les maures. A cette époque, il était exclusivement en « guinée »

pièce de guinée dont on pouvait faire deux *malaḥfa*, y valait, au 19^{ème} siècle, 10 barres de sel au comptant et 13 ou 14 à crédit.²¹⁴

Chez al-Gaṣri, nous apprenons qu'au 18^{ème} siècle, on a acheté à Walāta, une *malaḥfa* au prix de 3 vaches; cependant qu'une esclave allaitante était vendue à un *miṭqāl* et demi. A la même époque, la barre de sel valait à Tiṣīt un *demi-miṭqāl*.

Plus nous approchons des escales, plus le prix de la Guinée baisse. Nous ne disposons pas de *fatāwā* dans la région du Sud-ouest Mauritanien au 17^{ème} siècle, mais celles, abondantes, des 18^{ème} et 19^{ème} siècles montrent l'hégémonie absolue des *pièces de guinée* sur les transactions de la région, tant avec l'extérieur, qu'à l'intérieur.

Les seules données que nous fournissent les *fatāwā* sur les échanges au Brakna au 19^{ème} siècle indiquent que le prix d'une esclave variait entre 80 et 90 pièces de guinée. Dans la région du Trarza, *Ṣayḥ Sa'd Būh* (mort en 1917) nous raconte cet échange de dons assez maussien avec l'un de ses frères venant du Ḥawz « Lorsqu'il a trouvé que je n'avais pas beaucoup de femmes esclaves, il m'en a offert une que j'ai vendue à son insu à 40 pièces de guinée ; je lui ai complété les tissus à trois cents pièces [que je lui ai données] et lui ai donné également tous mes chameaux sans accepter qu'il me rende quoi que ce soit de tout cela ... »²¹⁵.

La valeur relative de la pièce de guinée par rapport aux chameaux et aux vaches semble avoir beaucoup fluctué dans cette région durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècles. Le prix du chameau qui est au 18^{ème} d'une demi-pièce de Guinée atteint dans la première moitié du 19^{ème}, une pièce entière.

Une inflation galopante semble avoir fortement déprimé la « pièce de guinée » durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècles faisant passer sa valeur de 350 kg de gomme en 1717 à 8,5 kg en 1847. L'administration coloniale française de Saint-Louis semble avoir tout fait pour juguler cette inflation. En vain. Il faudra attendre l'action militaire de Faidherbe (à partir de 1855) pour voir s'inverser cette tendance.

²¹³ « Pièce comptable » classée dans la bibliothèque de la famille Ḥabott à Singīti. Copie de Wul Al-Sa'd.

²¹⁴ Remarquons au passage l'acceptation généralisée de la différence entre prix au comptant et prix à terme.

²¹⁵ *Ṣayḥ Sa'd Būh, al-asinna al nāfiza fi rad al-bay'a al kāziba* ("الأسنة النافذة في رد البيعة الكاذبة") p. 20

Maḥand Bāba évoque une vente à crédit d'un chameau pour quatorze pièces de guinée durant la guerre contre les Européens²¹⁶ et la rareté des tissus. Au moment du remboursement, le débiteur défaillant a rendu le chameau pour cinq pièces et obtenu un moratoire pour le reliquat.²¹⁷

Il est clair que les *fuqahā* prenaient en compte le coût de l'inflation et celui du risque, comme l'exprime, d'ailleurs explicitement, cette *fatwā* de Muḥamadn wul Maḥand Bāba²¹⁸: « Celui qui prend en charge quelqu'un pour une durée donnée, ce dernier ne lui doit – si ce qu'il a dépensé pour lui est inconnu précisément- que ce que les connaisseurs en la matière évaluent comme tel selon le lieu, le temps et la personne. Si c'était du lait, on regarde la valeur de la pièce de guinée en lait. L'évaluation des gens qui nous ont précédé ne compte pas *car les prix fluctuent* et la pièce de guinée pouvait alors valoir cinq jeunes vaches âgées chacune de 2 ans, ce qui est loin de son prix aujourd'hui... » Muḥamadn fait allusion ici à la *fatwā* des cadis de Tašumša au 18^{ème} siècle²¹⁹ concernant la pension légale mensuelle, telle que rapportée par Muḥammad wul al-Muḥtār wul Eṭfaḡa Mūsā (m.1789-90).

Le phénomène d'instabilité des prix relatifs au sein de ces systèmes monétaires ne semble pas nouveau. A. Leriche en trouve des traces : « Davity (*Description générale de l'Afrique*, Paris 1660) raconte que les Portugais cédaient des chevaux barbes aux Maures qui les échangeaient en pays noir contre 10 à 15 esclaves suivant les cours qui devaient être assez instables puisque quelques années plus tard, La Courbe écrivait qu'en 1686 un bon cheval valait 25 captifs (Premier voyage du sieur de la Courbe fait à la Coste d'Afrique, par P.Cultru, P.126) »²²⁰

²¹⁶ Il s'agit de la série de conflits plus ou moins ouverts entre l'émirat du Trarza sous Muḥamad Laḥbib et la Colonie française de Saint-Louis sous Faidherbe.

²¹⁷ Maḥand Bāba, *fatāwā*, copie manuscrite de Muḥammadin wul Ḥāmidun.

²¹⁸ Muḥamedu wul Sidīna wul Muḥamad : *Certains aspects de la vie économique et sociale dans la région du Trarza du XIII^{ème} siècle de l'Hégire (XIX^{ème} siècle de l'ère chrétienne) à travers les fatāwā de Maḥand Bāba wul A'bayd et Muḥamadn Vāl wul Muttāli*, mémoire de maîtrise en Histoire, Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Nouakchott, juin 1990, p. 90,

²¹⁹ Muḥammad a cité parmi ces fuqahā Mīnaḥna wul Mūdi Mōlik, al-Amīn wul al- Māḥi, Muḥamad al- 'Āqil, Wālid wul Ḥalunā et al-Muḥtār wul Eṭfaḡa Mūsā qui ont évalué la pension alimentaire de l'individu à une génisse en âge de concevoir par mois alors que le cadi A'li wul Brāhim al- siba'i et Bārikalla wul Miska l'estiment par mois à un taurin dont la mère a mis bas après lui et "ils ont doublé cette première estimation" dans les années de vaches maigres.

²²⁰ A. Leriche, *mesures maures*, op. cit. P.1248.

Les cauris semblent avoir servi au moins dans certaines zones de la région et à certaines époques. Ibn Faḍl Allāh al-'Umari rapporte au 14^{ème} siècle que « les monnaies du Takrūr sont en cauris ... »²²¹. *al-Gasri* (m. en 1819) est interrogé sur le cas d'un homme mort alors qu'il devait à son épouse 90 *mitqāl* d'or au titre de son *ṣadāq*. Il est précisé que l'usage de son pays veut que le *mitqāl* de *ṣadāq* ne peut être réglé que par 2 000 cauris, que le mari soit mort ou vif... »²²²

Durant la première moitié du 19^{ème} siècle, les commerçants soninkés de Bakel semblent vendre leurs marchandises (tissus, armes, sel, ambre,..) à Ségou et Timbuktu, contre des cauris par lesquels ils achètent de l'or.²²³

Pour Paul Dubié « Les Maures connaissent par oui-dire l'usage des cauris, autrefois généralisé en Afrique, mais la tradition demeure muette sur leur utilisation en Mauritanie. »²²⁴

Avec la colonisation, certaines monnaies européennes firent leur entrée dans la région. D'abord par le nord, mais elles ne semblent pas être allées très loin comme instruments monétaires. En effet, en vertu de la célèbre loi de Gresham, ces monnaies en argent ont été rapidement captées par le marché de la parure. Elles eurent quand-même le temps de susciter quelques querelles de *fuqaha*, permettant de poser l'essentiel des questions *fiqhi* relatives aux monnaies à cours forcé.

Séjournant à *Tindūf* sur le chemin de retour de son fameux pèlerinage (vers 1901), Muḥammad Yaḥya al-Walāti est interrogé par son hôte issu de la tribu Tajakānt sur le statut légal «...de la pratique courante dans le Ġarb (Nord marocain) et le Sūs d'échange inégal des monnaies en argent. ». La thèse d'al-Walāti est fort développée. Comme de tradition, il commence par situer cette pratique dans le cadre d'une « démarche chrétienne qui a consisté pour leurs princes à vendre un *rial*²²⁵ *fransis*²²⁶ à 1 *rial* $\frac{3}{4}$ de *Zabel*²²⁷ et 1 *rial* $\frac{1}{4}$ de *Fols*²²⁸ ou *Hassaniyya*²²⁹

²²¹ *masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*. Manuscrit de la bibliothèque royale de Rabat. Cité par as-Sa'ad in *al-fatāwā...*, op.cit. P.62

²²² Al-Gaṣri, *al-Nawazil*. Première partie, P.228. Copie manuscrite de l'Institut Ibn 'Abbās

²²³ Carrère et Holle, *De la Sénégambie française*, Paris Firmin-Didot, 1855, P.182-183.

²²⁴ Paul Dubié, *La vie matérielle des maures*, Mémoires IFAN, Dakar, IFAN, 23 :113-252. 1953. P.220.

²²⁵ L'unité monétaire espagnole *real* a été pendant longtemps utilisée par les maghrébins pour désigner toutes les monnaies en argent.

²²⁶ 5 Franc –argent (25g)

²²⁷ *Real* à l'effigie de la reine Isabela II d'Espagne (1833-1868)

²²⁸ *Real* à l'effigie du roi Carlos VII d'Espagne (1872-1885)

Cette règle a continué à s'étendre parmi les musulmans au point que certains « *tulba* » (marabouts) peu au fait des *lieux d'ijma*²³⁰ ont autorisé *ribā al-faḍl* dans la vente d'une monnaie en argent par une autre du même métal dans l'échange et le règlement de dettes [...] Si quelqu'un a emprunté à un autre un montant de 100 rial de *Zabel* au Sūs ou à Tindūf où ont cours toutes ces monnaies *Zabel*, *Fransis* et autres, et que le créancier et le débiteur se soient retrouvés en *Azawād* où n'a cours que la monnaie *Fransis* et où un ignorant (*'ammi*) les a autorisés à éteindre la dette par paiement de moins de 100 rial fransis en lieu et place des 100 rial *Zabel* sur la base de la loi chrétienne (*rūmi*)[...] L'échange inégal de monnaies en argent dans les transactions de change ou de règlement de dettes est absolument illicite ; l'argent quelle qu'en soit le titre, la fabrication ou l'émission est une espèce unique qui tombe sous la coupe de la prohibition du *ribā al-faḍl* ... »²³¹. Ainsi, à cette époque, l'usage de monnaies européennes était déjà suffisamment répandu pour susciter des questionnements d'ordre *fiqhi*.

P. dubié, écrivant en 1953, constate que « Les Maures ne peuvent préciser à partir de quelle époque leur furent connues les monnaies européennes, mais leur emploi ne s'est généralisé qu'avec la pacification de la Mauritanie.»²³²

²²⁹ Dénomination populaire dérivée du nom de la pièce de 10 dirham, plus tard étendue à toutes les émissions de Mulāy al-Ḥasan.

²³⁰ Points de consensus des fuqahā.

²³¹ Le texte de la fatwā a été traduit du mémoire de maîtrise de l'étudiante Mariam mint Abeydalla ; FLSH de l'université de Nouakchott . 1993-1994.

²³² P.Dubié, La vie matérielle des maures, *op.cit.*, P.221

C) Techniques de Financement

Par « techniques de financement », nous entendons les différentes modalités d'intermédiation des échanges marchands. Nous nous intéresserons ici, en particulier, aux modalités de *dépôt/épargne* et de *crédit*.

Le montage le plus courant était une forme de *commenda*. Dans celle-ci, un (ou plusieurs) investisseur(s) confia(en)t un capital à un agent qui devait le commercialiser puis retourner aux investisseurs le capital et une part des profits, fixée par un accord préalable. Cette forme d'association combinait les avantages du partenariat et de l'emprunt, les risques de l'investisseur étant limités à la perte de son capital, capital dont l'agent n'était par principe pas responsable. La *commenda* a joué un rôle fondamental dans le développement du commerce international. Son origine remonte loin dans l'histoire: La *Sira* nous rapporte que le Prophète Muḥammad entreprit une *commenda pour le compte* de celle qui devait devenir plus tard sa première épouse, Ḥadīja bint Ḥuwwaylid : elle a fourni le capital et lui entreprit l'affaire. Les *fuqahā* appellent cette opération : *muḍāraba* (en Iraq) ou *qirāḍ* (au Ḥijāz). La première appellation de sens proche de « spéculation » et la dernière de racine voisine de *qard* (crédit) expriment le caractère mixte de crédit et d'investissement de ce type d'opération.

Dans le cas des caravanes, il arrive souvent que l'agent soit détenteur de la majorité du capital. La caravane fonctionne presque toujours comme un centre commercial ambulante: On connaît d'avance la destination et le parcours, mais sur le trajet de l'aller comme sur celui du retour, les échanges sont opérés partout où un acheteur/vendeur se présente.

Les chemins étant peu sûrs (du fait des coupeurs de route, mais aussi des aléas du désert,...), des modalités sophistiquées d'échanges minimisant les mouvements de « fonds » ont été pratiquées. Il en est ainsi de la lettre de change/ chèque de voyage (*al-suftaja* / السفتجة). Il s'agit d'un écrit par lequel un tireur donne ordre à un tiré résident dans un pays éloigné de payer un montant déterminé à un bénéficiaire, généralement en voyage d'affaire dans ledit pays. Nous avons vu

combien cet instrument de *paiement/crédit/change* a contribué au développement de la banque.

La licéité de la *saftaja* est établie chez la plupart des *fuqaha* musulmans. Nous avons vu al-Māzari chercher à tout prix à ne pas en fermer la porte aux commerçants de Mahdiyya, arguant explicitement de la propagation de sa pratique et des intérêts des musulmans y liés. Elle a joué un rôle important dans le développement du commerce international en général et transsaharien en particulier.

Ismā'īl wul Bāba wul Ṣayḥ Sidiyya la définit comme « un document écrit par un propriétaire de capital à son correspondant lui demandant de lui rembourser un prêt en capital ainsi que de le protéger des dangers de la route... »²³³

Guislaine Lydon en donne l'illustration suivante : « un commerçant de Tombouctou(Mali) entreprend un voyage à Goulimine (Sud Marocain). La route étant fort peu sûre, il s'adresse à un riche commerçant de la place qui a des connexions jusqu'à Goulimine et avec lequel il a déjà des relations de confiance. Le voyageur paie le montant qu'il envisage d'amener (plus une prime) au riche commerçant qui lui établit un accreditif de ce montant auprès de son correspondant/cousin de Goulimine. »²³⁴

Pour Guislaine Lydon, ce mécanisme connut une grande fortune dans le commerce transsaharien au point qu'il pouvait circuler entre commerçants par endos et escompte.

*« This long-distance exchange mechanism was quite flexible, as a saftaja could also be exchanged with another trader who in turn would cash-in the amount. »*²³⁵

D'autres formes de crédit au statut *fiqhi* moins évident ont été utilisées à l'occasion de la traite de la gomme arabique avec les commerçants saint-louisiens. Il s'agit d'opérations par lesquelles le traitant maure achète à crédit chez le commerçant saint-louisien, avec échéance à la livraison de la gomme. Cette pratique devait connaître une telle extension qu'elle finit par créer un imbroglio juridico-

²³³ Ismā'īl wul Bāba wul Ṣayḥ Sidiyya, "al-anqāl al-muntaja 'ala al-saftaja", manuscrit de la Bibliothèque d'Ahl al-Ṣayḥ Sidiyya, Boutilimit.

²³⁴ Traduit de : Guislaine Lydon, « On trans-saharan trails : trading networks and cross-cultural exchange in Western Africa, 1840s-1930s. »; a Dissertation submitted to Michigan State University in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Department of History. 2000. P. 88.

²³⁵ *ibid.*

« diplomatique » où tant les émirs et *fuqahā* maures, d'une part, que l'administration coloniale française, d'autre part, durent intervenir, chacun à sa manière. Les commerçants saint-louisiens se sont vite heurtés aux difficultés de recouvrement auxquelles toutes les institutions financières ayant eu à opérer dans la région se sont heurtées. En l'absence de recours légaux, ces commerçants se sont adressés aux seules forces structurées disponibles : les guerriers *Hassān*. Contre rémunération, ceux-ci ont accepté de servir d'agents de recouvrement.

A en croire le conflit qui s'en suivit et les chiffres de la dette (tableau ci-dessous), leur action de recouvrement ne fut pas très efficace. A leur décharge, il faut dire qu'il était très difficile de « piéger » un débiteur nomade, de mauvaise foi et presque toujours démuné.

Le tableau suivant tiré des travaux de Wul al-sa'd²³⁶ analyse l'endettement des commerçants Maures du Trarza et du Brakna chez les traitants saint-louisiens entre 1842 et 1854.

Année	Volume des dettes du Trarza et du Brakna en kg/gomme	Valeur globale des dettes en Franc
1842	1.500.000	2.000.000 F
1843	5.658	8.487
1844	21.096	42.193
1845	7.227.050	162.608,6
1846	3.038.350	63.805,35
1847	3.876	76.975,80
1848	4.629	4.721,58
1852	11.505	15.761 ; 85
1853	10.272	14.586,24
1854	10.851	16.276,50
TOTAL	170.641	333.416,94

²³⁶ al-fatawa wa-l-tarih, op cit.

Ce tableau fournit la dette des Maures en gomme et en francs suivant l'évaluation faite par la commission envoyée sur place par les autorités Françaises en 1842 « pour étudier les questions relatives à l'échange de la gomme au Sénégal » et les problèmes qu'elles posaient aux commerçants français et aux intermédiaires saint-louisiens. Les chiffres expriment parfois le cumul des dettes sur plus d'un an.

Les rapports des agents de supervision des escales du fleuve, désignés sur recommandation de ladite commission ont détaillé et confirmé ces chiffres. La Commission avait, par ailleurs, recommandé, pour éviter à l'avenir de telles crises, l'interdiction de faire du crédit aux Maures. L'application d'une telle mesure avait été entamée en 1843, avant que la rude concurrence entre les négociants pour gagner la faveur des commerçants maures de la gomme n'en ait définitivement empêché la mise en oeuvre.

Cette pratique n'a pas été néfaste que pour les traitants saint-louisiens ; elle a aussi causé beaucoup de torts au commerce maure : avec le cumul de dettes gonflées par des agios qu'ils ne comprenaient pas, les traitants maures, harcelés par les « émirs/Agents de recouvrement » perdaient petit à petit de leur autonomie commerciale et finissaient par faire faillite et disparaître.

Il paraît, d'après notre corpus de *fatāwā* que les *fuqahā* aient traité avec beaucoup de souplesse les questions nouvelles que posait la traite avec les *nṣāra* (chrétiens, blancs ; sing. *naṣrāni*) y compris celles relatives au crédit.

Dans une *fatwā* de Ṣayḥ Sidiyya *al Kabīr*, nous lisons : « ... deux hommes étaient allés chez les *nṣāra* [demander des crédits et] l'un d'entre eux [*nṣāra*] a octroyé un crédit pour lequel chacun [des deux hommes] s'est porté garant de l'autre. Lorsque l'un d'entre eux est venu voir le *naṣrāni* avec sa gomme, celui-ci s'est fait rembourser en gomme le double du prix du tissu qu'il leur avait vendu à crédit. Le second codébiteur n'accepta de payer que la dette initiale, cependant que le premier exigeait le prix que le *naṣrāni* lui a extorqué. Ce que le *naṣrāni* a prélevé en plus de sa créance constitue un abus illégal et n'a rien à voir avec la *ṣarī'a* car le garant est comme le prêteur et se fait payer ce qu'il a réglé à titre de garantie en nature ou en espèce. »²³⁷

²³⁷ Ṣayḥ Sidiyya *al Kabīr*, *fatāwā*, *op. cit.*

L'augmentation représentait quelques fois des intérêts de retard (agios) qui n'ont pas d'existence dans le référentiel des *fuqahā*; elle peut, également provenir du différentiel des prix de la gomme entre le moment où la dette a été contractée et celui du paiement; ou bien simplement refléter la valeur des cadeaux que les commerçants français donnaient au pouvoir émiral maure pour que ce dernier les aide à recouvrer leurs dettes impayées et qu'ils ajoutaient unilatéralement au principal, comme l'avait avoué l'un de ces commerçants Saint - Louisiens à Coppolani pour justifier leur hostilité à la colonisation directe du territoire maure²³⁸.

Il y a lieu, cependant, de se poser des questions sur la bonne foi de la « partie maure » en la matière. Nous savons, en effet, que les pratiques « commerciales » de "contournement de la prohibition du *ribā*" ont toujours existé en terre d'islam, en général et dans notre région, en particulier. Ainsi, les pratiques du *qirāḍ*, *mudā'af* et *ṭalṣa*, qui prolifèrent encore aujourd'hui, en Mauritanie relèvent incontestablement de ce registre. Dans sa forme "locale", le *qirāḍ* se décline comme suit : on s'adresse au *qawrād* (usurier) pour un prêt en argent ; on traite l'opération comme une "vente à crédit": le *qawrād* achète la contre- valeur en une marchandise définie du montant demandé au prix du marché et la revend au client avec une marge élevée et un terme de règlement généralement de l'ordre du mois. La marchandise est revendue - parfois à l'usurier lui-même- à un prix généralement inférieur au prix du marché. On a calculé que le coût pour le débiteur était généralement de l'ordre de 300%/an.

Le *mudā'af* est une pratique de « contournement » de la prohibition par l'usage d'une monnaie différente de celle du prêt pour le remboursement, en incluant dans le montant de la dernière le différentiel d'intérêt. Cette pratique semble s'être particulièrement répandue en Mauritanie avec la propagation de l'usage des monnaies européennes²³⁹.

La *ṭalṣa* est une pratique de «contournement» proche de pratiques financières d'investissement plus classiques en terre d'Islam : *salam*, *muzāra'a*, *muṣāna'a*, ... Ces pratiques d'association au titre desquelles le détenteur du capital fournit le financement nécessaire à la réalisation d'une opération économique réelle : élevage,

²³⁸ Cf. à ce sujet le rapport de X. Coppolani au Gouverneur Général de l'AOF, établi à Saint- Louis le 27 juin 1904 et notamment ses pages 3 à 11 in ANS. 9G.7

²³⁹ Paul Dubié, *La vie matérielle des maures*, op. cit.

agriculture, industrie, en contrepartie d'une part conséquente, préalablement définie de la production. La *ṭaṣa* n'a pas rempli les conditions de licéité de telles pratiques. Elle a plutôt servi de modalité de « contournement » de l'intérêt.

Même si ces pratiques de « contournement » sont généralement mal perçues par la société, leur pratique est largement tolérée comme conforme à la règle "coranique" qui veut que si l'intérêt est prohibé comme *ribā*, le "commerce", lui, est "largement" autorisé. Les commerçants ne les ignoraient pas et n'auraient eu aucun problème pour « qualifier » (ou le faire faire par les *fuqahā*) leurs opérations de manière à les faire entrer dans une catégorie licite. Leur défaut de paiement s'inscrit peut-être dans une logique moins « islamique » que nous retrouvons tout au long de l'Histoire de cette région et qui y a institué ce que nous sommes tentés d'appeler une « économie de rapine » basée sur l'usage de la force et de la ruse pour la répartition des biens matériels et symboliques. Si une telle hypothèse était jugée recevable, elle jetterait un éclairage, certes dérangeant mais fort édifiant sur les rapports de ces sociétés aux faits financiers. Nous essayerons tout au long de ces développements sur les faits financiers, de tester cette hypothèse. Juste pour voir.

3.3. PROCESSUS DE BANCARISATION

3.3.1 SYSTEMES FINANCIERS « COLONIAUX »

Si l'on exclue l'aventure – par ailleurs très peu documentée- des portugais à Wadān au 15^{ème} siècle, les relations commerciales entre Européens et Mauritaniens commencent au crépuscule du 17^{ème} siècle avec le traité qu'auraient signé l'émir du Trarza, al- Siyyid wul Aḥmad Man Damān avec les Hollandais en 1695. Le premier traité écrit connu est cependant, celui signé entre l'émir du Trarza A'li Ṣanzūra et André Brüe²⁴⁰. Un seul produit semble structurer ces relations : la Gomme arabique. Les ports de relâche d'Arguin et Portendick destinés à canaliser la traite de ce produit font l'objet d'un conflit permanent entre puissances européennes auquel on a donné le nom de « guerre de la gomme »²⁴¹. Cette traite semble avoir contribué de manière significative tant à l'organisation du paysage économique traditionnel qu'au renforcement des émirats maures et à l'exacerbation des conflits en leur sein. Là encore, les structures sociales traditionnelles se sont organisées pour faire face à cette nouvelle source de puissance. Ainsi, l'organisation de la production et de la distribution s'est faite autour des *zwāya* et grâce à une main d'œuvre plus ou moins servile ; cependant que les opérations « aux frontières » et de police étaient gérées par les *banī Hassān*. L'organisation du trafic reposait sur une succession d'opérations de troc : La gomme cueillie est soit emmagasinée soit échangée (*badīla*) chez le commerçant local (*ṣarrāf* ou boutiquier selon la taille de l'agglomération.) avant d'être acheminée (avec parfois différents niveaux intermédiaires de regroupement) vers les escales.

²⁴⁰ A. Brüe fut administrateur des comptoirs français du Sénégal de 1714 à 1720.

²⁴¹ André Delcourt : La France et les établissements français au Sénégal entre 1713 et 1763. Dakar, IFAN, 1952.

On a l'habitude de dire que la Colonisation n'a pas introduit de ruptures socio-économiques dans la région. De ce point de vue, certains vont jusqu'à dire que la France et l'Espagne n'ont jamais « colonisé » la Mauritanie et le Sahara Occidental. Nous pensons que cette affirmation est exagérée. En fait, nous pensons que, pour ce qui concerne la Mauritanie, les rapports économiques de « domination » ont commencé à se mettre en place à partir du 18^{ème} siècle²⁴². Certes, ces rapports furent d'abord surtout commerciaux. Les traitants saint-louisienS entreprirent de bâtir des relations d'échange avec les Maures. Ces relations suscitèrent de grands bouleversements dans les structures de la société traditionnelle maure : renforcement de l'assise économique des Emirats par le système de « coutumes » ; implication dans les conflits de succession, par ailleurs exacerbés par les produits de ces relations,...

Cependant, il est vrai que la colonisation n'a pas agi directement sur le système juridico-légal en vigueur : les *fuqahā* et autres cadis locaux ont conservé leur statut social et leur autorité. L'Administration coloniale n'est généralement, intervenue qu'en matière pénale. Cependant, l'introduction progressive de la Mauritanie dans la zone d'influence monétaire de la France fut, selon nous, un facteur déterminant d'intégration de la Mauritanie dans le système d'échanges marchands du capitalisme.

Quand la France décida après 1848 d'abolir l'esclavage dans les colonies, elle accorda, en compensation une indemnisation aux colons. La moitié de cette indemnité leur fut versée en numéraire et l'autre en rente sur le trésor public. Le huitième de cette rente fut prélevé pour constituer le capital des banques françaises d'émission coloniales, destinées à « procurer aux colons les moyens de crédits qui leur étaient indispensables pour poursuivre leurs activités »²⁴³. La Banque du Sénégal est créée par décret du 21 décembre 1853 et transformée en 1901 en Banque de l'Afrique de l'Ouest (BAO). De statut privé (le capital appartient aux colons), l'Etat français s'y réservait quelques prérogatives (nomination des directeurs

²⁴² Il est difficile d'envisager que deux systèmes politico-économiques puissent entrer en contact et entretenir des relations continues sans que le plus puissant n'influence le second. Cette influence, qui commence généralement par l'acceptation de « normes » matérielles sensées être neutres et progresse par l'adoption du système monétaire du plus fort...

²⁴³ F.bloch-Laine : Etudes sur les zones monétaires », in *Revue économique*, n°6 , 1953,pp.8526 858.

et contrôle des opérations). Vu le caractère mutualiste de l'institution, les billets émis étaient « au porteur » et les crédits étaient essentiellement accordés aux colons. Les grands bouleversements de l'ordre monétaire international au cours de la Première Guerre mondiale qui laissaient déjà entrevoir les difficultés futures du système de l'étalon-or, amenèrent la France à entamer l'unification de la zone Franc.

« La France, suivant en cela la même démarche que plusieurs autres puissances, semble avoir créé la zone franc comme un moyen de se défendre elle-même, ainsi que les pays liés à elle politiquement, contre les perturbations économiques et financières provoquées par la guerre et ses suites. La zone franc procéderait du même réflexe que la législation douanière qui protège notre pays »²⁴⁴.

Les premiers rapports avérés de Mauritaniens au système bancaire colonial ont été conservés par la mémoire populaire comme relevant du même registre conflictuel que ceux avec les intermédiaires saint-louisiens.

On raconte à ce sujet des anecdotes où des banquiers *nṣāra* seraient venus « rendre visite » (*izūru*) à la tombe d'un tel, par ailleurs parfaitement vivant, et interroger les siens sur une éventuelle succession qui pourrait permettre de récupérer tout ou partie de leur créance bancaire. Ce deuxième aspect de la chose s'est toujours trouvé réglé par un jugement d'insolvabilité (*iflās*), émis par un *cadi* local. Les *fuqahā* maures de l'époque semblent avoir appliqué aux *nṣāra*, les règles *fiqhi* de « *dār al-ḥarb* » (« espace de guerre » par opposition à « espace musulman » où le chrétien est *ḍimmi*.) rendant licite au musulman tout bien « conquis » des *nṣāra*. Or, cette qualification est sujette à forte contestation. Le débat qui y est relatif a opposé pendant très longtemps les tenants et les adversaires de la colonisation avec pour chefs de file Ṣayḥ Sidiyya bāba et Ṣayḥ Sa'd Būh, d'une part et Ṣayḥ Mal'aynīn d'autre part.

Par ailleurs, cette qualification impose un devoir de *hijra* et de résistance que nos débiteurs ne semblent pas, du moins majoritairement, avoir été pressés d'accomplir. A moins qu'il ne s'agisse simplement, encore une fois, d'un nouvel instrument de notre vieille « économie de la rapine ». Le parcours ultérieur de nos systèmes bancaires depuis l'indépendance jusqu'aujourd'hui, semble plutôt étayer cette dernière hypothèse. En effet, les mêmes pratiques qui auraient été justifiées par la

²⁴⁴ F. Bloch- Laine :

présence de l'occupant non-musulman, devaient se perpétuer dans des formes fort voisines, d'abord, avec les banques nationales, ensuite avec les banques mixtes et enfin avec les banques privées et les institutions financières de type mutualiste. L'attitude vis-à-vis des institutions financières privées est significative de l'inconsistance de l'argument patriotico-religieux. Si cet argument semble se défendre pour les banques coloniales, nationales, mixtes et même pour les mutuelles généralement financées par des bailleurs de fonds étrangers, il est difficile de l'appliquer aux banques privées dont la totalité du capital est détenue par des musulmans. Certains répliquent que l'accumulation sur la base du *ribā* réduit sensiblement (au point de l'annuler..) la protection/*ḥurma* de la propriété privée (théorie de *istiḡrāq al-dimma* /incapacité de l'insolvable).

Cette théorie n'a jamais obtenu le minimum de consensus au sein des *fuqahā* sahariens. Elle est, cependant, restée suffisamment présente dans les esprits pour justifier, quand il le faut, les multiples écarts et abus en matière d'éthique économique.

3.3.2 SYSTEMES FINANCIERS « NATIONAUX »

Le premier système bancaire national mauritanien s'inscrit dans la logique coloniale. Membre à part entière du système monétaire dit CFA, la Mauritanie restait intégrée à cet espace monétaire et les premières banques à s'installer étaient des succursales des banques de la zone : BIAO (Banque Internationale pour l'Afrique Occidentale) et SGB (Société Générale de Banque).

La première décennie de l'indépendance (1960-1970) semble être l'un des rares moments de « paix bancaire » en Mauritanie. Il faut dire que l'essentiel de la clientèle des banques est constitué de commerçants syro-libanais, et de fonctionnaires pour l'essentiel français, sénégalais et béninois. Très peu de commerçants mauritaniens étaient en relation avec les banques. Les réseaux commerciaux de *al-dagdīg* (« la casse » : réseaux de contrebande surtout en provenance du Maroc, mais aussi avec le Sénégal et le Mali) essayaient tant bien que mal de maintenir les approvisionnements des circuits intérieurs de distribution. Les circuits financiers utilisés sont ceux du secteur « informel » traditionnel encore prédominant. Cependant, l'entrée, même si timide, de la finance « conventionnelle » commençait déjà à susciter beaucoup de questions.

Avec l'indépendance, la Mauritanie, baptisée République islamique²⁴⁵ doit faire face à un certain nombre d'interrogations liées à ce statut, et notamment à la vieille revendication d'« application de la *šarī'a* ». L'un des premiers moments forts de ce qui devait tourner en confrontation entre l'Etat, représentant les valeurs de modernité et les forces traditionnelles, réfractaires à toute volonté de modernisation, fut la mise en place du Conseil Consultatif Islamique. Le moment est suffisamment important pour mériter d'être décrit et analysé de manière détaillée. Nous n'avons, malheureusement, pas pu retrouver les minutes des deux premières sessions de ce Conseil, considérés

²⁴⁵ La dénomination de République islamique ne semble pas avoir été destinée à fonder un statut constitutionnel particulier. Il aurait, plutôt, été destiné à fuir les particularismes ethniques et régionaux très vivaces au moment de l'indépendance, par la mise en avant du référentiel commun le plus important : l'Islam.

comme les plus intéressantes. Nous avons dû utiliser des données de seconde main fournies par Mohamed El-Moctar Ould Bah dans son ouvrage déjà cité²⁴⁶. Il y décrit les grands moments de ces deux cessions et procède à une analyse du contexte et des implications des débats et décisions sur lesquelles elles ont débouché. Il introduit le débat par cette mise en perspective : *« Au départ, certains de ces problèmes [liés à la « renaissance islamique »] étaient masqués par l'isolement géographique du pays, que la colonisation a favorisé à d'autres fins. Il s'ensuivit que la Mauritanie échappa aux courants qui secouaient le monde culturel musulman depuis un siècle environ. L'œuvre de réformateurs était ignorée, le mouvement salafi inconnu, la presse moderne absente. Mais voici que brusquement, un débat s'instaure à propos de l'application pratique de la šari'a (droit musulman). Une confrontation prudente, mais tenace, met aux prises les responsables officiels et le commun des lettrés traditionnels. Les uns, bien qu'ils reconnaissent le caractère islamique de la Nation, se préoccupent surtout de bâtir un Etat moderne régi par les normes dites « internationales ». Les autres tourmentés dans leur conscience religieuse, s'étonnent de constater qu'un état musulman libre et souverain, s'abstient d'appliquer, d'une façon stricte et intégrale, la šari'a dans le domaine public et privé.*

Les autorités jugent qu'il est dangereux de laisser un fossé se creuser entre elles et les ulémas du pays et le débat se transforme en dialogue qui a permis aux uns et aux autres de progresser lentement sur une voie longue et difficile.

Le dialogue a donné lieu à la création d'un comité spécial, chargé par le Gouvernement de faire des suggestions au sujet de l'orientation juridico-religieuse et de l'aider à définir les compétences de l'organisme qui sera chargé des Affaires Islamiques.

Au sein de ce comité, les représentants de l'autorité se sont attachés à expliquer à leurs interlocuteurs, l'impossibilité d'instituer un Etat théocratique organisé à l'instar de ce qui existait au temps du Prophète. Ils ont souligné que les engagements contractés par le pays vis-à-vis de la communauté internationale constituent à leurs yeux un empêchement d'une application stricte de la

²⁴⁶ Mohamed El Moktar Ould Bah : La littérature juridique, op. cit. P.227-228.

šari'a telle que elle est conçue par les ulémas traditionalistes. Par contre, ils se déclarent disposés à mettre tout en œuvre pour encourager et promouvoir l'Islam en tant que dogme et culte et à faciliter aux croyants l'accomplissement de toutes les pratiques rituelles.

Les traditionnalistes ont tenté à leur tour, en citant l'exemple de l'Arabie Saoudite, de convaincre le pouvoir qu'il n'y a point d'incompatibilité entre la construction d'un état moderne et l'application de la *sari'a*. Ils ont évoqué la richesse et la souplesse de cette doctrine qui, par l'exploitation judicieuse de l'*istihsan* (la préférence juridique) et de l'*istishab* (le principe de l'utilité publique) peut résoudre d'une façon qui s'accorde avec les exigences de notre époque, tous les problèmes que pose la vie moderne. »²⁴⁷

Les services du Ministère des affaires islamiques auraient présenté au Conseil les deux questions générales suivantes :

« - comment bâtir, sur les fondements islamiques, une économie qui s'adapte au développement moderne?

- comment, dans la pratique, rendre le circuit international conforme aux normes de la *Sari'a* ? »

Les débats semblent avoir été particulièrement houleux, en particulier à propos des opérations bancaires, des assurances, du contrôle des prix et des amendes et sanctions contre les spéculateurs.

a) *Le prêt à intérêt :*

La question formulée par le ministère aurait été la suivante : « *est-il permis d'emprunter de l'argent à la banque sachant que celle-ci exige un intérêt?* » Les services du Ministère semblent avoir présenté l'opération en faisant remarquer que la banque intervient souvent en payant une marchandise achetée par le client qui sollicite un prêt. Ce n'est pas donc un prêt direct. Ce type d'opération est-il licite comme l'a indiqué *Ŝâtibi* dans ses *Muwāfaqāt* ? Sinon, doit-on nécessairement, soumettre une personne morale aux mêmes prescriptions que la personne physique ? Si oui peut-on alors invoquer l'opinion des hanafites qui affirment que l'interdiction

²⁴⁷ Mohamed El Moktar Ould Bah : *La littérature juridique*, op. cit. P.228.

du ribā est spécifique aux opérations entre croyants ? Sinon, peut-on invoquer une ḍarūra (cas de force majeure) qui rendrait le ribā licite ? »

Le questionnement montre clairement le chemin à suivre : il faut à tout prix trouver une solution *fiḥī* au problème épineux du prêt à intérêt, sinon pour tout le monde, du moins pour l'Etat.

La réponse du Conseil aurait été la suivante :

« - Attendu que toute contestation doit être tranchée selon la Loi de Dieu, transmise par son Envoyé, conformément aux dispositions du verset qui dit « *Vous qui croyez, soyez pieux envers Allāh, abandonnez ce qui vous reste (à toucher provenant) de l'usure si vous êtes (vraiment) croyants. Si vous ne le faites pas, attendez-vous à une guerre de la part d'Allāh et de son Prophète* » et « *Allāh a déclaré le troc licite et illicite l'usure* ».

Craignant les menaces contenues dans le verset disant: « *ceux qui se nourrissent de l'usure, ne se redressent (au jugement dernier) que de la façon dont se redresse celui que le Démon aura roué de son toucher* »²⁴⁸ et dans le *ḥadīṭ* qui annonce: « on verra un jour tout le monde se nourrir de l'usure, et même celui qui ne l'aura pas mangé sera sali par sa poussière ».

- attendu que plusieurs autres textes maudissent ceux qui pratiquent le *ribā*.

Le conseil estime que le mot « banque » est devenu presque synonyme d'usure et qu'en conséquence, la plupart des opérations bancaires sont inacceptables ; car :

1°) - Les intérêts monétaires sont illicites, sur ce point le Coran, la Sunna sont formels, tel est le consensus de toute la Communauté.

2°) - Le prêt à intérêt est également illicite ; car le prêt (*qard*) ne doit être qu'une œuvre de bienfaisance ; «le débiteur en difficulté doit bénéficier d'un délai supplémentaire en attendant qu'il soit en mesure

de s'acquitter de ses dettes ».

²⁴⁸ Régis Blachère - Traduction du Coran p. 72. (2) V. Surat 2. Verset : 279.

Le Conseil invoque, à ce sujet, un propos d'Ibn 'Umar²⁴⁹, rapporté par Mālik dans son *Muwaṭṭa*, affirmant que toute condition, hormis le remboursement du montant prêté est expressément interdite en matière de *qarḍ* car toute autre condition constitue une rémunération et donc un *ribā*. Mālik invoque, également, un propos d'Ibn Mas'ūd prohibant toute clause d'intérêt dans les prêts, même s'il s'agit d'une poignée de noix de dattes.

Le Conseil cite *fiqh-al-Sunna*²⁵⁰ dans lequel il est stipulé que le prêt est destiné à faciliter la vie de ceux qui sont en difficulté, et que, de ce fait, on ne doit pas y mêler d'opérations commerciales.

Si le *qarḍ* tend à être un moyen d'acquérir du profit, il perd sa qualité humanitaire et devient une source d'exploitation du pauvre, ce qui détermine son interdiction; c'est pour protéger cet esprit que les *ulémas* ont décrété la règle suivante : « est interdit tout prêt, si son auteur en tire un profit direct ou indirect; car c'est une forme de l'usure, qui ne peut être légalisée par un subterfuge ».

Pour le Conseil la prohibition du *ribā* s'étend aux personnes morales au même titre que les personnes physiques. Il conteste la validité et même l'authenticité des thèses attribuées aux Hanafites selon lesquelles, il n'y a pas d'usure entre croyant et non croyant. Il revoie l'interprétation des avis sur lesquels se fonde cette thèse, à des opérations possibles entre combattants en temps de guerre où il arrive parfois que les actes perdent leur signification juridique, étant admis qu'on ne reconnaît pas à l'ennemi déclaré la qualité de propriétaire légitime.

Le conseil s'est, ensuite, attaqué aux cas de *ḍarūra* (nécessités) autorisant le *ribā*. A ce niveau le Conseil distingue les nécessités publiques et celles individuelles. Les nécessités de l'Etat concernent sa pérennité, ses moyens de son fonctionnement et sa sécurité politique et économique. Quant aux individus, en plus des besoins physiologiques, la *ṣari'a* entend protéger leur religion, leur raison, leur filiation, leur réputation et leurs biens. *Le conseil croit qu'une nécessité d'ordre général peut être assimilée à une nécessité individuelle.* Telle est l'opinion de Ṣātibi dans ses

²⁴⁹ 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb : Compagnon et fils de compagnon (son père 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb fut un très proche compagnon du Prophète et son second Calife), il fut l'un des plus grands rapporteurs de ḥadīṭ.

²⁵⁰ Ṣayḥ Sayyid Sābiq, *fiqh al'sunna*. Dār al-fikr. Beyrouth. 1983.

Muwāfaqāt ; dans son commentaire de Ḥalīl, al-Mawwāq réaffirme la position de Mālik qui considère « *al-ḥāji al-Kulli* », comme une *ḍarūra*.

Et Ould-Bah de commenter : « On constate que si le Conseil s'est montré sévère quant au respect des principes généraux et à la définition de l'usure en étendant son concept à toutes les formes du prêt, s'il a paru méfiant vis-à-vis des *ḥiyal*, réservé quant au changement de rite, il a par contre ouvert toutes grandes les portes de la *ḍarūra*, qui permet en quelque sorte, à la vie de continuer »,

b) *Assurance*

Les services du Ministère ont formulé la question comme suit : « *Devons nous ranger ce genre de contrat dans la rubrique des « actes à profit incertain » tels que les honoraires du médecin par exemple ? Si notre réponse est négative, pouvons-nous considérer que les risques ressortissant aux propriétés individuelles et impliquant des charges que les individus ne sont pas en mesure de supporter, autorisent des contrats aléatoires en raison de l'intérêt impératif de cette situation ? Si la réponse est non, devons-nous en conclure que les actes divers stipulant des contrats d'assurance sont viciés ou seulement la partie qui concerne l'assurance ? »*

Le Conseil a beaucoup insisté sur la notion de « risque » sur lequel se bâtit ce système en l'assimilant aux jeux de hasard. Le Conseil a évoqué les inconvénients qui résultent du fait que certains assurés négligent d'éviter les accidents ou les sinistres sans se soucier des désastres qui peuvent en découler, comptant sur la responsabilité de l'assureur.

La conclusion du conseil se fonde sur la règle des *uṣūl* qui veut *qu'éviter le mal prime sur la recherche du bien*. Ainsi, le Conseil, tout en ne reconnaissant pas la licéité de l'assurance, tient compte de certaines nécessités impérieuses où l'Etat aura à faire face à certaines obligations consécutives à ses engagements internationaux.

Cependant, le Conseil n'a pas manqué d'engager les autorités gouvernementales à rechercher des solutions de rechange de nature à éviter les inconvénients socio-religieux résultant de la pratique de l'assurance. Ils ont, ainsi, suggéré la création d'organismes d'entre-aide dont la mission serait de rendre d'une façon ou d'une autre les mêmes services que l'Assurance peut fournir à ses clients.

Ould-Bah constate : « Cette attitude nous conduit à deux remarques : - - la première est que le Conseil s'est penché surtout sur les aspects négatifs de l'opération assurance :

- le risque concernant deux parties liées par un contrat dont l'exécution est laissée au hasard de la fortune ;
- la fréquence des fraudes et des négligences que les assurés peuvent commettre à la faveur de la garantie du contrat.

-La deuxième est que le Conseil s'est attaché à suivre la lettre du *fiqh* traditionnel, sans vouloir s'attribuer le droit d'interprétation ou d'adaptation qui s'imposent. »²⁵¹

d) L'*iḥtikār*

:

«C'est la spéculation à la hausse, dit le Conseil, par laquelle des commerçants refusent de vendre au public des denrées ou des marchandises sachant qu'il vont être rares et chères, en vue de réaliser le plus grand profit.»

« Bien que l'Islam reconnaisse la liberté des échanges commerciaux, la libre disposition par le propriétaire de ses biens, la concurrence loyale, il condamne l'*iḥtikār* lorsque l'égoïsme et la cupidité des marchands les poussent à réaliser des bénéfices aux dépens du commun des peuples. Le Prophète, lui-même, l'a flétri en des termes qui indiquent que c'est un pêché à la fois grave et laid. « *Quiconque, dit-il se livre à l'iḥtikār sur les denrées alimentaires durant quarante jours, rompra tout lien avec Dieu* ». (Ce *ḥadīṭ* est rapporté par Abū Dāwūd, Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Abī Šaiba et Bazzar). D'autres *ḥadīṭ* disent: *ne pratiquent l'iḥtikār que les fautifs, maudit, soit le serviteur qui pratique la spéculation, il devient triste quand les prix descendent, rayonnant quand la vie est chère.* »

Ce genre de spéculation est donc interdit, lorsqu'il concerne les subsistances de base, ou lorsqu'il porte préjudice à l'intérêt vital de la Communauté. »²⁵²

²⁵¹ Ibid, P.235

²⁵² ibid. P.236

e) Le contrôle des prix :

Au départ, le *fiqh* admet que les prix suivent naturellement la loi de l'offre et de la demande. Plusieurs auteurs ont rapporté que dans une année où les cours étaient déséquilibrés, on demanda au Prophète de fixer par voie autoritaire, les prix du marché ; il refusa en disant : « *Dieu seul peut proposer des prix, c'est lui qui élabore l'ordre et dispense les biens, je ne veux pas (Je jour du jugement) avoir de compte à régler envers l'un de vous : que cela se rapporte à sa vie ou à ses biens* ». Il résulte de l'attitude du Prophète que l'intervention de l'autorité pour imposer des prix est à éviter, même si les fluctuations deviennent importantes, mais ceci ne doit pas empêcher les pouvoirs publics d'intervenir s'il y a spéculation ou tout autre fait de nature à troubler sérieusement la vie de la cité. Dans ces conditions, la préservation de l'intérêt général (on tient compte de l'intérêt du vendeur et du consommateur) autorise qu'on prenne les mesures nécessaires pour établir l'ordre économique y compris la fixation des prix et les sanctions des auteurs de troubles. Cette sanction peut consister à expulser du marché les commerçants reconnus coupables, la confiscation des marchandises n'est pas prévue par la loi.

f) les amendes

Le principe de la légalité des amendes est l'une des questions soumises à l'examen du Conseil : le rapport de la commission qui a instruit cette question reprend brièvement l'historique de la querelle qui opposait il y a quelques siècles deux grands juristes tunisiens : Al Burzulibb, défenseur de la légitimité de cette pratique et Ibn aš Šamma' qui la condamne.

« A la faveur de cette discussion, le Conseil a recommandé le retour pur et simple à l'application des peines légales (*Al-ḥudūd*) : l'amputation de la main du voleur, la lapidation du fornicateur, etc ...

Il conclut à la possibilité aux pouvoirs publics d'infliger des amendes chaque fois que la peine n'est pas prévue expressément par les données scripturaires. »²⁵³

Comme dans tout le monde musulman, le débat sur toutes ces questions restait, donc, ouvert. Cependant, le pouvoir de Muḥtār wul Dāddāh n'accepta pas de se laisser enfermer dans la logique de « réislamisation » qui était déjà en vogue ; il opta pour une orientation plus « révolutionnaire ». Dès les premières années de la seconde décennie de l'indépendance (1970), Muḥtār wul Dāddāh entreprit, dans le sillage du courant dit « tiers-mondiste » de l'époque, trois grandes mesures politico-économiques visant la consolidation de l'indépendance nationale et la mise en œuvre d'une stratégie de développement volontariste et directive. Ces mesures sont :

- la révision des accords de coopération avec la France,
- la sortie de la Zone Franc et la création d'une monnaie nationale : l'Ouguiya,
- la nationalisation de la MIFERMA et la création de la Société Nationale Industrielle et Minière, SNIM.

Dès la création de l'*Ouguiya* en 1973, les succursales des banques étrangères sont « nationalisées ». Elles étaient deux : la BIAO et la SMB. La première fut transformée en Banque Internationale pour la Mauritanie (BIMA), gérée à travers une convention de partenariat avec la BIAO. La seconde bénéficia d'une convention avec la Société Générale. Les deux devaient fusionner plus tard pour donner, en 1989, la Banque Nationale pour la Mauritanie (BNM).

Une troisième petite banque déjà « nationale », la Banque Mauritanienne de développement (BMD) était transformée en banque universelle sous le nom de Banque Mauritanienne pour le développement et le Commerce (BMDC), qui devait fusionner en 1989 avec l'éphémère Fond National de développement (FND) pour donner l'Union des Banques de Développement (UBD), liquidée en 1993.

²⁵³ *littérature juridique...*, op. cit. P. 238

Et puis ce fut la grande crise du système bancaire au milieu des années 80. Sous l'effet conjoint de la pression au niveau international du diktat ultralibéral reagan-thatchérien, de la crise politique intérieure et des scandales financiers, le système bancaire entra en crise de liquidité. Toutes les banques se mirent à rationner les retraits ; et on vit se développer un marché secondaire des chèques où ceux-ci se négociaient quelques fois au dessous de 50% de leur valeur faciale. Les banques perdirent durablement la confiance du public. Il faut dire que deux groupes parfois très liés et puissants se sont faits les promoteurs de sa liquidation définitive : ses grands débiteurs et les tenants du « renouveau islamisant » naissant. Les derniers présentaient la crise comme la première bataille de la guerre promise par Dieu au *ribā*.

Si aucune banque ne déposa son bilan, c'est surtout du fait de la faiblesse des procédures légales en matière de faillites. L'Etat, de loin principal actionnaire de toutes les banques, a préféré conclure avec le FMI un programme de restructuration du secteur bancaire. Au titre de cette restructuration, les principales banques commerciales publiques ont été privatisées alors que la seule banque de développement était liquidée.

Une nouvelle réglementation d'essence libérale est mise en place. Toute banque ou établissement financier assimilé est soumis à une procédure d'agrément conduite par la Banque Centrale de Mauritanie (BCM).

La demande d'agrément est examinée en tenant compte particulièrement du capital envisagé, de la qualité et de l'honorabilité des dirigeants. On notera que la procédure d'agrément des banques et établissements financiers n'introduit aucune distinction entre investisseurs mauritaniens et étrangers. Enfin, la loi prévoit que le délai maximum de décision d'agrément, ou de refus est d'un an.

Les changements substantiels dans l'activité, la capitalisation, l'actionnariat, la localisation et la représentation des banques doivent être soumis à la banque centrale, qui peut alors reconsidérer les licences précédemment accordées.

Pour ce qui concerne les conditions d'exploitation, la loi bancaire impose aux banques et établissements financiers les contraintes et ratios prudentiels ci-dessous. Ces éléments font l'objet d'une surveillance régulière:

- capital minimum : 1 000 000 000 UM ;
- ratio minimum de liquidité de 20% des dépôts à vue ;
- ratio de couverture des risques : le rapport entre le montant des fonds propres nets de la banque et celui des risques encourus auprès de leur clientèle doit être d'au moins 10%. ;
- ratio de division des risques : les risques encourus sur un même bénéficiaire ne doivent pas dépasser 8% des fonds propres net de la banque ; le montant total des risques encourus sur les bénéficiaire appartenant à un même groupe ne doit pas dépasser 25% des fonds propres nets de la banque.

La loi comporte quelques dispositions spécifiques pour les prêts aux actionnaires :

- respecter un délai d'un an à compter de leur entrée en capital ;
- soumission préalable au conseil d'administration des prêts aux actionnaires ayant plus de 5% des parts ;
- information spécifique des sociétés et personnes chargées de la vérification des comptes.

Elle ne comporte, par contre pas de clause spécifique limitant les prêts aux sociétés appartenant au même groupe que la banque et qui ne seraient pas actionnaires. Certaines banques se sont intéressées à l'épargne communautaire et ont mis en place des systèmes de captation relativement agressifs (approches particulières vis-à-vis de la communauté Soninké et particulièrement de ses émigrés, etc.). Cependant, ces approches n'ont pas connu beaucoup de succès du fait, en particulier, de la concurrence des circuits financiers dits informels.

Les banques commerciales ont toujours opéré avec les instruments financiers « conventionnels ». Une seule banque s'est initialement constituée comme banque « islamique » avant de changer de statut au début des années 2000 : la BAMIS.

Aujourd'hui, la plupart des banques possèdent un département « Finances islamiques » qui cohabite sans grands remous avec les autres départements « conventionnels ».

A. CHINGUITY BANK.

Créée en 1972, la Banque Arabe Libyenne en Mauritanie (BALM) est une société Anonyme de droit Mauritanien dont le capital était détenu à 51% et 49%, respectivement par les Etats Libyen et Mauritanien. La BALM a été créée dans le cadre de visions stratégiques bien de l'époque.

Pour la partie Libyenne, trois ans après la « Révolution du premier septembre » et en plein boom pétrolier, il s'agissait d'investir les énormes excédents financiers que l'économie libyenne ne pouvait pas absorber dans des actions de prise de contrôle de pays arabo-africains.

Pour la Mauritanie de Moktar ould Daddah qui envisageait déjà ces grandes mesures politico-économiques que sont la révision des accords de coopération avec la France, la sortie de la Zone Franc (et la création d'une monnaie nationale : l'Ouguiya) et la nationalisation de la MIFERMA (et la création de la Société Nationale Industrielle et Minière, SNIM), la manne financière des « frères » Libyens pouvait aider à se libérer du joug « néo-colonial ». La banque pouvait contribuer à l'émergence d'une « bourgeoisie nationale » capable de récupérer pour les multiplier les retombées positives du développement impulsé par les industries extractives.

Deux types de clientèles furent « encouragés » à s'adresser à la BALM : les commerçants et les fonctionnaires. Tous types d'incitations furent mis en œuvre : religieux, nationalistes, pécuniaires,... De modestes commerçants traditionnels - pour l'essentiel des détaillants et quelques contrebandiers- et de petits commis de l'Administration, on a voulu faire des capitaines d'industrie et des prestataires de services modernes capables d'accompagner une économie en pleine expansion dans un environnement où tout est à faire.

Mais la BALM semble surtout avoir joué un rôle important dans la « construction » de la relation des mauritaniens à la Banque.

Les chroniques populaires nous ont conservé un certain nombre d'anecdotes sur les rapports de certaines tribus à la banque. Telles tribus traditionnellement austères et

fortement tournées vers les choses de salut auraient à la suite de prêts accordés par la Banque changé totalement de mode de vie

Telles autres traditionnellement commerçantes auraient bénéficié des largesses de la banque et auraient ensuite trouvé le moyen d'organiser des décès avec cérémonies et enterrements.

Certains *fuqaha* auraient émis des *fatawa* autorisant le prêt à intérêt si à sa réception on n'a aucune intention de le rembourser.

La BALM devait évoluer ensuite au gré des relations mauritano libyennes et des forces économiques et politiques du moment. Jusqu'au coup d'Etat de 1978, la Banque semble avoir surtout profité aux ressortissants du Trarza, en particulier ceux de Boutilimit (Région et localité de naissance du Président de la République de l'époque). La présence de deux personnes qui y occupaient des postes, pourtant pas très importants, semble y être pour quelque chose.

Cette relation avec le Pouvoir semble être un caractère permanent de la BALM, car dès la stabilisation du Pouvoir de Maawiyya wul Taya', s'est petit à petit mis en place un processus de mainmise du groupe MAOA (voir plus loin : BAMIS). Ce processus, qui a permis au groupe de financer l'essentiel de son commerce extérieur dans de bonnes conditions, n'a pas abouti comme on pouvait s'y attendre à la récupération par privatisation de la banque. Toutes les secousses dans les relations mauritano-libyennes étaient utilisées (créées ?) pour renforcer cette mainmise ou pour permettre la récupération.

La Chinguetty Bank (ex-BALM) dispose aujourd'hui de deux agences à Nouakchott et Nouadhibou.

B. Banque Mauritanienne pour le Commerce et l'Industrie (BMCI)

Créée en 1974, la Banque Arabe- Africaine en Mauritanie (BAAM) est une société anonyme de droit Mauritanien au capital détenu par l'International Arab African Bank (dont le siège est au Caire) et l'Etat Mauritanien. La naissance de cette banque se situe au carrefour de deux tendances majeures : Le recyclage des pétrodollars arabes et l'intégration de la Mauritanie au monde Arabe après la levée du veto Marocain en 1969 et son admission à la ligue arabe en 1972. Elle matérialise, par ailleurs, une relation particulière entre Ould Daddah et Nasser. C'est à la suite d'une visite du premier chez le Second que le projet a été monté ; dans les mêmes optiques que pour la BALM. Elle mit en œuvre les mêmes instruments. La BAAM accompagnait financièrement deux projets montés par les égyptiens sur financements en pétrodollars : La SAMIA et AFARCO. Le premier (Société Arabe des Industries Métallurgiques) est un grand projet métallurgique destiné à l'exploitation du fer de la SNIM nouvellement nationalisé. Le second (Afro-Arab Co.) est un projet de promotion immobilière. La guerre du Sahara, la crise internationale de la métallurgie ont assez rapidement eu raison de tous ces investissements : la SAMIA est « fermée » en 1979, avant de renaître en 1984 pour exploiter le Gypse de Ndrancha, surtout en fabriquant du plâtre ; on doit à AFARCO ce qui devait rester pendant longtemps le plus haut immeuble de Nouakchott (6 étages), actuel siège de la BMCI, héritière, en 1986, de la BAAM. Cette succession s'est faite en deux temps : le capital de la BAAM a d'abord été partiellement ouvert aux privés qui ont été appelés à participer à sa gestion sous la dénomination BMAA ; ensuite, la partie étrangère (IAAB) a cédé ses actions à feu Sidi Muḥammad wul 'Abbas qui s'est adjoint deux autres hommes d'affaires de poids : Limām wul Ulayda et Mulāy al-Ḥasan wul al-muktār al-Ḥasan. La Banque Centrale finit par sortir du capital. Avec plus de 70% du capital social, wul 'Abbas était seul maître à bord et le premier homme d'affaires mauritanien à avoir sa banque. Cela lui permit de développer un groupe d'affaires qui fut en son temps le plus puissant en Mauritanie (BMCI, SOCOMETAL, ELF, COMEQUIP,..). Cela le propulsa également au-devant de la scène

politique. En tant que « Patron des patrons » (président de la confédération générale des Employeurs de Mauritanie : CGEM), il s'est trouvé fortement engagé auprès du pouvoir de Wul Taya'. Tribalement complexe (*šrif* originaire des régions de l'est, apparenté par sa mère aux lağlal de *šingiti* ayant longtemps séjourné au Trarza (Boutilimit) et parmi les Touaregs du Niger), il a pu se constituer un statut social particulièrement avantageux : libéré de la plupart des servitudes sociales du statut tribal, il était en mesure d'en jouer avec beaucoup de dextérité.

A son décès, survenu en 2000, son fils, qui faisait jusque-là des études aux USA, reprit sa place à la banque. Jeune (la vingtaine), peu intégré dans la société Mauritanienne, il exprime ouvertement sa volonté de rompre avec les pratiques d'antan et de mettre en place des procédures fiables de gestion mises en œuvre par des techniciens compétents formés aux meilleures écoles. Il préféra la présidence de la Fédération Nationale de Football à la présidence du patronnât. Il rapatria des compétences bancaires qui étaient en exil (surtout en Europe,), au grand dam de la vieille garde confinée dans des tâches de conseil quand elle n'est pas tout simplement, remerciée. Il modernisa les procédures et fit certifier ISO l'essentiel des activités de sa banque. Au bout de cinq ans, cette action semblait avoir amené la banque au bord de la faillite. Toute la famille semble s'être mobilisée pour arrêter la chute. Petit à petit, les « jeunes loups » sont écartés, la vieille garde reprend les choses en main. Et la BNCI reprend sa place dans le concert des banques « honorables ».

C. Banque Nationale pour la Mauritanie (BNM)

La BNM est née en 1989 de la fusion/privatisation de deux banques publiques, la BIMA et la SMB toutes deux nées des nationalisations consécutives à la création de l'Ouguiya en 1972. La BIMA (Banque internationale pour la Mauritanie) est née de la nationalisation d'une succursale de la BIAO qui fut l'une des premières banques à s'installer en Mauritanie. Quant à la SMB (Société Mauritanienne de Banque), elle a résulté d'un partenariat avec le groupe bancaire français Société Générale. La création de la BNM s'est faite dans le cadre de la restructuration du système bancaire. Un appel à souscriptions au capital social a été lancé. S'en suivirent de

retentissants combats où sont souvent revenus les noms de Abd Allāhi wul al-Nwaygez, Muḥammad wul Bu'ammātu et Aḥmad Sālam wul Buna Mukṭār. En fin de compte, le premier réussit s'imposer au capital. Abdallahi wul Nwaygiḻ (AON) fait partie de la première génération de commerçants traditionnels à accompagner la volonté de wul Daddah de créer une « bourgeoisie nationale ». Tout en maintenant sa présence dans le négoce, il se lança d'abord dans le BTP et plus tard dans la pêche. Appartenant à la tribu de vieille tradition commerçante Smāsīd, il n'a pas manqué de tirer profit de la montée en puissance de la tribu avec l'arrivée au pouvoir de l'un des siens : Ma'awiya wul Taya'. Avec la banque, wul al-Nwaygiḻ acquit un instrument extraordinaire de puissance politico-économique: le portefeuille de créances des deux banques fusionnées. Compte tenu de leur vieille présence et de l'usage « clientéliste » qu'en ont fait, en particulier, les différents régimes militaires, ces deux banques possédaient un portefeuille impressionnant de créances plus ou moins « irrécouvrables ». Largement provisionné au moment de la fusion, ce portefeuille devait, en principe, revenir presque en entier, à l'Agence de Recouvrement des Créances Bancaires (1968) qui avait été mise en place pour la gestion des « rebuts » du système bancaire public. Cependant, la BNM semble avoir gardé beaucoup de créances entièrement provisionnées, mais dont les débiteurs présentaient un intérêt politique ou commercial²⁵⁴.

²⁵⁴ Cas de Ḥāba wul Muḥammad Vāl, par exemple. Il s'agit de l'une des premières grandes fortunes de la mauritanie indépendante. Commerçant traditionnel issu de la tribu Idawa'li de Śingīti, il devait bénéficier largement de la volonté de Wul Daddah de créer une bourgeoisie nationale. Au lendemain des grandes réformes (1973-74), il devait émerger comme la plus grande fortune du pays et l'un des principaux soutiens du pouvoir de Wul Daddah. L'arrivée au pouvoir des militaires (10 juillet 1978) sonna pour lui l'heure des difficultés. Il finit par s'embarquer dans la contestation de l'extérieur au sein de l'organisation AMD (Alliance pour une Mauritanie Démocratique) installée au Maroc, en France et au Sénégal. Après la tentative de putsh du 16 mars 1981, il fut condamné par contumace et tous ses biens furent saisis et liquidés. Après le putsh de décembre 1984 auquel il aurait contribué, il entreprit des actions en justice pour sa réhabilitation et la récupération de ses avoirs. Cette action se heurta aux intérêts des « nouveaux riches » de l'ère Haydalienne. Il se trouvait que ces forces comprenaient des commerçants Smāsīd, comme wul al-Nuaygez qui auraient bénéficié des liquidations des biens de Ḥāba. L'arme des créances « gelées » aurait été utilisée contre Ḥāba.

E. Banque Al Amana pour le Développement et l'Habitat (BADH)

Créée en 1996, sous forme de société anonyme de droit Mauritanien au capital social détenu par les banques, les sociétés d'assurance, la SOCOGIM et quelques privés locaux. Initialement dénommée Banque Mauritanienne de l'Habitat, elle était censée gérer des fonds publics destinés au financement de l'Habitat.

Le capital social initialement souscrit était de deux milliards d'ouguiyas dont plus de 50% étaient directement (BCM, CNSS, SOCOGIM) ou indirectement (SNIM) détenus par l'Etat. Le capital souscrit ne fut jamais totalement libéré et, courant 2000, le capital social a été ramené à 1 500 000 000, soit à peu près la partie effectivement libérée. Comme à l'accoutumé, l'Etat utilisa sa participation pour renforcer l'un des actionnaires, en l'occurrence, Aḥmad Sālam wul Buna Muktār. Cet ancien diplomate, chef général de la tribu guerrière Awlad Daman (Trarza) a fait sa fortune dans le secteur de la pêche. La banque semble lui être échue dans le cadre du « partage régional » de wul Taya'.

F. Générale de Banque de Mauritanie (GBM)

Cette banque a été créée en 1995 par un groupe d'hommes d'affaires mauritaniens, en partenariat avec la banque BELGOLAISE. De ce groupe, Muḥammad wul Bu'ammātu devait émerger rapidement comme le véritable patron de la banque. Ancien instituteur, ce ressortissant de la tribu de vieille tradition commerçante awlad Bus-sba' a fait ses premières armes dans les produits alimentaires (COGITREM, COPRAL,..). Avec la banque, il va connaître une ascension fulgurante. Associé avec le frère du Président Wul Taya' dans la distribution des cigarettes Marlboro et fortement lié à son contributeur et ami A'li wul Muḥammad Vāl, puissant et inamovible directeur général de la sûreté, il entreprit de se constituer une légitimité tribale et politique assez délicate. Se faisant le champion des causes Awlad Bu-s-Sba', en

particulier, lors de l’Affaire Bāba wul Sidi Abd Alla²⁵⁵, il a réussi grâce à son association avec Aḥmad wul Tāya’ à établir une relation plus ou moins équilibrée avec les Smāsīd (il a impliqué les MAOA dans la banque) et avec le Pouvoir de Wul Taya’. Président du Conseil National du patronat Mauritanien, il a été pendant la dernière décennie de l’ère Ma’awiyya, l’un des hommes les plus influents de Mauritanie et a entrepris une internationalisation, à travers, en particulier les Assurances. Avec le coup d’Etat d’Août 2003 et l’arrivée au pouvoir de A’li wul Muḥammad Vāl, on s’attendait à ce que la puissance de Wul Bu’ammātu soit multipliée. Il ne semble pas qu’il en soit ainsi.

G. BCI

Cette banque a été créée en 1997 par Isallmu wul Tāj al-Dīn, homme d’affaires Idawa’li, à l’époque à peu près inconnu sur la place. Les processus de constitution et de fonctionnement sont restés relativement discrets, comparés à ceux des autres banques. Dans l’esprit de Wul Taya’, il s’agissait, certainement, d’autoriser une banque Idawa’li. En l’espace de quelques années, Issalmou wul Tāj al-Dīn s’est fait sa place au soleil. Cela commença, comme toujours, par la politique : Natif de Kiffa ou d’Aleg mais d’origine Tijikja, il se hissa au niveau au niveau des vieux entrepreneurs politiques comme Muḥamd Aḥmad wul Ḥammūd. De par son lieu de naissance externe aux conflits locaux, il réussit à s’imposer partout, non pas comme une alternative à qui que ce soit, mais comme complément à tous. La position paraît porteuse.

H. BACIM

Créée en 2002, elle connaît jusqu’ici un cheminement cahoteux. Initialement autorisée comme banque de «Ahl al-ŝarg» (gens de l’Est), avec un tour de table conséquent en la matière (Muḥammed Maḥmūd wul al-Dayh des Laġlal du Ḥawz Al-ŝarqi, Ḥammada wul al-Darwiŝ, Mulāy ‘Abd Alla wul Mulāy al-Dḥīl..), elle ne cesse de

²⁵⁵ Ex- Haut- commissaire de l’OMVS, arrêté en 1987 par le Pouvoir de Wul Taya’ et jugé pour « haute trahison » : il est accusé d’avoir accepté que le Sénégal entame les études de la revitalisation des vallées fossiles. Son procès, fort houleux, devait aboutir à son acquittement.

changer d'administration et même d'actionnaires. Le dernier acquéreur en date est Aḥmad wul mogueya des awlad Ġaylān de l'Adrar, en partenariat avec un Homme d'affaires nigérian.

I. SOCIETE GENERALE (EX-BII).

Cette banque est la dernière née du système bancaire Mauritanien. Création typique de l'Ere Ma'awyia, elle est née suite à la recommandation d'un bureau d'Etudes (HORUS banques et finances) de susciter l'installation d'une banque internationale avec un management international pour servir de locomotive au système bancaire. Le groupe BOLLORE et le groupe MAOA, déjà très présents dans quelques autres secteurs (GMM..) s'associèrent pour créer cette banque et en confier la gestion technique au groupe bancaire ING. Le coup d'Etat d'août 2003 paraît avoir quelque peu freiné le démarrage de la banque.

Courant 2006, la SOCIETE GENERALE devait récupérer 50% du Capital Social et prendre en main la gestion de la banque.

Conclusions (Principales caractéristiques du secteur) :

Le système bancaire constitue la composante la plus importante du système financier mauritanien. Il compte actuellement huit banques commerciales et deux institutions financières spécialisées²⁵⁶.

Il contrôle près de 88 % du total des actifs du système financier et collecte une épargne domestique brute estimée à environ 20 % du PIB en 2004²⁵⁷. Cette épargne représente plus de 90% de l'épargne libre et volontaire du système financier officiel. L'essentiel des dépôts à terme provient des organismes publics. Les dépôts des particuliers et des entreprises privées restent relativement faibles et ne représentent que 35% environ de la masse globale des dépôts. Cette disproportion confirme le

²⁵⁶ Mauritanie Leasing et FCI

²⁵⁷ Banque Mondiale, *Mauritanie. Evaluation du climat des investissements*, septembre 2007.

fait que l'épargne du secteur privé (entreprises et ménages) n'est que faiblement mobilisée par les banques.

1. La structure du capital des banques mauritaniennes présente la particularité d'être extrêmement concentrée. En effet sur les 9 banques que comptent la Mauritanie, 8 sont sous le contrôle de groupes industriels ou commerciaux aux contours tribaux et régionaux relativement bien tracés. Ces banques opèrent souvent comme les véhicules de financement de leur groupe mère en leur offrant systématiquement des services et des conditions préférentielles. Cette relation étroite entre les Groupes et les banques crée une séparation des marchés financiers en plusieurs segments constitués chacun de la banque et des entreprises d'un même groupe. En conséquence, on note une forte concentration des concours sur quelques grosses entreprises, témoignant d'une presque absence des PME dans le portefeuille des banques. Au 31 décembre 2005, les 10 plus gros débiteurs de chaque banque concentraient en moyenne 40 % du portefeuille. Ainsi, 58 % des entreprises appartenant à un groupe déclarent avoir un emprunt en cours ou disposer d'une ligne de crédit contre 23,5 % des entreprises hors groupe.
2. 14 % du financement des actifs de long terme (investissements) des firmes appartenant à un groupe provient de banques privées contre seulement 5 % pour les entreprises hors groupe. Ce fort recours aux fonds internes pose divers problèmes : d'une part, la sélection des projets d'investissement n'est pas sanctionnée par le marché en tant que tel et peut donc être douteuse, d'autre part les sources de financement alternatives sont généralement coûteuses pour les entreprises. En outre, l'existence de traitement différencié selon l'appartenance ou non à un groupe adossé à une banque peut induire une segmentation du marché financier.

3. Les problèmes d'accès et de coût des financements bancaires, sont perçus comme la principale barrière à la croissance des entreprises en Mauritanie.
4. Les principales raisons des importants rejets de demandes de financement par le système bancaire peuvent être attribuées à l'insuffisance des garanties fournies par les entreprises ainsi qu'un mauvais dossier ou historique de crédit. Ainsi, plus d'un tiers des demandes (35,3 %) ont été rejetées pour ne pas avoir présenté de garanties adéquates et plus d'un cinquième (23,5 %) à cause d'un dossier ou historique de crédit défavorable. On note aussi comme raison importante le fait que nombre de dossiers étaient incomplets selon les banques (20,6 % des cas). Il apparaît clairement que les difficultés des entreprises à présenter aux banques des garanties suffisantes constituent la principale cause de rejet des demandes de crédit. Ce phénomène pourrait s'expliquer par les dysfonctionnements du secteur judiciaire mauritanien qui rendent difficile et extrêmement longue la réalisation d'une sureté par une banque.
5. Le fait pour une entreprise d'être de grande taille, d'avoir des comptes audités et d'être exportatrice, influent, quand même, favorablement sur l'accès aux financements bancaires. Cet largement partagé démontre que malgré tout, le système bancaire mauritanien n'est pas déconnecté de ce qui se passe à l'extérieur.
6. Le crédit au développement (moyen et long terme) ne semble pas intéresser actuellement le système bancaire pour les raisons suivantes:
 - La faiblesse des ressources à moyen et long termes ;
 - Le niveau trop élevé du risque du fait de la lourdeur des charges financières par rapport aux revenus des ménages et de la précarité des garanties disponibles ;
 - La faiblesse des capacités de suivi et de contrôle des projets de développement.

Les banques interviennent donc surtout dans le financement à court terme des secteurs du négoce (surtout international), de la pêche et de l'industrie.

8. Le système bancaire a connu durant ces dernières années une croissance appréciable de sa rentabilité financière.

Ainsi, ces dernières années, les soldes intermédiaires de gestion les plus significatifs de sa rentabilité ont évolué comme suit (pour tout le système, BAMIS non comprise) :

- Excédent brut d'exploitation : de 1 à 1,5 Milliard d'Ouguiyas
- Valeur Ajoutée : de 2,4 à 3,9 Milliards d'Ouguiyas
- Produit net bancaire : de 2,9 à 4,7 Milliards d'Ouguiyas

Jusqu'en 2005, le système bancaire est demeuré caractérisé par une forte surliquidité (111,63% en 2004 contre 102% en 2006) et une grande maîtrise des risques.

Cependant, force est de constater que le secteur bancaire demeure incapable de jouer pleinement son rôle dans l'intermédiation financière :

- *De par la structure de ses ressources et de ses emplois, c'est un système peu ouvert recrutant sa clientèle essentiellement parmi les grandes entreprises ; d'où un divorce avec la majorité des agents économiques. Ce divorce est confirmé par sa faible implantation géographique ;*
- *La stratégie restrictive et frileuse de crédit adoptée a très vite freiné ses capacités de développement et entamé sa crédibilité auprès du public ;*

3.3.3. GRANDEUR ET DECADENCE D'UNE BANQUE ISLAMIQUE EN MAURITANIE : LA BANQUE AL WAVA (EX- AL BARAKA) MAURITANIENNE ISLAMIQUE (BAMIS)

A. Capital Social et Actionnaires

Créée le 21 septembre 1985, la BAMIS est une société anonyme de droit Mauritanien constituée autour d'un capital initial de cinq cents millions d'ouguiyas (à l'époque 1FF=10 Ouguiyas) détenu à hauteur de 50% par le Groupe saoudien al Baraka, 40% par des privés mauritaniens (dont Abdu Maḥḥam : 6% ; Aḥmad Sālik wul ab-Bouh : 4%..) et 10% par l'Etat mauritanien.

Ce capital a connu plusieurs évolutions tant en valeur qu'en actionnariat.

- a) augmentation de cinq cents millions d'ouguiyas suivant décision de l'Assemblée Générale Extraordinaire du 16 mai 1990
- b) augmentation de deux milliards d'ouguiyas suivant décision de l'Assemblée Générale Extraordinaire du 1^{er} février 1993
- c) augmentation de sept cents millions d'ouguiyas suivant décision de l'Assemblée Générale Extraordinaire du 17 avril 1995.

Ces différentes augmentations ont été faites suivant injonctions de la Banque Centrale de Mauritanie (BCM) sur constat d'érosion des capitaux propres du fait du cumul de résultats négatifs, essentiellement dus à des difficultés de recouvrement de créances.

- d) réduction de un milliard sept cents millions d'ouguiyas et augmentation de cinq cents millions d'ouguiyas suivant décision de l'Assemblée Générale Extraordinaire du 25 juillet 1998.
- e) réduction de cinq cents millions d'ouguiyas suivant décision de l'Assemblée Générale Extraordinaire du 21 mai 2000.

Ces ajustements ont visé l'annulation de souscriptions au titre des augmentations antérieures non libérées.

Le capital est aujourd'hui de deux milliards d'ouguiyas (pour 1 Euro= 320 Ouguiyas), où le groupe al-Baraka ne détient plus que 15,14% (Son label est d'ailleurs sorti de la raison sociale de la banque où il est remplacé par al-Wava) alors que l'Etat n'est plus actionnaire du tout. Les autres actionnaires sont (au 31/12/2005) :

Muḥamad Abd Allāhi Wul Abd Allāhi (MAOA) :	31,29% ;
Nationale d'Assurance (NASR)	:23,36% ;
Aḥmad Sālik wul ab-Bouh	: 8, 8 %;
TOYOTA Mauritanie	: 4%;
Ciment de Mauritanie	: 3,56%;
Aḥmad wul sīdi Bāba	: 3, 02%;
Abdu Maḥḥam	: 2, 89 %

Le groupe saoudien Dallah al-Baraka, fondé et dirigé par le Ṣayḥ Sālah Abd Allāh Kamāl est aujourd'hui, l'un des plus importants réseaux financiers islamiques. Fondé en 1982, à partir du regroupement d'un certain nombre de sociétés d'investissement opérant pour le compte d'investisseurs saoudiens, il est aujourd'hui présent sur tous les continents où il propose des services financiers de plus en plus diversifiés et globalisés (Huston, Londres, Luxembourg, Stockholm, Istanbul, Dakka, Manama, Jeddah, Khartoum, Tunis, Alger ; Nouakchott, Dakar.)

Les principaux actionnaires mauritaniens n'ont pas beaucoup varié. L'entrée du groupe al-Baraka en Mauritanie semble être l'œuvre de quatre groupes d'affaires dont deux sont issus de la tribu Smāsīd à laquelle appartient le chef de l'Etat de l'époque, Ma'āwiya wul Tāya' (resté au pouvoir de 1984 à 2005).

Le groupe Ahl al-Ṣaybāni s'est constitué autour de deux frères : Muḥamed Sa'īd et Muḥamed Vāl. Commerçants traditionnels en Mauritanie, ils sont surtout connus pour leurs « poulaillers » de Rosso et Nouakchott. Leur installation en Arabie Saoudite semble dater des années 1970. A partir de quel moment cet acte « pieux » de jiwār (voisinage des lieux saints et surtout du Prophète) a évolué vers des activités lucratives ? Nul ne semble bien le savoir. Toujours est-il qu'à partir du milieu des années 1980 (Ma'āwiya est arrivée au pouvoir en décembre 1985), ils commencent à intervenir (assez discrètement, d'ailleurs..) en Mauritanie. La BAMIS est l'une de leurs premières opérations d'envergure. Il semble que ce soit par leur

intermédiaire qu'Abdu Maḥḥam (un autre cousin..) a accédé à Ṣayḥ Sālah et l'a convaincu d'investir en Mauritanie. Avec l'aval et la contribution de l'Etat Mauritanien, le montage du capital est fait autour d'hommes d'affaires mauritaniens essentiellement Smāsīd : MAOA, Abdu Maḥḥam, Aḥmad wul sīdi Bāba.

Le Groupe Abdu Maḥḥam semble avoir acquis une certaine notoriété au milieu des années 1970 dans le secteur de la grande distribution. Il semble avoir racheté les fonds de commerce de quelques libanais chassés du marché par la sortie de la zone franc et la politique jugée trop dirigiste du pouvoir de Moktar Ould-Daddah. Le joyau du Groupe, SMDIPAL (Société Mauritanienne des Produits Alimentaires), a dominé pendant longtemps le marché de la grande distribution à Nouakchott et Nouadhibou. A partir de l'arrivée au pouvoir de son cousin Ma'awiya, Abdu Maḥḥam semble s'être reconverti à des activités d'économie et de politique « pieuses ». Principal dirigeant de la fameuse al-Rābiṭa (Association islamiste plus ou moins traditionaliste)²⁵⁸ et principal artisan de son alliance avec le pouvoir de Wul Tāya', il a servi pendant longtemps de point focal à tous les fonds en provenance des pays du Golfe à la recherche de placements « pieux ».

Principal promoteur national de la BAMIS, dont il fut au départ principal actionnaire privé mauritanien, il est aujourd'hui petit actionnaire. Les difficultés de la banque devaient rejaillir sur ses relations avec Ṣayḥ Sālah et avec les milieux islamistes (y compris ses alliés locaux).

Le groupe MAOA est incontestablement le plus puissant groupe d'affaires en Mauritanie. Association traditionnelle (sorte de fraterna) de quatre frères commerçants de la tribu Smāsīd, le groupe devait connaître un essor remarquable à partir du milieu des années 1980, sous la direction de Muḥamad Abd Allāhi Wul Abd Allāhi (MAOA) dit al-Ṣrīf. Cette expansion, fortement liée à une implication politique au côté du Pouvoir (al-Ṣrīf est un proche parent et allié de Wul Tāya') semble avoir particulièrement profité des opérations de privatisation des sociétés nationales (SMAR/NASR, AIR MAURITANIE, ..), des marchés publics et des appuis au secteur

²⁵⁸ La *rābiṭa* est la première organisation à caractère islamiste plus ou moins avéré. Composée essentiellement de fuqahā plus ou moins traditionnels, elle devait voir rapidement apparaître en son sein des éléments islamistes issus des *ijwān*, qui devaient plus tard fonder le mouvement plus ou moins radical *ḥasim*. (acronyme pour : al-Ḥaraka al-islamiyya al-Mauritaniyya.)

privé de l'ère libérale. A travers la NASR et TOYOTA Mauritanie, il totalise aujourd'hui 58,65% du capital de la BAMIS

Le Groupe Aḥmad Sālik wul Muḥammad Lamīn wul ab-Bouh (ASML) comprend quatre grandes entreprises en Mauritanie: Ciment de Mauritanie, Toptechnology (électronique électroménager et télécommunications), Top lait (produits laitiers) et Topwindow (aluminium). Le fondateur du groupe est issu de la tribu Idayqub. Son implantation et son expansion semblent très liées à son allégeance au Pouvoir de Wul Tāya' et à la proximité des siens.

B. Administration & Gestion : Processus d'intégration dans le système financier mauritanien

Jusqu'en février 1993, la présidence du Conseil d'administration a toujours été directement assurée par le Cheikh Salah Kamal. Après une courte transition, elle se stabilisa définitivement à partir de 1995 chez MAOA en personne. Pendant tout ce temps le conseil a toujours compté deux ou trois Smāsīd (Abdu Maḥḥam, Aḥmad wul sīdi Bāba, Abd Allāhi Wul Muḥtār,...)

La première Direction Générale était composée de Sīdi Muḥammad wul Muḥammad Lamīn (Directeur Général) et Muḥammad Manna wul Ṣaybāni (Directeur Général Adjoint). Le premier est d'ascendance Tirkiz et de mère Smāsīd (sœur de MAOA). Il est l'oncle maternel du second. Il a fait carrière dans la Banque conventionnelle : il a été pendant longtemps Directeur de l'Agence de Nouadhibou de la Société Mauritanienne de Banque (SMB), apparentée au groupe bancaire français Société Générale. Le second venait de soutenir une thèse de doctorat sur les banques islamiques et se préparait visiblement à diriger la BAMIS. Le groupe semble avoir soutenu Sīdi Muḥammad. Muḥammad Manna a du partir. Certains conflits d'intérêts en sont nés qui devaient venir à bout de la banque. Les principaux membres du staff semblent avoir été Smāsīd ou apparentés ; les principaux bénéficiaires aussi.

Quand le groupe al-Baraka, constatant cette dangereuse dérive essaya de corriger ces anomalies en nommant une Direction Générale et un staff étrangers à cette tribu, les difficultés surgirent de toutes parts : difficultés de recouvrement, difficultés de réalisation des sûretés, contrôles et amendes de la BCM, ...Les deux Directeurs Généraux que la banque connut en l'espace de trois ans (Muḥammad Lamīn wul Jaylōni, banquier appartenant à la tribu de ASML (Idayqub), actionnaire et Mūsā wul Ṣayḥ Sidiyya, (issu d'une grande famille maraboutique du Trarza) ne purent s'en sortir. Malgré le fait qu'ils soient nommés par la BCM pour entreprendre une « normalisation » de la Banque (tous deux sont des professionnels de la banque) suite à quelques déboires et scandales financiers, ils ne purent tenir face aux principaux actionnaires/clients. Le Groupe al-Baraka, définitivement découragé, décida de se retirer en 1998 : MAOA et ASML rachetèrent la banque. La Direction

Générale est confiée à Muḥammad Abd Allāh wul Ābba, gendre d'ASML. Statisticien économiste, longtemps directeur de l'Office National des Statistiques, il ne put redresser la situation de la banque. Les tiraillements entre les deux actionnaires principaux, MAOA et ASML, bloquèrent le fonctionnement de la Banque. En gros, pour chacun des deux groupes, l'autre devait rembourser ses dettes et déposer tous ses avoirs à la banque. Le groupe ASML finit par se désengager de la Direction en 2000. Le Groupe MAOA, désormais seul maître à bord, nomma à la Direction Générale un tandem composé de Muḥammad 'Abd Allāhi ould Sīdi (alias 'Abd Allāhi wul Muḥtār), neveu et principal collaborateur de MAOA et Muḥammad wul Taya', cousin du Président wul Taya' et ancien cadre de la banque. C'est de ce moment que date l' « universalisation » de la BAMIS rebaptisée « Banque al-Wava mauritanienne islamique ».

Le Conseil de supervision islamique, structure consultative de contrôle de la conformité des opérations à la šari'a, et composé de Ḥamdān wul at-Tāh et de at-Tālib Ḥyār wul Māmīna est resté marginal tout au long de la vie de la BAMIS.

Contrairement à une idée largement répandue, la BAMIS a surtout travaillé, comme les autres banques mauritaniennes avec des banques internationales classiques, surtout françaises : Société Générale, Crédit Lyonnais, UBAF,

C) Principales opérations financières

Jusqu'en 2000, la BAMIS était une « banque islamique ». Comme telle, elle collectait des dépôts (à vue, à terme, d'épargne...) et les utilisait dans des opérations de financement (murābaḥa, ta'jir, mušāraka, muḍāraba, etc.). I

a) Dépôts « à vue ».

La BAMIS reçoit essentiellement des dépôts directement liés à transactions (remboursement, apport personnel) qui sont assez proches des dépôts à vue dans une banque classique. Ils concernent essentiellement les comptes courants payables à vue et pouvant faire l'objet de débit par virement ou par chèque bancaire.

Ils ont représenté au cours de la période, une moyenne de 70% des dépôts de la banque et environ 20% du total bilan (moyennes tout à fait comparables à celle des dépôts à vue des autres banques de la place).

b) Comptes d'épargne.

Ce type de compte est régi par les mêmes règles que le compte courant islamique. Tout au long de la période, ils ont représenté une moyenne de 6% du total des dépôts (moyenne là aussi comparable à celle des autres banques de la place).

c) Comptes d'investissements.

Les dépôts à des fins d'investissements constituent traditionnellement la principale ressource d'une banque islamique où ils relèvent bien plus de participations que des dépôts à terme classiques. La BAMIS offrait à sa clientèle des termes fixes de 90, 180, 360 jours. Ou bien des comptes à échéance indéterminée avec préavis d'une

semaine à trente jours. La moyenne annuelle de ces comptes a varié de 22 à 70% au cours de la période.

Tant la nature, le niveau que les déposants rapprochent ce type de dépôts de ceux dits « à terme » des autres banques. Les principaux déposants sont traditionnellement des entités publiques, d'abord des établissements dits « investisseurs institutionnels » (les Ports, la Caisse nationale de sécurité sociale, SNIM, les sociétés d'assurances, la SONIMEX...) et puis des « projets ».

d) zakāt ou compte de service social.

Il s'agit d'un service traditionnel des banques islamiques au titre duquel la banque calcule, prélève et gère pour le compte de son client, l'aumône légale islamique : la zakāt. La société mauritanienne a toujours privilégié la gestion individuelle et la répartition tribale de la zakāt. Ce service est donc resté marginal. Le seul cas rencontré est celui très intéressant de la Société du Livre Islamique, financé en *mušāraka* par la BAMIS

e) murābaḥa

Jusqu'en 2000, la *murābaḥa* représentait de 80 à 90 pour cent des financements de la BAMIS. Sa simplicité et son enracinement dans les traditions de *ḥiyya* dans presque toutes les sociétés musulmanes en ont rendu l'usage très fréquent.

f) mušāraka

Comme beaucoup de banques islamiques, la BAMIS a peu pratiqué la *mušāraka*.

Les mušāraka de la BAMIS ont concerné les projets suivants (en KUM) :

- MASPECO 29 200 ;

-SLIM (livres islamiques) 9 067 ;

-Société de Chaussures 6 000 ;

-Société d'industrie et de prestations médicales 19 000 ;

-SMCP (commercialisation poissons) 7 150 ;

-Islamic portfolio 82 920 000 US\$

g) muḍāraba

h) qard Hasan.

Ce produit représente à peine 1% des emplois de la BAMIS (comme d'ailleurs de toutes les banques islamiques).

k) Les autres services bancaires rémunérés.

La BAMIS offre à sa clientèle tous les autres services bancaires classiques tels que: opérations de change, d'encaissement, de certification de chèque, d'aval, de caution, d'achat et de revente de chèques de voyages, d'ouverture ou de confirmation de crédits documentaires, etc.

D. Bénéficiaires et promoteurs

Il est souvent malaisé d'identifier les véritables bénéficiaires des opérations de la BAMIS. Sauf pour ce qui est des opérations avec l'extérieur, souvent similaires à celles des banques classiques, les financements de la BAMIS sont souvent des montages complexes dans lesquelles interviennent des promoteurs de projets (réels ou fictifs..) et des fournisseurs d'équipements. La thèse souvent avancée de la constitution autour des banques islamiques et leur prise en main par une bourgeoisie « pieuse » nous semble difficile à vérifier pour la BAMIS. Celle-ci semble avoir d'abord bénéficié aux groupes d'affaires Smāsīd. Pendant toute la période, les principaux destinataires des financements de la BAMIS sont restés relativement stables :

- Groupe ARPECO - COPAM : 15%
- Groupe MAOA : 14% ;
- Groupe ABDU MAḤAM : 14% ;
- Groupe CIMENT DE MAURITANIE : 10% ;

En fait, il semblerait que ces groupes aient utilisé aussi la couverture d'« intermédiaires » issus d'autres ensembles tribaux, surtout Idaybusūt (tribu maraboutique très présente dans les régions de l'Assaba, du Hodh al-Gharbi et du Trarza..) et Tagunānit (tribu maraboutique du Trarza..). Ces relations d'« intermédiation » peuvent être identifiées à trois niveaux :

- la quasi-totalité des montages financiers « triangulaires » semblent mobiliser comme clients de la banque des « intermédiaires » qui orienteraient les financements de la « banque » (quelle qu'en soit la forme..) vers les « fournisseurs », en contrepartie d'une commission ;
- les « intermédiaires » semblent s'être installés dans des créneaux d'importation et de distribution de plus en plus larges et essentiellement appuyés sur des réseaux tribaux dont le plus connu est celui des Idaybusūt, particulièrement actif et visible depuis la fin des années 1980. Ce réseau s'est progressivement installé dans les domaines de

l'importation et de son financement. Sur la base d'un réseau de collecte des devises étrangères, tant à l'intérieur, aux frontières qu'à l'étranger, il a progressivement dominé le marché de l'importation de plusieurs types de produits : alimentaires, quincaillerie, fournitures de bureau, meubles, ...

- les « intermédiaires » semblent avoir tissé des relations avec les réseaux commerciaux et financiers « islamistes » internationaux (dans les pays du Golfe, en Malaisie, en Indonésie,..). Il semblerait, d'ailleurs, que ces réseaux commerciaux tribaux soient à l'origine de l'adhésion massive de leurs tribus à l'islamisme politique.

Ces différents niveaux d'intermédiation s'appuyaient sur d'autres relations d'allégeance « politique » avec le pouvoir de Wul Taya'. C'est ainsi que les relations entre les partenaires saoudiens du groupe Dallah al-Baraka et les opérateurs mauritaniens semblent s'être ressentis de la position pro irakienne du Pouvoir Mauritanien lors de la première guerre du Golfe (1990), pour commencer à se détériorer sérieusement à partir de la scission du mouvement islamiste en « modérés » (dits aussi « traditionnels » de la *rābiṭa*) et *ḥāsini*²⁵⁹ (acronyme arabe pour mouvement islamiste mauritanien) réprimé par Wul Taya' à partir de 1994.

A partir de ces ruptures, les relations entre les groupes Smāsīd., les partenaires étrangers et les « réseaux tribaux d'intermédiaires » semblent avoir connu une dégradation continue qui aurait abouti à la liquidation de la BAMIS en tant que banque islamique et sa « normalisation » définitive.

²⁵⁹ *al-Ḥaraka al-islamiyya al-Mauritaniyya* : Mouvement islamiste Mauritanien. Né au sein de la *rābiṭa*, il devait entrer en confrontation avec le pouvoir de Wul Taya' en 1994, suite à l'arrestation de ses principaux dirigeants (dont l'actuel dirigeant du parti islamiste : Jaimīl wul Mansour).

3.4. SYSTEMES FINANCIERS DECENTRALISES

La dénomination « système financier décentralisé » a été d'abord utilisée par les experts de la Coopération française pour désigner tous les systèmes financiers non régis par les lois bancaires nationales et/ou directement gérés par leurs bénéficiaires. Le concept découle de la même logique socio-économique qui a donné, au cours des années 80 du 20^{ème} siècle, ceux de « société civile », d' « ONG » et plus généralement de « lutte contre la pauvreté ». Depuis, le terme anglo-saxon de microfinance s'est imposé et ne cesse de s'élargir pour couvrir toutes les activités financières autres que celles devenues classiques des entreprises « capitalistiquement » structurées. En une vingtaine d'années, la microfinance est passée d'un outil à offrir des microcrédits aux populations pauvres, d'abord, à un moyen de mobiliser l'épargne des pauvres pour lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale et, ensuite, à un ensemble de modalités visant l'intégration des pauvres aux systèmes financiers classiques. L'objectif serait de faire parvenir les bienfaits des services financiers classiques à des populations qui en sont jusqu'ici exclues. La dénomination « système financier décentralisé » (SFD) a cédé la place à celle d' « institution de microfinance » (IMF)

3.4.1 SYSTEMES FINANCIERS "SOCIAUX"

Comme la plupart de ses voisins inscrits auprès des institutions de Bretton Woods, la Mauritanie a élaboré à la fin de l'année 2001 un cadre stratégique de lutte contre la pauvreté qui établit la microfinance comme un des principaux vecteurs de réduction de celle-ci. Depuis, le secteur ne cesse de se développer. D'importants efforts nationaux ont été entrepris pour établir et développer quelques réseaux mutualistes qui demeurent cependant en cours d'institutionnalisation (*notamment CAPEC²⁶⁰, GFEC²⁶¹, Nissa Banques²⁶², CECA²⁶³, Unions du Guidimaka²⁶⁴*). Malgré

²⁶⁰ Caisses populaires d'Épargne et de crédit. (Voir plus loin) ;

cette percée, le secteur de la microentreprise reste fortement tributaire des systèmes de financements familiaux, des tontines, des usuriers, des correspondants et des commerçants. Des initiatives timides sont accomplies par des banques commerciales²⁶⁵. Jusqu'à ce jour elles sont intervenues essentiellement en refinancements d'IMF assortis d'importantes garanties. Elles demeurent toutefois intéressées par la mise en place de systèmes de crédit direct²⁶⁶. Plusieurs d'entre elles parlent de taille critique des prêts à partir de laquelle des opérations seraient rentables. La taille du crédit individuel serait de 500.000 UM à 5 millions UM ; certaines banques envisagent enfin de refinancer à plus grande échelle des réseaux d'IMF.

Dans la catégorie des IMF (agrées ou semi-formelles²⁶⁷), soit environ une centaine d'opérateurs, on observe différentes formes d'interventions de l'Etat et des bailleurs de fonds internationaux. On observe, également, une très grande diversité des pratiques et méthodes financières sur le terrain²⁶⁸.

Plusieurs réseaux de Microfinance sont en phase de constitution. D'après le Document de Stratégie Nationale de Microfinance, 38 institutions de ce type comptant plus de 24000 membres étaient agréées par la BCM au 28/02/02 ; elles sont aujourd'hui au nombre de 67 et on estime à près de 140 les IMF non agréées²⁶⁹

A part deux réseaux particuliers, toutes ces institutions opèrent avec, exclusivement, des instruments dits « islamiques » (surtout *muḍāraba* et *murābaḥa*). Lors de différentes concertations sur la microfinance (et j'ai eu à le vérifier sur le terrain dans la quasi-totalité des IMF), j'ai été frappé par l'attitude des gérants de ces IMF vis-à-vis de cette question : l'application des formalités de *muḍāraba* ou *murābaḥa*

²⁶¹ Groupement Féminin d'Epargne et de crédit ;

²⁶² *Nissa* = femmes

²⁶³ Caisses d'Epargne et de Crédit aux Artisans.

²⁶⁴ Réseau de coopératives financières opérant dans le Guidimakha, zone de forte émigration en Europe.

²⁶⁵ La GBM avait entrepris avec la CECA un montage au titre duquel, contre le dépôt de leurs fonds à la GBM, les CECA pouvaient faire financer par celle-ci les besoins de leurs membres dépassant leur propre capacité.

²⁶⁶ Durant nos rencontres, certaines ont partagé les résultats positifs de leurs études de faisabilité dans le secteur.

²⁶⁷ I.e. connues de la BCM mais non agréées

²⁶⁸ A titre d'exemple, des taux d'intérêts variant dans une même zone entre 1 et 5% le mois ainsi que des modes de gestion des prêts différents

²⁶⁹ Il s'agit d'institutions opérant sans d'agrément.

concerne surtout les modalités de réalisation de l'opération, pour ce qui est de son traitement, on revient explicitement au taux d'intérêt.

Nous allons nous intéresser en particulier au réseau Crédit Agricole. Ce choix est dicté, d'abord, par le rapport personnel que j'entretiens avec cet organisme : j'y occupe, depuis sa création, des fonctions (Directeur Administratif et Financier et puis Secrétaire Général) qui m'ont permis d'observer, d'assez près, toutes les phases de son évolution ainsi que celle de tout l'environnement financier mauritanien que j'analyse ici.

A/ Les institutions relevant de la loi 98-008 portant réglementation des Institutions Mutualistes ou Coopératives d'Epargne et de Crédit.

Deux réseaux ont été agréés en tant que dotés d'un organe faîtière et de caisses régionales, l'UNCACEM²⁷⁰ (Crédit Agricole) et l'UNCOPAM²⁷¹ (Crédit Maritime). Dans les autres réseaux, une partie seulement des caisses locales a été agréée. Leur structure faîtière est généralement constituée d'un projet. C'est le cas notamment des CAPEC, des CECA, des GFEC, des Nissa Bank.

a). Le Crédit Agricole (UNCACEM)

Ce réseau coopératif a été créé durant le dernier semestre 1992. Il comporte la Coopérative Agricole de Crédit et d'Epargne du Haut Fleuve (CACEHF) avec siège à Kaédi et un guichet à Boghé couvrant les Wilayas du Brakna, du Gorgol et du Guidimakha ; la Coopérative Agricole de Crédit et d'Epargne du Trarza (CACET) avec siège à Rosso couvrant la Wilaya du Trarza ; et l'Union nationale des Coopératives Agricoles de Crédit et d'Epargne de Mauritanie (UNCACEM) avec siège à Nouakchott. A l'origine, Le réseau était dédié exclusivement au financement de la riziculture irriguée dans la vallée du fleuve Sénégal.

²⁷⁰ Union Nationale des Coopératives Agricoles d'Epargne et de Crédit de Mauritanie.

²⁷¹ Union des Coopératives de crédit à la Pêche Artisanale de Mauritanie

Les principaux types de produits mis en place par le Crédit Agricole sont des prêts de campagne (court terme), des prêts d'équipement (moyen terme) et des prêts de commercialisation (ouverture de crédit en compte courant (OCCC). Après être demeuré fixe à 12% pendant 6 ans, le taux d'intérêt pratiqué est aujourd'hui à 16% pour les OCCC et 15% pour les autres types de financement.

Le Crédit agricole est né dans un contexte marqué par les événements interethniques des années 1980. On ne peut en percevoir les enjeux sans un détour par les dimensions foncières et hydro-agricoles de ces conflits.

L'ordonnance n° 83.127 du 05 juin 1983 portant réorganisation foncière et domaniale a été à l'origine des premiers mécontentements (pas seulement au sein de la communauté négro-africaine d'ailleurs). En effet, rompant radicalement avec le droit coutumier, elle déclare d'entrée de jeu, en son article 1 : "La terre appartient à la nation. Tout Mauritanien, sans discrimination d'aucune sorte, peut, en se conformant à la loi, en devenir propriétaire, pour partie." Et comme pour lever toute ambiguïté sur ses intentions, elle précise dans son article 3: "Le système de la tenure traditionnelle du sol est aboli." Et comme si cela ne suffisait pas, son article 6 précise: "l'individualisation est de droit."

Le cadre général défini par le dispositif juridique issu de ce texte est clairement orienté vers le renforcement du rôle de l'Etat aux dépens des systèmes traditionnels et la promotion de l'investissement pour l'exploitation des potentiels disponibles dans une perspective de développement économique et social privatisé. Joint aux perspectives ouvertes par les programmes de l'OMVS, ce cadre légal devait perturber de manière durable les équilibres traditionnels de la vallée du fleuve Sénégal. Au delà des oppositions souvent invoquées entre des textes considérés comme adaptés et leur application par une administration considérée comme incompétente et corrompue sinon partisane, la réforme foncière mauritanienne porte en elle les germes de conflits entre intérêts opposés sur les deux rives de la Vallée.

En effet, coté Sénégalais, la réforme foncière issue du Décret n° 87-720 du 4 juin 1987 modifiant la loi de 1964 relative au domaine national au titre de laquelle les terres de la vallée sont définies comme " zones des terroirs", directement administrées par les paysans organisés en "communautés rurales", sauvegarde pour l'essentiel les "droits traditionnels", les conseillers ruraux en charge de l'affectation

des terres étant élus au sein des familles détentrices des pouvoirs politiques (traditionnel et moderne)²⁷². Ce système, renforcé par des normes d'aménagement et d'exploitation (dont, en particulier, la limitation des superficies des périmètres...) permet une certaine stabilité de l'occupation des terres en faisant barrage aux conflits d'implantation des aménagements et à l'accaparement des terres par l'agrobusiness.

Les "propriétaires" Sénégalais qui exploitaient des terres situées sur la rive droite et qui voyaient déjà avec inquiétude cette propriété remise en cause de fait (avec le tracé des frontières et les vagues d'immigration et/ou d'installation définitive de *haratin* et de peuls chassés par la sécheresse..) assistaient, impuissants, à son abolition de droit.

Les nomades Peuls, de tout temps mal intégrées aux territoires des wolofs du delta du Sénégal et à ceux des Soninkés de la haute vallée ont entamé, avec la sécheresse une sédentarisation que, sur les deux rives, on voyait d'un mauvais œil. Au-delà des conflits traditionnels entre éleveurs et agriculteurs qui avaient trouvé des solutions dans une exploitation par cycles alternés de l'espace, génératrice de certaines complémentarités, la perspective d'une sédentarisation définitive des Peuls et des *Harātin* attirés par les retombées des programmes de l'OMVS ne pouvait qu'inquiéter...

La réforme Mauritanienne, en libéralisant l'accès à la terre, donne raison aux pires inquiétudes des propriétaires traditionnels Wolofs, Soninké et même halpularen et Maures. D'une part, les *haratin* et les Peuls, tout en continuant leur progressive sédentarisation sur la rive gauche (où ils ont depuis toujours eu des "présences" plutôt précaires essentiellement dictées par les impératifs de la transhumance et les emplois saisonniers liés aux cycles agricoles..) ont entamé un mouvement d'appropriation des terres "mortes" de la rive droite "libérées" par la réforme Mauritanienne.

D'autre part, fortement incités par la politique de mise en valeur promue par l'Etat, des «hommes d'affaires» pour la plupart "revenant" du "front" de la Pêche ont obtenu des concessions foncières à "titre plus ou moins précaire" et se mettent à les

²⁷²J. Scmitz: "Hydropolitique du fleuve Sénégal" in *Le Sénégal et ses voisins*, Série Sociétés- Espaces-Temps. 1994.

aménager et à les exploiter mettant en œuvre d'importants moyens financiers. L' "agrobusiness maure", essentiellement en œuvre dans le Delta (mais aussi dans la moyenne vallée...) est un sujet de préoccupation supplémentaire pour les autochtones de toutes les ethnies et des deux rives de la vallée.

Des stratégies de résistance se mettent en place où les alliances ne se font pas obligatoirement sur des bases ethniques ou "nationales". Les années 80 verront naître une multitude de conflits plus ou moins violents, plus ou moins sporadiques, qui aboutiront, en 1989 aux événements dramatiques connus.²⁷³

C'est donc dans un tel contexte, certes déjà plus ou moins apaisé, mais où tous les enjeux demeurent les mêmes, que le Crédit Agricole a vu le jour comme instrument de promotion de la riziculture irriguée. Il fut tout de suite qualifié par les activistes

²⁷³ Les 30 et 31 mars 1989, la divagation des troupeaux Peuls du village mauritanien de Sonko sur les champs des agriculteurs Soninké du village Sénégalais de Diawara entraînent des altercations entre les habitants des deux villages. Ce type d'incidents est relativement courant et après quelques rencontres entre les notables des deux villages, l'affaire semble calmée: le bétail Peul mis en fourrière par les Soninké est libéré...Quelques jours plus tard, le 9 avril, les Soninkés tentant de reconfiner le bétail sont pris à partie par les forces de l'ordre Mauritaniennes : deux hommes sont tués et treize autres sont emprisonnés. Le 12 avril et malgré la libération des prisonniers, les boutiques de commerce maures à Bakel sont saccagées... Les ministres de l'intérieur sénégalais et mauritanien échangent des visites pour tenter de trouver des solutions à la crise : une commission mixte d'enquête est mise en place pour faire la lumière sur cette affaire. De nouveau, le pire semble évité...Cependant, le lendemain de la visite du ministre de l'intérieur Mauritanien à Dakar, la presse sénégalaise s'en prend, avec virulence, à sa déclaration où il aurait minimisé des événements ayant entraîné la mort de sénégalais et amplifié le sort réservé aux boutiques des mauritaniens.. Les pillages de boutiques mauritaniennes reprennent de plus belle et s'étendent à plusieurs villes du Sénégal: Dakar, Matam, Thiès, Kaolack,...En représailles, des sénégalais sont lynchés, le 24 avril à Nouakchott et Nouadhibou, avant que le couvre-feu ne soit instauré dans les deux villes. Le bilan officiel de cette journée est de 38 morts. Le retour des premiers rapatriés sénégalais provoque au Sénégal une véritable chasse au "nar" (Maure en Wolof) dont le bilan officiel est de plus de soixante morts. Devant l'ampleur des risques, un pont aérien est établi pour rapatrier les ressortissants des deux pays. D'autres modes de rapatriement moins spectaculaires et pourtant nettement plus intéressants, car mettant en œuvre des solidarités - et des stratégies- plus enracinées dans les relations multiples qui ont toujours uni les populations des deux pays, ont très bien fonctionné... Pendant les mois de mai et juin la tension ne cessa de monter et il fallut beaucoup de retenue de la part des dirigeants des deux pays mais surtout un chassé- croisé diplomatique incessant pour qu' une guerre ouverte soit évitée. Cependant, le 22 août, les relations diplomatique sont rompues entre les deux pays et les stratégies de récupération et de légitimation du conflit sont affinées de part et d'autre: Le Sénégal, qui a saisi les Nations- unies en juillet du sort des Mauritaniens déportés au Sénégal exige le rapatriement de ces populations et la fixation des frontières sur la rive droite conformément au décret colonial de décembre 1933. La Mauritanie exige que la lumière soit faite sur le sort des Mauritaniens non rapatriés (selon elles, sur le chiffre de 500 000 Mauritaniens résidant au Sénégal dont a fait état le président Abdou Diouf, seuls 170 000 ont été rapatriés) et l'indemnisation des mauritaniens victimes des pillages.

Il faudra attendre avril 1992, et l' "arbitrage" de la guerre du Golfe, pour que soient rétablies les relations diplomatiques sans qu' aucune question de fond ne soit tranchée.

négro-africains comme le dernier instrument de «beydanisation» de la vallée; ils appelèrent les populations à son boycott. A peine sorties d'une série d'épreuves pénibles, les populations négro-africaines ne voulaient pas d'une autre confrontation avec le Pouvoir et cherchaient à sauvegarder ce qui pouvait l'être de leurs intérêts dans la Vallée. Elles jouèrent le jeu...sans grande conviction. Tout le monde adhéra aux coopératives financières. On accepta les instances nommées pour leur administration, même quand le niveau de représentation n'était pas acceptable. On accepta les crédits octroyés, même quand leurs conditions et leur répartition privilégiaient de manière criante les « occupants ».Mais quand il s'est agi de rembourser, on chercha à rétablir l'égalité. Au bout de trois campagnes, presque tout le monde était en impayé. On annula d'abord les anciennes dettes de la défunte UBD qui avaient été rééchelonnées.

De leur côté, Les « Hommes d'affaires maures » rencontraient d'énormes difficultés dans la gestion de leurs périmètres. Ils avaient acquis de grands périmètres (généralement entre 40 et un millier d'hectares) qu'ils avaient sommairement aménagés et pour l'exploitation desquels, ils avaient recruté un personnel réduit peu qualifié et mal payé. Tout cela dans un environnement géographique et humain particulièrement hostile : oiseaux granivores, mauvaises herbes, criquets, inondations, salinité, mauvaises pistes... L'Etat (et surtout ses relais dans le monde des « affaires »...) promet chaque année de résoudre tous ces problèmes. Et l'on attend...sans rien faire. Au départ, on pouvait s'en sortir avec un sol non encore dégradé, un gas-oil, des engrais et des semences subventionnés et un prix d'achat garanti par la SONIMEX. Avec le Programme de développement de l'agriculture irriguée en Mauritanie (PDIAIM) financé par l'IDA en 1999, tout est libéralisé,...même la terre.

Le PDIAIM a entrepris l'accélération de la régularisation foncière. Or, celle-ci soulève pas mal de litiges et de rancœurs. Dans le delta, elle avance assez bien malgré quelques contentieux avec les populations locales, surtout maures ; cependant qu'au Haut-fleuve les blocages sont autrement plus complexes et la régularisation plus lente. Les solidarités communautaires mobilisées par les aristocraties traditionnelles détentrices des droits fonciers menacés par la régularisation faisaient front. Les structures coopératives, égalitaires dans leur esprit, sont savamment manipulées

pour assurer la sauvegarde des structures sociales traditionnelles. Toutes les ethnies finirent par recourir aux mêmes stratagèmes en la matière : la coopérative finit par devenir le lieu d'expression «occulte» des stratifications sociales traditionnelles. Les sentiments communautaires négro-africains étant plus vifs du fait de la menace- parfois malheureusement matérialisée- d'exclusion et même de déportation, ces stratégies réussirent mieux dans les coopératives de ces communautés.

Avec le PDIAIM, le Crédit Agricole a élargi son champ d'action à toutes les activités liées à l'agriculture irriguée dans la vallée du fleuve Sénégal. Il a également introduit un crédit long terme pour le financement des réhabilitations et aménagements de périmètres. Cependant, les « Hommes d'affaires maures», certes « moins privilégiés » par le PDIAIM, considèrent qu'il a été mis en place pour les écarter ; cependant que les coopératives villageoises qui sont sensés en bénéficier, continuent à faire face à toutes les difficultés de l'environnement et à opposer les mêmes résistances au processus dans son ensemble.

Le Crédit Agricole mène depuis quelques années une réflexion sur la formalisation d'un niveau local de son architecture au niveau des milliers de coopératives relevant de la loi de 1967 et jusqu'ici financées collectivement par les niveaux régionaux. L'émergence de ces caisses locales est censée résulter du développement de formes de solidarité autour d'intérêts communs plus ou moins spécifiques matérialisés par des projets communs. A ce niveau, ces institutions feront réellement de la microfinance. Les formes de constitution et d'organisation de ces caisses locales seront probablement variables :

- coopératives ou mutuelles autonomes adhérant à la caisse régionale ;
- structures formelles émanant d'organisations socio-professionnelles et agissantes pour leur compte comme organes de financement ;
- ONG ou association se substituant ponctuellement ou définitivement en la matière aux personnes ou organisations concernées.

Si ce niveau local se concrétisait sous forme d'institutions mutualistes affiliées, l'UNCACEM évoluerait d'une organisation de banque de développement agricole en un véritable réseau de microfinance à vocation rurale et serait sûrement contrainte de recourir aux pratiques financières « Islamiques », au moins au niveau local. En effet, ce niveau est pour l'essentiel constitué de communautés rurales où les

expressions publiques de religiosité déterminent dans une large mesure des attitudes rigides vis-à-vis de situations sociales particulières. En l'absence d'un « modérateur » issu de l'Administration ou des bailleurs de fonds, et comme tel disposant d'une certaine légitimité « externe », les leaders d'opinion locaux seront en concurrence pour l'expression la plus forte de la nécessaire « islamisation » des pratiques financières comme modalité de leur récupération/appropriation.

b). Le Crédit Maritime (UNCOPAM)

Le Crédit Maritime a été créé en 1996 sur le modèle du Crédit Agricole, pour le financement de la pêche artisanale. Il comprend une COPA-SUD à Nouakchott, une COPA-NORD à Nouadhibou et leur union, UNCOPAM. En proie à des difficultés financières, il a suspendu ses activités sans liquidation.

c). Les Caisses Populaires d'Épargne et de Crédit (CAPEC).

Ce réseau de mutuelles populaires a été créé à l'initiative des pouvoirs publics mauritaniens. Il s'agit d'un réseau mutualiste urbain fondé sur le modèle mutualiste classique de Développement International Desjardins (DID). La première CAPEC a été inaugurée le 1^{er} Avril 1997 à Ryad - Arafat (Nouakchott). Quatorze autres caisses ont été ouvertes à Nouakchott, Nouadhibou, Kaédi, Rosso, Kiffa, ...

Après six mois d'épargne, l'adhérent peut obtenir un crédit égal à 2 à 3 fois le montant de son épargne ; avec un plafond de 150 000 UM pour le premier prêt. Le réseau est en cours de structuration sous les auspices de l'agence PROCAPEC (Agence publique de promotion). A terme, il pourrait évoluer sous la forme d'un réseau mixte, comportant des caisses locales mutualistes et une structure centrale au capital ouvert à des investisseurs éthiques.

d). Crédit Oasien.

Au cours de sa deuxième phase, le « Projet Oasis » a initié et encadré l'émergence de "Mutuelles d'investissement et de crédit oasiens" (MICO) dans ses quatre régions d'intervention (Hodhs, Assaba, Tagant, Adrar). Ces MICO sont aujourd'hui au nombre de 69 (dont 6 sont agréés par la BCM). Les MICO sont administrées et gérées par les populations oasiennes. Le projet intervient par des dotations initiales sous forme d'avance sur 10 ans. Le projet, actuellement en fin de phase 2, vise dans une phase 3 à faire émerger quatre unions de MICO au niveau régional.

e).Crédit aux Artisans : Réseau CECA du Bureau d'appui aux petites entreprises en Mauritanie (BAPEM).

Emanation du projet « appui à l'auto-promotion des entreprises artisanales en Mauritanie », encadré par la Direction de l'artisanat et financé par la coopération technique Allemande (GTZ), le BAPEM a initié et encadré l'émergence des Caisse d'Épargne et de Crédit des Artisans (CECA) à Nouakchott, Kaédi, et Atar. Les crédits accordés par la CECA ne peuvent dépasser 300.000 UM et sont remboursables à court terme (5 à 12 mois). Pour un crédit de montant supérieur, les CECA bénéficient d'une ligne de crédit à la GBM.

Pour bénéficier d'un crédit CECA, l'artisan doit épargner régulièrement pendant au moins 3 mois et son épargne doit atteindre au minimum 30% du crédit demandé plus 20% garantis par un autre épargnant membre.

La fin de l'appui de la Coopération technique Allemande semble poser le problème de la continuité du réseau. L'IDA a mis en place au sein du projet, aujourd'hui clôturé, de « Sauvegarde du Patrimoine », un volet crédit aux artisans qui a été confié aux CECA.

f). Réseau Groupement féminin d'épargne et de crédit (GFEC).

Dans le cadre de son programme cadre de lutte contre la pauvreté en Mauritanie et avec la collaboration du Secrétariat d'Etat à la Condition Féminine, le PNUD a mis en

place le projet : « promotion des entreprises coopératives et associatives féminines ». Le projet appuie la création de coopératives d'épargne et de crédit dites GFEC.

Les GFEC offrent deux types de crédit : le crédit à l'équipement qui ne peut dépasser 200.000 UM, et le crédit de trésorerie qui ne doit pas dépasser 75.000 UM.

Pour bénéficier des financements des GFEC, il faut :

1. s'acquitter d'un droit d'adhésion variable selon la GFEC (3.000 UM pour la GFEC DAR et 2000 UM pour les GFEC de Kaédi et d'Aioun),
2. avoir mobilisé une épargne équivalente à 10 - 30% du montant du crédit demandé,
3. s'engager à respecter les statuts et règlements intérieurs de la coopérative,
4. fournir une caution solidaire pour les membres du groupement pour garantir le crédit demandé.

g).Réseau NISSA Banque.

La NISSA Banque est le fruit d'un partenariat entre le Secrétariat d'Etat à la Condition Féminine et l'UNICEF. Les crédits octroyés jusqu'ici ont varié de 40 à 50 000 UM.

La proximité des GFEC et des Nissa Banques les conduit dans certains cas à fusionner. A terme, la logique économique voudrait que les deux réseaux ne fassent plus qu'un.

h).L'APME a été créé sur fonds du FENU, en tant que duplication du modèle « Grameen Bank » en Mauritanie. Elle intervient dans les régions de Nouakchott et de Kiffa, notamment en zone rurale. Elle a été agréée en tant que mutuelle d'Epargne et de crédit, mais ses activités se limitent pour l'instant à l'octroi de crédit.

3.4.2 : SYSTEMES NON ENCORE INSTITUTIONNALISES.

A l'image de tout pays dont le secteur de la microfinance est encore très peu structurée, la Mauritanie voit l'intervention de nombre d'ONG et d'organismes para-publics (Réseau AMA-World Vision / PRODEM, Caritas, Fédération Luthérienne Mondiale, Commissariat à la Sécurité Alimentaire, ...). Le niveau de développement et de professionnalisme de ces organisations est très variable.

A terme, leurs modes opératoires et d'organisation semblent les conduire nécessairement vers une institutionnalisation sous forme de mutuelle d'épargne et de crédit.

3.4.3 .LES INSTITUTIONS FINANCIERES A CARACTERE SPECIAL :

A. Les systèmes financiers de la Poste.

Il s'agit des Comptes Courants Postaux (CCP) et de la Caisse Nationale d'Épargne (CNE). Ils représentent environ 8% du volume des dépôts. Les CCP se chiffrent à environ 12.000 comptes totalisant environ 850 millions UM. Ils bénéficient d'une grande audience auprès du public, notamment des fonctionnaires qui peuvent disposer de leurs salaires par virement dans pratiquement toutes les localités du pays (71 bureaux de poste à travers la Mauritanie).

La CNE est habilitée à recevoir des dépôts à terme de toute personne, association, société, maison de commerce et groupement de fait ou de droit dont la demande a été agréée par l'Administration. Ces dépôts sont porteurs d'intérêt fixé à 3,25% par an et bénéficient d'une exonération fiscale (IRCVM).

B. Secteur des Assurances

Le secteur des assurances est libéralisé *de jure* depuis 1993 (Code des Assurances). Cependant, sa libéralisation n'est réellement effective que depuis 1999 avec la fin du monopole de la SMAR et la délivrance d'agréments à de nouvelles compagnies. Les Assurances sont régies par la loi 93-40 du 20 juillet 1993. L'État assure le contrôle et la supervision du secteur (solvabilité, réassurance, primes...) au niveau de la Direction du Contrôle des Assurances qui dépend du Ministère du Commerce.

Le secteur se caractérise aujourd'hui, par :

Un *faible développement* : Malgré des développements récents prometteurs, l'assurance est encore peu développée en Mauritanie en raison du faible pouvoir d'achat, des mentalités (« fatalisme ») et de l'organisation sociale (solution trouvée au sein du groupe familial plus ou moins élargi). La question religieuse pourrait, également constituer un frein (l'assurance, considérée comme une spéculation sur le temps, est prohibée par l'islam). Le chiffre d'affaires de l'assurance en Mauritanie ne représenterait que 1,5 milliard (6 millions de \$US, soit 0,5% du PNB contre 2,5% pour les pays du Maghreb). L'assurance automobile est la seule développée car obligatoire, mais sa gestion est difficile en raison de nombreuses fraudes. Certaines pratiques de contournement de la prohibition à ce niveau sont aujourd'hui disponibles. Le *takāful*, adopté par la compagnie TAAMIN, est la mutualisation des risques qui, à ce titre, couvre toutes les pratiques traditionnelles d'assurance. Pour l'assurance décès, par exemple, le fonds est considéré comme un fonds de solidarité destiné à l'éducation des enfants, par exemple.

Un partenariat avec les principales sociétés de réassurance internationales : Les assureurs cherchent à développer leur activité en s'appuyant sur l'expertise et les moyens financiers des principales compagnies de réassurance internationales avec lesquelles elles ont passé des accords. Le risque et le montant des primes sont analysés et répartis en pourcentage entre la compagnie de réassurance et la

compagnie nationale. Deux types de contrat de réassurance sont pratiqués : sur risques spécifiés selon la formule assurance traitée ou conventionnée (une convention définit le partage du risque par type de risque), et la réassurance facultative (le partage du risque est déterminé au cas par cas, au vu du dossier).

La co-assurance : La co-assurance est autorisée par le Code des Assurances en Mauritanie. Ceci permet à 2 ou plusieurs compagnies d'assurer en commun un même risque et ainsi de partager le risque et les primes. Ceci concerne les risques les plus importants. Cette disposition favorise les accords entre compagnies.

Un réseau de distribution peu développé : le réseau de distribution de l'assurance est encore peu développé. La distribution des produits d'assurances est faite directement par les compagnies. La loi prévoit la création des professions d'agents généraux et de courtiers et le décret d'application serait en cours d'élaboration.

Le secteur comprend aujourd'hui, les compagnies suivantes :

a)NASR (Société nationale d'assurances et de réassurance).

Ancienne compagnie nationale SMAR (Société Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance). Cette dernière a été constituée en 1974 au moment des grandes nationalisations à partir de services d'assurance privés étrangers installés depuis la période coloniale. Le seul type d'assurance à s'être implanté réellement en Mauritanie est celui de l'automobile. Légalement obligatoire et pécuniairement « intéressant », il a fait l'objet d'un traitement « financier » et *fiqhi* bien particulier. Du point de vue *fiqhi*, un consensus s'est établi rapidement sur l'illicéité de ce type de contrat et donc sur sa non validité entre musulmans et en terre d'islam, d'où sa *non existence légale*. Cette non-existence *fiqhi* autorise tous les écarts et, pourquoi pas, tous les abus. Les « accidents graves » se multiplièrent tant sur les routes qu'en mer. Les médecins, policiers, gendarmes, experts agréés, juges, avocats et presque tout le personnel de la SMAR coopérèrent pour soutirer à cette dernière tout ce qu'elle pouvait donner. Et quand elle ne put plus rien donner, on la condamna encore plus. La liquidation de la SMAR mériterait à elle seule un livre. Quand elle a été ouverte et qu'on se mit à recevoir les jugements, il s'avéra rapidement que l'Etat

ne pouvait pas faire face à cette dépense. Les dossiers étant ce que tous savaient, on proposa des négociations de jugements ; et bientôt on assista à l'émergence d'un marché financier extraordinaire : celui, secondaire, des «jugements contre la SMAR». Les jugements commençaient toujours au dessous de 50% de la valeur taxée. Le marché secréta rapidement des experts et des courtiers.

Elle fut privatisée en 1995 alors qu'elle se trouvait dans une situation de faillite suite à des fraudes liées à des malversations entre employés et clients. Reprise par le groupe MAOA, elle a continué à bénéficier du monopole de fait de l'activité d'assurance en Mauritanie. En plus de Nouakchott, elle est implantée à Rosso et envisage d'ouvrir à Kaédi une représentation.

b) AGM (Assurances Générales de Mauritanie) appartient au groupe Wul Bu'ammātu. Il s'agit de l'une des plus puissantes entreprises du secteur. Elle a des accords avec les principales compagnies de réassurance mondiale (Suisse de Réassurance, SCOR en France...).

c) TAAMIN (Assurance, en Arabe) est une compagnie qui a opté pour les instruments islamiques. Son caractère mutualiste lui permet de faire bénéficier ses adhérents d'une participation aux résultats, payée en actions ou en ristourne au renouvellement du contrat (le taux était de 8% en 2000 et 12% depuis 2001). TAAMIN est représenté à Rosso par un agent pour l'assurance automobile. Une représentation à Kaedi est prévue. TAAMIN aurait deux produits en préparation concernant l'assurance en secteur rural. Des accords existent avec la SCOR, et les principales compagnies dans le monde, en Afrique et dans le monde arabe.

d) LONDONGATE est aujourd'hui l'un des plus actifs opérateurs d'assurance, en particulier en relation avec le commerce international. De création récente (2000), elle paraît détenue par la famille smāsīd Ahl A'baydna²⁷⁴.

²⁷⁴ La famille Isma'īl wul A'baydna a longtemps vécu au Maroc où elle a, paraît-il beaucoup d'attaches. De retour en Mauritanie depuis une décennie, la famille semblait se positionner sur des créneaux non investis par les autres « cousins » (restauration, transit, etc.). La création de la Londongate constitue le premier « acte d'hostilité ». Il aurait été la réplique à leur exclusion du fructueux marché de la logistique pétrolière au profit de leurs cousins MAOA.

g) SMAI

Muḥamad Fādil wul al-Nōti, de la tribu zwāya idaw al-Ḥajj de l'Adrar est un nouveau venu sur la scène des affaires en Mauritanie. Sa compagnie d'assurances islamiques semble offrir des produits classiques *takāful* qui ne semblent pas susciter l'engouement des consommateurs.

f) SAAR (Société Anonyme d'Assurance et de Réassurance)

La famille Ahl al- Māmi appartient à la tribu Awlād bus-s-ba'. Le fondateur de la saga, Muḥammad Lāmīn est un commerçant traditionnel ayant bénéficié de la "promotion"²⁷⁵ des années 70. Il s'attaqua d'abord, aux BTP, à la promotion immobilière et à l'industrie de substitution (les huiles végétales), avant de créer sa société d'assurances. Une diversification aventureuse et une gestion artisanale essentiellement prise en charge par tous les membres de la famille, par ailleurs peu préparés à de tels exercices débouchant sur un endettement excessif qui hypothèque aujourd'hui l'ensemble.

h) GAMA

La société Générale des Assurances de Mauritanie est détenue par les familles Ahl Kamil²⁷⁶ et Ahl Ḥaymūd²⁷⁷.

i) MAR

La Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance est liée au groupe BCI,

²⁷⁵ Cf. page 227

²⁷⁶ Famille libanaise naturalisée de longue date et dont est issue la première épouse du Président Taya'.

²⁷⁷ Famille Awlad Bus-s-Ba'.

3.4.4 PERSPECTIVES D'EVOLUTION DES SYSTEMES FINANCIERS MAURITANIENS

L'exercice, à titre d'activité professionnelle, d'activités d'épargne et de crédit en Mauritanie est réglementé par deux lois : la 95.011 du 17 juillet 1995 portant réglementation bancaire, et la 98.008 du 28 janvier 1998 portant réglementation des Institutions Mutualistes ou Coopératives d'épargne et de Crédit (ci-après, les « IMCEC »).

Si l'esprit de la loi 98-008 semble être d'établir un cadre juridique pour les activités de microfinance, il n'existe aucun monopole en faveur des institutions mutualistes s'agissant des opérations de microfinance : tous les établissements relevant de la loi bancaire peuvent effectuer des opérations de microfinance. Il semble d'ailleurs que certaines banques soient intéressées à développer ce type d'opérations, pour élargir leur clientèle et mieux répondre aux besoins de services financiers des populations non bancarisées. Inversement, la loi 98-008 abrite des établissements qui ne pratiquent pas véritablement d'opérations de microfinance et devraient plutôt être classés dans une catégorie de banque de développement, agricole ou maritime. Tel est le cas du Crédit Agricole (UNCACEM) et du Crédit Maritime(UNCOPAM) qui par le montant et la typologie des crédits accordés peuvent être considérés comme des établissements financiers à statut spécial.

Se pose donc la double question, d'une part de la répartition des établissements de crédit entre les lois de 1995 et de 1998, et, d'autre part, de la frontière de la microfinance en termes de plafond de crédits accordés à un membre ou client.

La réglementation actuelle de la microfinance, entrée en vigueur en 1998 – 1999, a eu quelques effets sur la structuration du secteur. Parmi ceux-ci on note la transformation de la seule institution de microfinance constituée sous forme de société de capitaux en mutuelle (à savoir IDM, transformée de SARL en IMCEC). Subséquemment, elle n'a pas permis au système bancaire d'intervenir selon ce même mode opératoire dans le secteur de la microfinance, ce qui constitue un frein au regard de l'expérience vécue dans de nombreux autres pays. Pour le reste, elle n'a pas véritablement contraint le secteur mutualiste ou paramutualiste, qui se

trouve encore en pleine phase de structuration et n'a, pour l'essentiel, pas encore bénéficié d'un agrément.

Nous considérons, pour notre part, que la microfinance est l'extension de la bancarisation à des populations, qui, en raison de leur isolement géographique, de leur manque de garanties ou du faible montant de leurs besoins financiers ajoutés à des revenus instables, ne remplissent pas les conditions minimales pour accéder aux services financiers des banques.

Le système bancaire classique continuera probablement pendant encore longtemps à privilégier les opérations à court-terme, particulièrement dans les secteurs formels du commerce et de l'industrie. Du fait de la rentabilité "socio-politique" des interventions dans le domaine de la microfinance, chaque banque créera ses produits surtout en relation avec un bailleur de fonds et ce qu'on nomme traditionnellement les Groupes d'Auto-promotion (GAP) (Coopératives, Associations, ONG, Collectivités territoriales, ...). A titre d'exemple dans une formule de « Linkage-Bank », la banque peut recevoir et rémunérer l'épargne collectée auprès du GAP et qui servira ainsi de garantie pour l'obtention de crédit par le GAP. D'autre part, appuyés par des opérateurs spécialisés et des banques de développement (SFI, BEI, Dutch FMU, fonds d'investissement,..), ces banques devraient s'intéresser à la microfinance urbaine « supérieure » (tranche 100 000 – 5 millions UM), essentiellement pour distribuer du crédit par le biais de sociétés anonymes spécialisées.

Les institutions de microfinance seront inéluctablement conduites, devant la raréfaction logiquement inévitable des ressources gratuites en provenance des Bailleurs de Fonds, à s'intéresser à l'épargne du public soit pour leur propre compte soit pour celui des banques commerciales. Les contraintes juridiques et prudentielles à ce niveau ne sauraient perdurer.

- en zone rurale, le terrain sera très probablement toujours occupé par les seuls systèmes autogérés (coopératives, mutuelles, caisses villageoises, ...), affiliées à des unions régionales, voire à une fédération nationale. Des liens sont possibles avec le système bancaire (refinancement, appui en capital au niveau fédéral, ...),

- en zone urbaine, après une première phase d'expansion un peu anarchique, on devrait voir dominer quelques structures fortement professionnalisées, soit des sociétés anonymes, soit des grands réseaux de type mutualiste. Le capital de la structure faîtière de ces réseaux pourrait être « pur » ou bien ouvert à des « investisseurs éthiques » (banques de développement, voire banques commerciales).

La structuration des IMF peut rendre possible de nouvelles activités ; outre le financement d'activités agricoles, commerciales, elles appellent de nouvelles activités dans la gestion des services marchands locaux (hydraulique villageoise...), l'activité des communes et des collectivités locales. A court terme, ces perspectives constituent un risque car elles poussent dans certains cas à une croissance trop rapide qu'il eut été souhaitable de pouvoir étaler sur une plus longue période au rythme des adaptations nécessaires des IMF et de leurs clients. A ce titre, la multitude des interventions éparses gagnerait à être canalisée dans un cadre de concertation organisé sous l'égide de la Banque Centrale.

L'équilibre financier et la pérennisation ne s'obtiennent pas par décret et doivent être recherchés en permanence, dès la conception de l'IMF. Force est de constater qu'il y faudra du temps et surtout des efforts. Il faut tirer toutes les leçons de ce constat avec le plus de rigueur possible ; si ce n'est pas fait maintenant, les risques seraient grands de voir les IMF reproduire le cycle des « Banques de Développement » de la décennie passée, à savoir leur disparition en chaîne après une période de croissance non maîtrisée.

Le réseau de la Poste et de la CNE pourrait offrir un service de caisse très utile à nombre d'IMF, et en ce sens apporter leur contribution au développement de la microfinance – ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'ils devraient être soumis à la réglementation des IMF. Ils peuvent conserver leur statut particulier.

En ce qu'ils effectuent essentiellement des services de guichet (épargne, virements de fonds, mise à disposition de chèques ...) et parfois quelques autorisations de découvert pour de faibles montants (fonctionnaires), ils pourraient chercher, comme en France, à se scinder juridiquement et comptablement de la structure postale et à se soumettre à une réglementation financière. La problématique de la structure

créée serait alors proche de celle d'une structure non mutualiste, au capital étatique ou bien ouvert au privé (par exemple une SA au capital étatique ou semi-étatique).

Le recours aux assurances pour couvrir le risque bancaire est une pratique classique, actuellement en développement en Mauritanie. Les instruments en sont généralement l'assurance décès invalidité (ADI) comme de la délégation de l'assurance dommage au profit de la banque.

L'assurance décès invalidité (ADI), destinée à couvrir l'encours des prêts restant dûs en cas de décès du client, se développe. Les assureurs ont fait des propositions systématiques aux banques et certains contrats entre des compagnies d'assurances et des banques sont signés (NASR avec 3 banques : BNM, Banque de l'Habitat, BAMIS, les AGM avec la GBM). Seuls les crédits à moyen terme (supérieurs à 1 an) sont concernés. La couverture du risque invalidité est optionnelle et plus chère. Le montant des primes varie selon le montant du crédit, l'âge du client et sa situation de santé (il est par exemple autour de 1% pour un client en bonne santé né en 1957 pour un prêt de 15 ans). L'âge limite assurable est de 60 ans. La date peut être repoussée moyennant le paiement de surprimes si la situation médicale du client le permet. Les primes peuvent être payées par la banque annuellement ou en une fois à la compagnie d'assurances (dans ce dernier cas la banque se met à l'abri du défaut de paiement de l'emprunteur). L'emprunteur règle la prime d'assurances qui est intégrée au tableau d'amortissement de prêt. La banque peut être commissionnée par la compagnie d'assurances (10% du montant de la prime est un taux pratiqué).

La délégation d'assurances dommages au profit de la banque est pratiquée par les principales entreprises pour la couverture des risques d'incendie, de dégât des eaux, de vol, de bris de machine, de pannes techniques, d'accidents, de pertes sur transport... La banque demande au client, qui a bénéficié d'un crédit ayant permis d'acquérir le bien, de contracter une assurance dommages et de lui en déléguer le bénéfice à concurrence de l'encours de crédit. Les compagnies d'assurances sont toutes au fait de ces procédures qui ne posent pas de difficultés particulières. La notification en est faite à la fois dans le contrat de crédit et dans le contrat d'assurances. Le taux de prime de ces assurances est assez variable selon les

compagnies, la nature du risque estimé, le type de risque (de 2 à 15 pour 1000, voire 20 pour 1000 pour l'assurance incendie si la zone est désertique et sans secours incendie possible, ou pour le vol si la sécurité est insuffisante).

- Les compagnies assurent également les banques en ce qui concerne les risques de hold-up, de détournements et de faux en écriture.

- L'assurance de pertes d'exploitation ne concerne que quelques grosses entreprises minières qui possèdent une comptabilité fiable.

- L'estimation des sinistres est généralement faite à l'amiable : chaque partie désigne son expert. La clause arbitrale prévoit la désignation d'un troisième expert par les deux parties. En cas de désaccord persistant il y a recours aux tribunaux. Le contrôle des sinistres est assuré par le département spécialisé de la compagnie. Les délais de remboursement seraient assez rapides en ce qui concerne le décès et l'incendie sur la base de la valeur déclarée. Le plus difficile concerne l'ARC (assurance responsabilité civile) qui entraîne souvent des litiges pour évaluer le préjudice.

D'autre part, les sociétés d'assurance sont généralement dépositaires de fonds liés aux souscriptions stochastiquement stables et sont, à ce titre, des investisseurs institutionnels intéressants pour les banques.

Au-delà de ces relations devenues traditionnelles entre banques et assurances, de nouveaux champs d'actions communs se développent au niveau international, qui commence déjà à se mettre en place en Mauritanie. En fait, les métiers de banque et d'assurance ont tendance à fusionner. En Mauritanie, les grands groupes d'affaires ont leur banque et leur société d'assurance (BAMIS et NASR pour les MAOA ; GBM et AGM pour Bu'ammatu.), et on a vu la GBM vendre des produits d'assurance de l'AGM. Cette tendance continuera à se développer et on verra très probablement, émerger des produits de micro-assurance distribués par des institutions de microfinance.

Le secteur financier mauritanien (bancaire, microfinancier, des assurances,...) semble, donc, s'être développé dans des directions et selon des schémas qui sont

ceux connus par la quasi-totalité des pays dits sous-développés. Après l'élan libéral des premiers temps des indépendances, les modèles « socialisants » des années 70 sont chassés par la vague ultralibérale impulsée par les années Reagan/Thatcher. Ce secteur a, dans l'ensemble, évolué de manière fort comparable à celle de ceux de ces pays. Les difficultés rencontrées par les institutions de ce secteur sont pour l'essentiel, identiques à celles des secteurs des autres pays : faibles taux de recouvrement des crédits, méfiance des épargnants, rude concurrence du secteur informel, ...

Je pense que l'échec de la BAMIS s'explique beaucoup plus par ce type de difficultés que par son statut islamique. Je pense que, dans l'ensemble, l'impact de l'Islam sur les choix financiers est demeuré relativement marginal. Ceci ne contredit nullement le fait que l'Islam soit toujours demeuré présent comme cadre de référence à la conformité auquel sont évalués tous les actes, sans qu'un jugement définitif ne soit, en réalité, recherché.

3.5. SURVIVANCES ET MUTATIONS DES SYSTEMES FINANCIERS TRADITIONNELS

3.5.1. REVITALISATION DES ECHANGES TRANSSAHARIENS

La politique de "pénétration commerciale" du Sahara adoptée par l'Espagne à partir des années 60 a quelque peu revitalisé le commerce transsaharien, moribond depuis le début de la pénétration coloniale française. Dakhle, Le'youn et La Guéra bénéficièrent de régimes fiscaux et douaniers suffisamment attractifs pour en faire des cités marchandes assez prospères alimentant toute la zone, selon des voies assez voisines de celles du commerce transsaharien traditionnel, de produits en provenance des Iles Canaries et du Maroc²⁷⁸.

L'exploitation des mines de fer mauritaniennes, à partir du début des années 60, allait donner un autre élan à l'économie de la région. Les installations de Nouadhibou et Zouerate et surtout le chemin de fer qui les relie ont rapidement structuré des réseaux commerciaux qui revitalisèrent l'économie de toute la région. Ainsi, Les populations de la région ont été les premiers bénéficiaires de l'installation, de l'exploitation et, plus tard de la nationalisation de la Miferma²⁷⁹.

Les stratégies de redéploiement de cette "économie" au moment des accords de Madrid allaient jouer un rôle extrêmement important dans l'évolution du conflit. Les commerçants allaient se répartir en trois groupes : le premier choisit l'"intégration" au Maroc et/ou à la Mauritanie, le second émigre aux îles Canaries, le troisième rejoint le Polisario. Ce découpage ne fut ni net ni définitif. Des stratégies complexes de positionnement tribal devaient créer rapidement des ponts "croisés" fort bénéfiques pour le commerce et la "révolution" et où les Etats en conflit investirent

²⁷⁸ Ce commerce a continué à alimenter le nord mauritanien jusqu'à la guerre du Sahara et l'abandon de la Guera.

²⁷⁹ Le chemin de fer constitue un nerf très important de tous les trafics de la région. Le « couloir », comme on appelle l'espace entre Zouérate et Nouadhibou, structure aujourd'hui une économie fort variée et parfois sans grand rapport avec la SNIM : trafics en provenance et à destination du Maroc et de l'Algérie, élevage, ...

leurs stratégies. Chacun des protagonistes avait ses réseaux. Les grandes tribus répartissaient leur "allégeance" entre tous les protagonistes.

La Nouvelle Politique de Pêche en Mauritanie, adoptée et mise en œuvre par le pouvoir de Wul Haidala (1979 -1984) a eu un impact extrêmement important sur l'économie de la Région. Ce qu'on a appelé le "Boom" du secteur de la Pêche, à la fin des années 70 et au début des années 80, joint aux complexes effets socio-économiques de la guerre du Sahara, allait structurer la "nouvelle" orientation maghrébine de la Mauritanie²⁸⁰. Les principaux bénéficiaires de ce boom sont plus ou moins originaires du Sahara occidental et inscrivent, au préalable ou en cours de route, leur ascension commerciale dans les complexes positionnements tribaux de la région: Ces opérateurs se sont vus offrir la possibilité de disposer, en contrepartie de leur courtage d'abord, de la vente de leur poisson ensuite, des comptes largement garnis en devises à l'étranger, particulièrement en Espagne. Les réseaux tribaux déjà largement rôdés pour le petit commerce prirent de nouvelles dimensions avec le recyclage de cette manne. La "loyauté" vis-à-vis de la "cause" (qu'elle soit marocaine, mauritanienne ou Sahraouie...) est un instrument d'enrichissement, de sécurisation et de légitimation des réseaux commerciaux. Il n'est pas rare de trouver, à différents niveaux d'une chaîne commerciale, des "cousins" d'allégeances opposées. En termes de légitimation, l'allégeance à la "cause sahraouie" est la plus payante. Les "appuis" apportés à la "Cause" ouvrent énormément de perspectives : au delà des calculs à plus ou moins long terme, ils permettent un accès aux réseaux commerciaux de la Résistance.

La situation actuelle de ni- paix, ni- guerre dans toute la région saharienne semble ramener la zone à la situation politico-économique vécue jusqu'au début du 20ème siècle. Le commerce transsaharien, longtemps étouffé par la "sécurité" (et la guerre ouverte représente de ce point de vue une forme de sécurité...), reprit petit à petit ses voies traditionnelles. Seuls les moyens de communication et les produits ont changé. D'une part, les véhicules 4/4 (d'abord la fameuse Land-rover anglaise et ensuite les japonaises..) et le train minéralier de la Snim se sont à peu près

²⁸⁰ Muḥammad Ḥuna wul Haydōla, appartenant à la tribu saharienne de La'rūsiyyīn, est arrivé au pouvoir en Mauritanie en 1980 à la faveur des fortes dissensions entre les Militaires à propos de l'attitude à adopter vis-à-vis de la question du Sahara. Ses penchants pro-sahraouis allaient l'amener à engager un bras de fer avec le Maroc et à réorienter la diplomatie mauritanienne vers le Maghreb.

totallement substitués au chameau, d'autre part, les produits ont connu une profonde mutation et une grande diversification.

Ainsi, à travers tout le Sahara, de multiples échanges se développent au grand dam des circuits officiels des Etats riverains mais souvent avec la complicité et au grand bonheur de leurs agents.

Deux circuits sont plus ou moins avérés: le premier vers la Mauritanie (par Bir Mougrein, Zouérate, Choum, Atar ou Nouadhibou), ...

Le second vers les régions sahariennes du Mali et du Niger. Ce second circuit est aujourd'hui de plus en plus dominé par les organisations « Jihadistes » de plus en plus implantés dans ces régions. Les principaux produits échangés demeurent :

- Les cigarettes et en particulier les fameuses Marlboro. D'origine américaine, ces cigarettes connaissent un trafic intense dans toute la région. Ce trafic semble toujours aller dans la direction sud- nord : de la Mauritanie vers le Maroc et l'Algérie ; du Mali vers l'Algérie ; du Niger vers l'Algérie et la Lybie, ...
- Le trafic des armes semble aller dans tous les sens, mais surtout du Nord au sud (L'Algérie, le Polisario et la Lybie fournissent la Mauritanie, le Mali, le Niger et le Tchad..).
- Les produits alimentaires (Lait en poudre, riz, thé, sucre,..) et pharmaceutiques semblent essentiellement provenir de l'aide humanitaire aux Sahraouis. Il semblerait que les produits pharmaceutiques se soient diversifiés et que des circuits de reconditionnement et de redistribution se sont implantés en Europe.

Un produit a fait récemment son entrée sur ces réseaux : l'émigration clandestine vers l'Europe. Les passages « mauritanien » et « sahraoui » semblent de plus en plus prisés. Ce trafic semble s'organiser à travers des réseaux internationaux opérant essentiellement à partir de l'Afrique sub-saharienne.

Les importantes prises de drogue opérées ces derniers temps en Mauritanie (surtout à Nouadhibou) semblent indiquer le développement dans la région d'activités liées à ces trafics. Les zones de localisation des prises et les identités des personnes y impliquées semblent confirmer cette hypothèse.

De l'autre côté de la Mauritanie (frontières sud-est) se développent d'autres trafics quasi-officiellement encouragés du côté mauritanien. Durant la dernière décennie du pouvoir de Wul Taya', une politique de taxation douanière dit « contenerisation » (Le contener est taxé au forfait en fonction de ses dimensions) a permis le développement aux frontières est et sud d'une « économie de frontières » particulièrement prospère. Tous les pays de la sous-région ont été inondés de produits en provenance de la Mauritanie, où, en fait, ils n'ont fait que passer. Les chiffres du commerce extérieur et l'approvisionnement massif du marché national étaient la contrepartie négociée- et obtenue- par Wul Taya'.

Toutes ces activités utilisent, en général, des circuits financiers dits « informels ». Cela ne veut pas dire que tous les fonds opérant dans les circuits financiers informels sont d'origine « mafieuse » ; mais il est certain que ces circuits « font passer » et « blanchissent » l'essentiel des fonds à destination et en provenance de ces activités.

3.5.2. SURVIVANCES DES SYSTEMES FINANCIERS TRADITIONNELS

Le système financier informel s'est développé « en rupture » avec les circuits financiers classiques et s'inscrit en réponse à des besoins particuliers de différentes catégories de d'opérateurs socio- économiques. D'une ampleur mal connue, on s'accorde généralement à dire que les montants brassés sont considérables et dépassent de loin ceux brassés par l'ensemble du secteur financier officiel.

Ce système a ses règles de fonctionnement basées sur la proximité, la simplicité et la convivialité. Les institutions informelles d'épargne et de crédit permettent de créer un lien particulièrement motivant entre épargne et crédit, chaque membre étant tour à tour prêteur et emprunteur. C'est une excellente école d'épargne dans la mesure où pour respecter ses engagements vis-à-vis du groupe, il s'astreint à une épargne qu'il n'aurait pas pu réaliser autrement.

On y distingue des réseaux individuels de proximité : commerçants, usuriers (*qirāḍ*), « correspondants », courtiers de change et une multitude de systèmes financiers à base collective.

Les réseaux de proximité sont basés sur un univers relationnel : parenté, amitié et différents autres types de liens communautaires (religieux, tribaux, ...). La masse financière mobilisée est difficile à apprécier car l'accord est souvent verbal et la garantie essentiellement basée sur la confiance.

Le Système financier informel à base collective comporte, d'une part une multitude de tontines, témoignant de la vigueur des besoins financiers insatisfaits par le système financier formel, ainsi que divers systèmes communautaires : caisses villageoises ou tribales, caisses des communautés religieuses, caisses féminines, ...

A. Le *qirāḍ* ou usure.

Il s'agit d'une pratique relativement ancienne de crédit. C'est une avance faite, généralement par un commerçant, sous forme de marchandises. Les avances de marchandises peuvent varier de 50.000 UM à 700.000 UM. Les crédits sont accessibles, rapides et les accords sont le plus souvent verbaux, les garanties basées sur la confiance. Le taux de remboursement est élevé et la marge bénéficiaire du prêteur est intégrée dans le calcul des prix, avec une « marge » ou taux hors normes (de l'ordre de 50 % mensuel, soit plus de 600 % annuel).

B. Les « correspondants ».

Ce système est essentiellement utilisé par les émigrés qui déposent leur épargne chez un homme de confiance (le correspondant) afin de le garder et éventuellement l'investir. Ces « correspondants », qui manipulent des montants relativement importants peuvent les prêter dans des conditions souvent mal définies.

C. Les « courtiers de change ».

Ces courtiers opèrent essentiellement sur le marché des devises. Les opérations sont multiples et vont du change « manuel » (achat/vente de devises au comptant) aux complexes opérations de financement du commerce international à travers des réseaux de correspondants très peu structurés mais souvent fiables.

D. Le Système financier informel à base collective.

Il comporte une multitude de tontines ainsi que divers systèmes communautaires : caisses tribales, villageoises, féminines, d' « associations d'âge », etc. En plus de leur rôle de couverture sociale, ces caisses, où les contributions ne sont pas obligatoirement mutualistes (elles reçoivent quelques fois des contributions charitables), fonctionnent comme des institutions de crédit.

Il y a lieu de rechercher à travers cette structuration toujours en cours des modalités particulières de « luttes de classement » au sein de la société. Nous croyons, en effet, que les groupes sociaux s'y investiraient pour améliorer leurs positions socio-économiques face à d'autres déjà plus ou moins bien servis par le

système financier « conventionnel ». Ainsi, à l'occasion d'une enquête sur les modalités de financement des activités féminines en Mauritanie (BIT, octobre 99), nous avons constaté que la majorité des femmes interviewées s'adressent à des « institutions » financières de type « communautaire » malgré le coût exorbitant de leurs produits. La « proximité » des usagers (tout le monde y connaît tout le monde) facilite l'accès au crédit.

On se rend compte de plus en plus que la constitution d'un secteur formel, important et sain ne fait pas disparaître à court terme la microfinance informelle. Elle peut seulement faire reculer son champ d'activité et inciter les usagers à baisser leurs taux d'intérêts.

3.5.3. OBSTACLES A LA BANCARISATION : INFORMALISATION DE L'ECONOMIE/ INFORMALISATION DE L'ETAT

Dans un milieu tribal de nomades sahariens vivant les vicissitudes d'un milieu naturel inhospitalier s'est développé- tout naturellement, dirions- nous- une économie de la rapine : vol, pillage, tributs...

Le pillage était essentiellement le fait de guerriers hassān. Muḥtar wul Ḥāmidun ²⁸¹ considère que le pillage est l'une des sources de revenu des Bani Ḥassān : « ... le mode de vie des Ḥassan est l'acquisition des armes, la guerre continue et la possession des esclaves. Leurs biens sont leurs armes et leurs forteresses sont les dos de leurs chevaux. Ils vivent de la chasse, des tributs qu'ils prélèvent et des butins qu'ils prennent aux ennemis. Les autres activités comme le commerce, l'agriculture ou l'élevage sont dédaignés par eux. »

Cette assertion découle d'une vieille tradition qui veut que les guerriers « ne travaillent pas », ne possèdent pas la terre, ne soient jamais riches et ne soient pas attachés à la richesse. D'où leur grande prodigalité/générosité/ dont le niveau « déclaré », s'il ne définit pas le statut social (niveau hiérarchique) contribue à le renforcer et à en étendre les effets. A. Leriche & Muḥtar o. Ḥāmidun ont rapporté²⁸² quelques cas de *Vays*²⁸³ en milieux guerriers, significatifs du niveau de possession des concernés et surtout, de l'absence de toute volonté de le cacher. Comme l'affirme P. Bonte analysant ces *Vays*, il ne s'agit pas à proprement parler de formes du *Potlatch* Amérindien. Même si ces compétitions ne modifient pas les statuts dits « figés » par la naissance, ils constituent incontestablement une action sur les représentations de ces statuts et, quelques fois sur leur devenir : dans les

²⁸¹ Muḥtar wul Ḥāmidun : *ḥayāt Muritanya : al-jiz' al-ṭaqāfi*, op. cit. p 175.

²⁸² A. Leriche & Muḥtar o. Ḥāmidun, cités par P. Bonte, in « les biens de Prestige », art. cit.

²⁸³ Compétition patrimoniale au titre de laquelle deux personnes de rangs égaux soumettent à l'évaluation d'un public avisé leurs patrimoines respectifs en vue d'en désigner le plus riche. La compétition peut également porter sur d'autres biens symboliques : beauté féminine, générosité, capacités artistiques ou artisanales,...

sociétés sahariennes plus que partout ailleurs, « on ne prêt qu'aux riches » et l'acte d'allégeance à quelque niveau que ce soit, constitue toujours un pari sur un avenir toujours incertain.

La générosité/prodigalité traditionnelle des sahariens nous semble relever d'une démarche de positionnement social : les bénéficiaires en sont généralement des personnes de rang inférieur ; le don les confirme - et peut même les inscrire - dans ce statut.

Les économies des sociétés sahariennes ont, semble-t-il, toujours fonctionné selon des modèles impliquant certaines formes de domination par la violence. Ces modèles segmentaires « imparfaits » engendrent /résultent d'une division sociale du travail à l'origine de (l'accumulation/reproduction simple) des capitaux matériels et symboliques. Le travail salarié n'existant pas jusqu'au début du 20^{ème} siècle, en plus du travail servile, des formes archaïques de rémunération du travail ont toujours existé et ont fait l'objet d'un grand effort de codification *fiqhi*. Dans les sociétés sahariennes, en l'absence de monnaie, ces rémunérations ont pris différentes formes :

- participatives, dans lesquelles le salarié partage avec le détenteur de capitaux, les résultats de l'activité ;
- par des produits de l'activité : lait, têtes de bétail, pour le berger ; produit d'une parcelle définie pour l'agriculture, ... ;
- par des équivalents/produits quasi- monétaires ;
- par le rachat de liberté pour les esclaves (dans des conditions particulières...)

Les *fuqahā* sahariens se sont penchés sur le statut légal de chacun de ces systèmes de rémunération et ont recherché les solutions les plus compatibles avec les rapports de force prévalant au sein de chaque société, et même de chaque ensemble tribal. Ainsi, les questions de l'acquisition et du traitement des esclaves ont suscité beaucoup de débats entre *fuqahā*. Si certains sont allés jusqu'à déclarer illicites la vente d'esclaves aux « infidèles »²⁸⁴ et l'achat des esclaves bambaras²⁸⁵, tous

²⁸⁴ Voir *fatwā* d'al-Gasri rapportée par Mohamed El- Moctar Ould- Bah : « Signalons, cependant, qu'il [al-Gasri] défend la doctrine d'Aḥmad Bāba al-Tumbukti, sans toutefois le citer. On se souvient de la position d'Aḥmad Bāba sur ce sujet. Al-Naṣri as-Slāwi, l'auteur de l'*Istiḳṣā*, donne un résumé de cette doctrine, qui flétrit la position de ceux qui se rendent au Soudan pour troquer du sel contre les

semblent avoir passé sous silence la pratique pourtant avérée d'enlèvement d'enfants dans les villages noirs de la Vallée du fleuve Sénégal. Le traitement des esclaves a également suscité des débats : entretien²⁸⁶, affranchissement, rapports aux biens de l'affranchi²⁸⁷.

Les rapports aux autres « tributaires »- en particulier *aznāga/laḥma*- relèvent d'un autre type de domination où la « protection » offerte par le « suzerain » (guerrier ou marabout) est rémunérée par une redevance dite *ḥurma*, dont les niveaux et modalités de paiement sont fonction de l'activité exercée.

Les rapports entre *ḥassān* et *zwāya*, ainsi que ceux des *ḥassān* eux-mêmes, sont régis par un certain nombre d'ambiguïtés n'excluant nullement des formes de violence plus ou moins masquée. Toutes les tribus guerrières ne s'adonnent pas au pillage, et tout le monde au sein de chaque tribu ne s'y adonne pas. Les auteurs des *fatāwā*, quand ils ne nomment pas directement les tribus, utilisent essentiellement deux dénominations pour désigner les auteurs des pillages : *maḡāfira* et *ḥassān*. Ces deux dénominations d'origine généalogique ont connu un glissement de signification dans le cadre d'une dynamique sociale où la tendance générale est à l'émergence indéfiniment répétée de nouvelles strates sociales au sein du même groupe lignager.

Ainsi, maḡfri ne renvoie pas nécessairement aux descendants de Maḡfar Ibn Uday Ibn Ḥassān. Il a fini par désigner les détenteurs de la force armée – quelle que soit leur origine- qui se distinguent par la magnanimité, l'orgueil et la noblesse de comportement.

esclaves dont on ne sait pas comment on les réduit en esclavage. Pour Aḥmad Bāba, les hommes naissent libres ; en droit musulman, on ne peut les considérer comme esclaves que par une décision du calife agissant , dans une guerre sainte, par mesure de rétorsion contre des ennemis mécréants ayant l'habitude de réduire les prisonniers en esclavage. Il résulte de cette doctrine que les caravaniers musulmans n'ont pas le droit de se procurer des esclaves soudanais sans s'assurer que leur esclavage est légal. La conséquence pratique que Gasri a tirée de cette attitude est l'obligation faite aux marchands de sel de rendre la liberté à toute personne qui prétend être de condition libre, même si cette allégation n'a pas été faite au moment de la vente, car il est possible que la personne se taise craignant les sévices du chef » (*La littérature juridique...*, *op. cit.*, P.156- 157.)

²⁸⁵ Les Bambaras du Soudan ont particulièrement souffert des guerres d'al-Ḥāj 'Umar. Ils furent souvent capturés et vendus comme esclaves dans des conditions de « légitimité religieuse » fort douteuse.

²⁸⁶ Certains fuqahā, tels Muḥamaḍin Vāl wul Muttāli ont soulevé la question du traitement du aux esclaves : nourriture suffisante, habillement correct, logement décent, charge de travail supportable...

²⁸⁷ Voir à ce sujet, le débat qui a opposé al-Ṣayḥ Muḥamad al- Māmi et Muḥammad wul Muḥammad Sālam à propos de la zakāt des biens des tributaires Ahl Bārikalla.

Par contre, *hassāni* a pris une connotation quelque peu péjorative dans son usage local. Il ne renvoie plus nécessairement aux descendants de Ḥassān Ibn Muḥtār Ibn Muḥammad Ibn Ma'qil. Il a fini par désigner toute personne détentrice de la force armée pouvant commettre des actes ignobles, comme le pillage de groupes non armés, même si elle descend de Mağfar.

L'aristocrate *mağfari* ou *mağfarisé* ne pille pas d'habitude les groupes non armés – notamment les *zwāya*. Il ne pille que les *mağfari* de même rang avec lesquels il est en conflit (ouvert ou larvé). Il peut également piller ses tributaires comme mesure disciplinaire.

En fait, les rapports entre ces différents groupes sont complexes et cette stratification ainsi que les normes de comportement qui en découlent relèvent pour l'essentiel de l'idéologie et ne doivent pas occulter une division sociale du travail au titre de laquelle les *ḥassāni*, qui constituent les troupes de chaque chef guerrier *mağfari*, ne vivent que du butin, souvent maigre, amassé durant des campagnes, souvent sporadiques. Il faut, donc, bien qu'ils puissent vivre.

Ainsi, les modalités d'acquisition des biens par les guerriers sahariens semblent relèver essentiellement de l'« économie de la rapine ». Le *ğazzi* (de غزي /attaquer) que les français ont restitué par rezzou, tout comme la caravane, est une entreprise économique. Derrière une expédition militaire destinée à punir un ennemi ou venger une offense ou à récupérer des biens spoliés, il y a toujours cette recherche du butin qui semble avoir toujours existé dans les guerres arabes/islamiques. On connaît les normes établies en la matière dès la prédication Muḥammadienne et les conquêtes musulmanes. Elles concernent et les terres conquises et les butins. Elles fondent les premières formes de finances publiques du jeune Etat musulman. Elles fondent, également, les statuts de la propriété foncière et domaniale qui devaient se constituer progressivement, surtout après la fin de la prédication. Les formes primitives semblent s'être perpétuées dans les marches du monde musulman ; là où des formes d'organisation administrative ne sont pas venues mettre un frein à l'anarchie primitive des sociétés tribales.

L'organisation de base du *ğazzi* est tribale. L'engagement est volontaire. L'équipement est individuel. Le guerrier recourt donc, généralement, à un financement de son opération par crédit. Le crédit peut être individuel ou collectif. Le

remboursement se fait au retour « victorieux » du *ǧazzi*. En cas de défaite, rien n'est dû à personne. Il s'agit donc, d'une forme de *mudāraba* dans laquelle le bailleur de fonds (souvent un *zawi*, parfois un guerrier « à la retraite ») apporte son capital, cependant que le guerrier apporte son savoir-faire militaire. Il y a *prêt sans intérêt* et *partage des pertes et profits*. La seule question demeurait la licéité de l'objet de l'opération. Et là, il y a toujours eu un *faqih* pour « légitimer » les opérations. Qu'il s'agisse de *diyya*²⁸⁸, du statut de *ḥarāba*²⁸⁹ de *hijra*²⁹⁰, les *fuqahā* ont toujours trouvé le moyen de justifier ce type d'opération.

Cette pratique semble avoir précédé de longtemps l'arrivée des Banī Ḥassān dans la région saharienne. Déjà au 11^{ème} siècle, les Almoravides du Sahara semblent en souffrir. Ainsi, ils ont consulté le *faqih* andalou Ibn Ruṣd (Averroès) sur un cas de spoliation qui s'est produit chez eux. La question est ainsi formulée : »des personnes de différentes tribus au Sahara et dont chacune pille les biens des autres. Ils n'ont que les animaux comme biens. Ledit pillage est ancré chez eux et chez [...] leurs aïeux et ils héritent des biens pillés. Une personne dont les biens sont totalement licites peut- elle ou non acheter ces biens pillés ? Ces personnes font des cadeaux au commandeur des croyants Nāṣr al- Dīn Yūsuf Ibn Tāṣīfīn, qu'Allāh lui accorde Son soutien, de ces chameaux pillés. Celui qui veut être pieux, peut- il accepter ce cadeau si le commandeur des croyants le lui donne ? Ces personnes font des cadeaux à un commandant que le commandeur des croyants a nommé, et qui est un pillard comme eux ; et qui à son tour donne en cadeaux au commandeur des croyants, qu'Allah lui accorde son soutien, ces chameaux pillés. Si le commandeur des croyants donne à quelqu'un de ces chameaux, ce dernier peut- il l'accepter légalement ou non ? Et quand ces personnes ne pillent que celui qui a pillé leurs ancêtres ? Veuillez répondre à nos question et soyez-en vivement remercié »²⁹¹.

²⁸⁸ Prix du sang

²⁸⁹ Révolte ou banditisme à main armée.

²⁹⁰ Emigration : prescription religieuse en cas d'obstacles à vivre normalement sa religion.

²⁹¹ Al-Wanṣarīsi, al-mi'yār al- muǧrib. *Op.cit.*, P. 542.

Par ailleurs et quelques siècles plus tard, al-Lamtūni (dont l'identité continue à susciter des questions) signale dans « *maṭlab al-jawāb bi faṣl al- ḥitāb* »²⁹² l'existence de ce phénomène dans sa société « takrurienne » du 15^{ème} siècle.

D'autre part, de nombreuses sources locales font état, dans les siècles qui suivent, de multiples actes violents de pillage accompagnant habituellement les razzias et contre- razzias et les batailles sanglantes qui s'en suivent.

Enfin, notre recueil de *fatāwa* comprend un grand nombre de cas de pillage. Chez al-Gaṣri, par exemple, le phénomène occupe 60 pages de la 2^{ème} partie de ses *nawāzil*²⁹³

Le pillage tel que traité par les *fuqahā* semble relever d'une logique économique de répartition par la violence. C'est dans ce sens qu'Ibn Ḥaldūn²⁹⁴ explique ces pratiques dans les sociétés nomades arabo musulmanes vivant dans des régions désertiques, par le besoin et l'absence de systèmes de dissuasion: « qui regarde avec envie le bien de son frère tendra sa main pour le prendre s'il n'y a pas rien qui l'en dissuade ... ».

Les *fuqahā*, toujours soucieux de ménager l' « ordre »- même dans l'anarchie- ont trouvé le moyen de réglementer le pillage. Ainsi, ils ont opéré des distinctions introduisant des subtilités juridiques pour tenir compte des rapports de force au sein de la société. Ces distinctions étaient basées sur la qualité des auteurs du pillage, l'origine des biens pillés ainsi que la qualité des intermédiaires habilités à œuvrer à leur récupération.

Les pillards ou leurs suzerains acceptaient les solutions de compromis, mais sur la base d'un droit issue de l'« économie de conquête » qui constitue le fondement de leur vie matérielle.

Les *fuqahā* et les *ṣayḥ* de confréries soufies, sont, généralement ceux à qui on s'adresse pour la récupération des biens que leurs propriétaires ont perdu l'espoir de

²⁹² Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Āli al- Lamtūni : "maṭlab al-jawāb bi faṣl al- ḥitāb" in *al ḥāwi li- l-fatāwi*, de al-Suyūṭi sous le titre: « Rasā'il min bilād al- takrur », chapitre 23 et suivants, *op. cit.*

²⁹³ Al-Gaṣri, *nawāzil*. Copie manuscrite de l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifiques, répertoriée sous le N° 2138. P.180-238

²⁹⁴ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima* , dār naḥḍat Miṣr pour l'impression et l'édition, Le Caire, 1401 AH, tome 2 /482.

récupérer par leurs propres moyens, « en raison du respect profond qu'ont ces notables dans l'esprit de tout le monde ». En plus de sa contrepartie pécuniaire, cette capacité de récupération/protection était un élément essentiel de confirmation du statut du notable en question. Elle exigeait, donc, l'établissement et le maintien de rapports complexes entre eux et les chefs guerriers. En plus d'une « bénédiction » fort utile dans un environnement si dangereux, les notables *zwāya* apportent souvent aux chefs guerriers une légitimation *fiqhi* politiquement fort payante.

Ainsi, quand Sīdi Abdullāh wul al-Hāj Brāhim, éminent *faqih* Idaw-a'li vivant au 18^{ème} siècle dans la région du Tagant sous émirat Idaw'īs et bénéficiant du respect, de la protection et de l'amitié de l'émir de son époque²⁹⁵, est interrogé sur « quatre individus qui sont venus voir un homme qui faisait paître son troupeau de chameaux dans un lieu isolé et qu'ils lui ont pris deux chamelles dont une ne lui appartenait pas[...]le propriétaire de cette chamelle est-il fondé à la réclamer au propriétaire du troupeau ? » ; sa réponse fut que « si les preneurs des deux chamelles savaient que l'homme qui gardait son troupeau de chameaux les connaissait, la chamelle est prise en pillage et par conséquent elle est juridiquement traitée comme telle ; Sinon c'est un vol ... »

Cet avis est à rapprocher de celui un peu plus tardif du *faqih* daymāni Muḥamaḍan wul Maḥand Bāba²⁹⁶ vivant au 19^{ème} siècle dans la région du Trarza où il disait : « Ce que je crois – Et Allāh est l'Omniscient - est que de l'avis de beaucoup des *zwāya* du Sud,[...] si les pillards viennent voir un troupeau commun d'un campement et en prennent un chameau ou deux, ou bien que les bergers leur en donnent, alors lesdits chameaux sont sur le compte de tous les gens du campement, propriétaires de troupeaux, car le bétail pillé est identique au reste du troupeau [et] eu égard à ce que cela comporte comme intérêt général et maintien de l'organisation et de la cohésion du groupe... ».

²⁹⁵ Sīdi Abdullāh wul al-Hāj Brāhim, *nawāzil*, p 202.

²⁹⁶ fatwā Unique citée par Muḥammedu wul Muḥamad Sidīna, *Certains aspects de la vie économique et sociale dans la région du Trarza du XIII^{ème} siècle de l'Hégire (XIX^{ème} siècle de l'ère chrétienne) op. cit.* p150

Dans les *nawāzil* de Šrif Ḥmāh Allah al-Tišīti,²⁹⁷, nous lisons qu'interrogé sur le cas d' « un notable sollicité par le chef d'un « groupe » pour intervenir auprès de celui qui a pillé des biens appartenant à son groupe ; Ce notable est revenu de chez les pillards avec un autre bien que celui pillé. Les spoliateurs sont des *Mağāfira*. Doit-on le rémunérer selon son travail ou selon ses droits aux biens du trésor public ? Les propriétaires des biens spoliés sont-ils prioritaires sur les autres ou bien sont-ils seulement des ayants - droit aux biens publics ? La rémunération de l'intercesseur est-elle à la charge des propriétaires des biens ou bien à la charge de celui qui l'a sollicité ? Il a répondu : Les *Mağāfira* et ceux qui leur sont assimilés sont considérés comme des débiteurs insolvable [مستغرقى الذمة : le cumul des devoirs pécuniaires non accomplis, des dettes non remboursées et des biens indûment détenus est réputé avoir définitivement ruiné leur capacité juridique]. Donc, le notable venant à eux pour récupérer les biens n'a pas le droit de prendre une contrepartie pour son influence, mais il peut prendre de ce qu'il récupère pour son effort et sa fatigue, sauf s'il le fait pour Dieu, comme l'a dit l'érudit Bil- La'maš. Dans ce cas, il est comme tous les autres et n'a pas de droit spécial sur les biens du trésor public. Quant aux propriétaires des biens spoliés, ils n'ont pas plus de droits que les autres sur ce qu'obtient le notable de biens non spoliés. La disposition jurisprudentielle se trouve dans ce que dit de Bil- La'maš dans ses *nawāzil* : « Ce que récupèrent les *zawāyā* des biens des débiteurs insolvable de leurs propres biens spoliés n'est pas le monopole du propriétaire du bien qui y a les mêmes droits que les autres dont les biens étaient spoliés, s'ils sont connus. S'ils ne sont pas connus, le bien récupéré revient au trésor public [...] La part revenant à celui qui a récupéré le bien pour son effort et sa fatigue ne dépend que de ce qu'il a récupéré, selon les coutumes, car son effort est un effort de contrepartie et non un contrat de rémunération fixe. Allāh est l'Omniscient ... ». On retrouve la même réponse chez al-Gasri.²⁹⁸

²⁹⁷ Šrif Ḥmāh Allah al-Tišīti, *nawāzil*, Copie ISERI. p 51.

²⁹⁸ Al-Gasri, *nawāzil.op. cit.*

Ŝayḥ Muḥamd al- Mami²⁹⁹ cite, dans un chapitre au titre très évocateur³⁰⁰[رد ألي] de son *kitāb al-bādiyya* » les avis de Bil- La'maš et de Ŝayḥ Sīd' al-Muḥtār al-Kunti, sur le sujet. Il ajoute : « ... si les propriétaires fournissent la monture et toutes les charges du déplacement, ils deviennent sociétaires du récupérateur à raison de 2/3 pour lui et 1/3 pour eux [...] Si le récupérateur était parti de son propre chef, avec ou sans l'autorisation des propriétaires, il n'a aucun droit sur le bien récupéré... »³⁰¹

Pour légitimer l'acceptation du *statu quo* « humilant » (le terme est d'al-walāti, un *faqih* d'origine guerrière) mais exprimant un rapport de force avéré, les *fuqahā* « bricolent » des instruments fiqhi de « soumission ». Il en est ainsi d'al- *mudārāt*, système de tributs versés aux pillards pour les désintéresser des vies et biens du groupe qu'ils sont venus piller.

Les *fuqahā* ont vu dans la *mudārāt* le seul moyen disponible pour protéger les personnes et les biens ; « une muraille pour les *zawāyā*... »³⁰² selon l'expression de Ŝayḥ Muḥamd al- Māmi. Ils l'ont, donc, imposée comme obligation individuelle vis-à-vis de la collectivité.

On a demandé à *Bil-la'maš* « Si une partie de la tribu donne la *mudārāt* tandis qu'une autre est absente [...] ceux que l'ont donné peuvent ils réclamer aux absents leurs parts ? Il a répondu que [...] si la *mudārāt* est donné par une partie de la tribu, les absents lui doivent leurs contributions ».

al- Faḡa Mīn-naḡna wul Mūdi Mālik était du même avis. Il disait que «La *mudārāt* est répartie sur le nombre des personnes et des biens englobant ainsi les petits et grands, hommes et femmes selon ce qu'ils possèdent. Pour le groupe, il incombe aux dirigeants - ceux auxquels revient la résolution des problèmes- de faire ce qui leur semble bon et de s'y mettre d'accord. Si quelqu'un se rebelle ou refuse, ils négocient avec lui sur la base de ce qui est conforme à la religion, sinon ils l'excluent,

²⁹⁹ Kitāb al- bādiyya, op. cit., p 71.

³⁰⁰ Le coût de conservation. Juste ce qu'il faut pour ne pas mourir. Il était de tradition que les pillards laissent à la personne ou au groupe pillé, le minimum nécessaire pour survivre.

³⁰¹ *ibid.* P. 76.

³⁰² *Ibid.* P. 77.

si cela n'entraînerait pas la dislocation du groupe et la dégradation de sa réputation dans les milieux publics et privés... »

Il été allé jusqu'à dire que cela entraînerait la nullité du mariage du récalcitrant.

Ŝayḥ Sīd' al-Muḥtār al-Kunti et son élève Ŝayḥ Sīdiyya ont insisté sur le principe de sacralité de l'unité de la tribu qui serait selon eux, le cadre naturel de la communauté musulmane. Dans une *fatwa* de Cheikh Sidiya il est dit : « ... celui qui crée des divergences au sein de la tribu et menace son organisation et sa cohésion [...] en raison de la concordance des textes sur l'obligation de se regrouper pour coopérer car « le moyen nécessaire pour la réalisation d'une obligation est une obligation.[...]il incombe aux notables d'empêcher tout acte pouvant entraîner les divergences en raison du préjudice qui leur sera infligé, qui est incalculable et qui pourrait entraîner la perte de leurs biens et leurs âmes, dignité et esprits que toutes les religions sont concordantes sur la nécessité de leur préservation, depuis Adam jusqu'au prophète Mohamed (P.S.L) car la division entraîne la disparition de leur force jusqu'à ce qu'il ne peuvent plus repousser un chacal dans ce temps où la plupart des gens sont des agresseurs et injustes – par force ou bien par conséquent deviennent incapables de faire face aux imprévus... ».³⁰³

On a interrogé Bil-la'maš sur le cas d' « un pillleur qui exige d'un groupe, un bien appartenant à l'un d'entre eux. Le propriétaire exige du groupe un prix exorbitant pour vendre le bien. Dans l'urgence, le groupe a dû accepter ce prix. Sont-ils tenus à payer le prix demandé par leur collègue ou seulement le juste prix ? Il a répondu : le propriétaire du bien demandé par le pillleur doit le vendre au groupe au juste prix, ni plus ni moins. [... Le groupe] n'est donc tenu à payer que le juste prix... »

Dans une démarche politique entamée dès son retour de l'Azawad, Ŝayḥ Sīdiyya s'est imposé non seulement comme pourvoyeur de bons offices entre les tribus en conflit, mais aussi comme « récupérateur de biens pillés » et surtout comme partisan de l'éradication de l'économie de la rapine.

Ŝayḥ Sīdiyya, plus politique que *faqih*, condamne sans appel cette situation dans laquelle « ...les voleurs armés viennent piller les biens des musulmans et les inquiéter. ». Cette anarchie, pour lui contraire à toute éthique, est nuisible à ce qu'il entrevoit déjà comme possible développement commun de cette société. « Dans le

³⁰³ Ŝayḥ Sidiyya, *fatāwā*, op.cit...

pays, le plus fort ronge le plus faible. Le paisible riche est à la merci du brigand... ». Son fils Sīdi Muḥammad, évoque dans plusieurs de ses poèmes, l'impact tant psychologique qu'économique et politique du phénomène de pillage sur les populations *zwāya*. Tous les deux appellent à une éradication du phénomène par l'instauration d'un imamat fort et juste.

La célèbre *fatwā* de Muḥammad Yaḥya al- Walāti sur la nullité de la prière du vendredi à Walāta, décrit le même phénomène dans cette ville : « ...depuis longtemps, ils ont besoin d'un nomade ayant de la force pour leur protection. Ils sont aujourd'hui, grâce à Dieu, sous la protection de Aḥmad Maḥmūd wul M'Ḥaymīd. Ils perdent toute quiétude quand celui-ci les quitte et les laisse à la merci des gens du Tagant qui détruisent leurs maisons, les pillent, les déshabillent et enlèvent leurs esclaves. Ils n'affrontent cela ni avec leurs biens ni avec leur notabilité, ni avec leur force. »

Il ressort de tout cela que le « pillage » est un phénomène très ancien dans la société saharienne. Le pillage a été exercé aux temps des almoravides et par leurs gouverneurs, comme en témoignent leurs questions à Ibn Ruṣd, à l'époque des émirats Hassani, et par certains émirs, parfois. Il y a lieu de se demander si les phénomènes endémiques de corruption que l'Administration mauritanienne en construction ne cesse de connaître (détournement des deniers publics, usurpation illégale de domaine public / *Gazra* , bakchich, non remboursement de créances bancaires...) ne relèvent pas des mêmes registres. On considère généralement que l'Etat fait et défait les fortunes en Mauritanie. Sans entrer dans une vieille polémique, proche de celle de la « relation œuf-poule », l'on ne peut que constater la prééminence du rapport à l'Etat dans l'action des hommes d'affaires mauritaniens. Il n'y a pas jusqu'au recrutement tribal auprès du chef de l'Etat qui n'en découle.. On peut, certes, faire le cheminement inverse et considérer qu'une *Aṣabiya* d'Affaires peut imposer sa volonté de puissance à un chef d'Etat ainsi inféodé.

Une certaine vision qui a longtemps prévalu dans le sillage de l'autonomisation de l'économie, voulait que les affaires s'exercent en dehors de tout référentiel politique, moral ou religieux. « Les Affaires sont les Affaires » ; « l'Argent n'a pas d'odeur » entend-t-on souvent dire. Cette vision nous semble réductrice tout comme il nous semble que toutes les structures sociales interfèrent et s'entre

déterminent. Et, aujourd'hui nul ne peut prétendre que les Affaires soient indépendantes des autres sphères sociales. Les conditions de cohabitation de l'Argent, du pouvoir et de la politique amènent à chercher à mettre en place des modalités de contrôle de « ce ménage à trois inéluctable ».

Comme dans beaucoup d'autres domaines, la Mauritanie a hérité de la Colonisation sa législation en matière de *droit des sociétés*, en particulier les fameuses lois du 24 juillet 1867 (société anonyme) et 25 mars 1957 (sarl). Cette législation est demeurée en vigueur en Mauritanie jusqu'au Code de Commerce de 2000. Tout au long des trois dernières décennies, la profonde crise du système judiciaire, consécutive, en particulier, à l'accaparement des corps (magistrats, greffiers, notaires, avocats, experts, huissiers,...) par des professionnels issus de systèmes éducatifs et de formation malades, a vidé de tout contenu cette législation mal comprise et idéologiquement rejetée. Même si les dispositions de ce droit des sociétés sont pour l'essentiel conformes aux dispositions de la *shari'a en la matière*, des magistrats se réclamant pour l'essentiel de cette dernière, ont largement perverti ce droit, le privant de toute forme de crédibilité :

- absence de tout contrôle des conditions de constitution des sociétés (Réalité des identités des souscripteurs, Libération effective du Capital social, ..) ;
- absence de tout contrôle effectif des conditions de Cessation de paiement (Alerte, déclenchement, gestion.) ;
- faiblesse des procédures collectives.

Les conditions de privatisation des banques publiques ou semi-publiques, caractérisées par une grande opacité ont définitivement discrédité le système bancaire mauritanien. Généralement considérées comme lieu de recyclage et de privatisation de l'aide extérieure, principale richesse nationale « disponible » (Les recettes des secteurs miniers et de la pêche connaissent des circuits de recyclage plus complexes...), les Banques ont fait l'objet de stratégies complexes d'appropriation tribalo-régionale. Ainsi, les banques se sont positionnées comme instrument essentiel de gestion de la « tribalisation économique » de la société mauritanienne pour – et grâce à - un Pouvoir politique de plus en plus « Sultanien ».

La procédure d'agrément préalable de la BCM s'est trouvée conditionnée par une autorisation informelle de la Présidence. Les conflits d'interprétation et de pouvoirs

qui en sont nés sont multiples et ont définitivement gangrené le système : Actionnariat (composition, « honorabilité » des dirigeants,..), Libération du Capital social, Partenaires étrangers, politique de change, réserves, ratios prudentiels,... La primauté de la « Grâce sultanienne » sur le droit bancaire a toujours prévalu.

Il en a résulté un contournement quasi-systématique des dispositions de la loi Bancaire et de ses instructions d'application. Il en est ainsi, en particulier, des dispositions spécifiques pour les prêts aux actionnaires (délai d'un an à compter de l'entrée en capital ; soumission préalable au conseil d'administration ; information spécifique des Commissaires aux comptes).

Outre les banques commerciales, le Système financier mauritanien compte aujourd'hui une Compagnie de Leasing, une institution financière spécialisée, les systèmes financiers de la Poste (CCP et CNE), environ trois cents Institutions mutualistes ou Coopératives d'Epargne et de Crédit" (dont une soixantaine agréées par la BCM), des institutions non encore individualisées (rattachées à d'autres institutions, essentiellement des projets,..). Il faut dire qu'à côté de ces structures plus ou moins formalisées subsiste un secteur financier informel particulièrement dynamique et prospère. Les relations entre les deux secteurs (formel et informel), ainsi que celles entre les différentes institutions ne sont pas aussi négatives qu'on le pense. Des stratégies complexes de positionnement et d'échanges se sont mises en place, usant de solidarités traditionnelles (régionales, ethniques, tribales, etc.) pour une confiscation optimale des profits, tant de l'économie « réelle » que de l'intermédiation financière.

La *Comptabilité* est un moyen de communication entre l'organisation (entreprise, association, ...) et son environnement (investisseurs, fournisseurs, clients, banques, Administration, salariés,...). La fiabilité de l'information fournie conditionne son utilité. C'est pourquoi, une normalisation de plus en plus « universelle » se met en place pour assurer un niveau de communication à la hauteur des tendances de la mondialisation. Les récents scandales financiers, en particulier aux USA ont mis à nu les grandes insuffisances de cette normalisation. Cependant, personne n'en a contesté l'utilité. Or, en Mauritanie, malgré des textes législatifs et réglementaires souvent mis à jour, le droit comptable demeure marginal. Si l'on a assisté durant les dernières décennies à un certain effort de formalisation des pratiques comptables au

niveau des sociétés et des organisations administratives, les instruments de contrôle (comptable, d'audit,..). Le *Droit Fiscal* est généralement à l'origine des plus grandes avancées sur les autres plans. Il constitue la plus grande locomotive du Droit des Affaires. Les plus importants progrès en matière comptable ont été imposés par la Fiscalité. Le droit des sociétés est également fortement influencé par la Fiscalité. Or, sous l'effet des Programmes d'Ajustement Structurels, la fiscalité mauritanienne s'est de plus en plus rabattue sur les impôts et taxes collectés à la source et n'exigeant, donc, aucun effort de négociation sociale.

Par ailleurs, la corruption généralisée du système administratif a de plus en plus éloigné toute perspective de transparence.

La corruption n'est pas aussi facile à définir qu'on le pense. Si tout le monde s'accorde à penser que la corruption est l'utilisation d'une charge publique pour l'obtention d'un gain privé, des questions surgissent au-delà.

- A partir de quel niveau et à quel moment de la transaction peut-on parler de corruption ?

- Qu'en est-il du corrupteur ?

- Peut-on parler de corruption sans enrichissement personnel ?

Il existe plusieurs définitions de la corruption : Pour la *Commission des communautés européennes*, « la corruption est liée à tout abus de pouvoir ou toute irrégularité commise dans un processus de décision en échange d'une incitation ou d'un avantage indu ». Le *Groupe multidisciplinaire sur la corruption du Conseil de l'Europe* donne une définition plus précise : « la corruption est une rétribution illicite ou tout autre comportement à l'égard des personnes investies de responsabilité dans le secteur public ou le secteur privé, qui contrevient aux devoirs qu'elles ont en vertu de leur statut d'agent d'Etat, d'employé du secteur privé, d'agent indépendant ou d'un autre rapport de cette nature et qui vise à procurer des avantages indus de quelque nature qu'ils soient, pour eux-mêmes ou pour un tiers ».

Toutes les formes de corruption sont répandues en Mauritanie. Mais la plus grave resté celle qui touche les administrations publiques et l'argent des contribuables : celle des politiques et des hauts fonctionnaires. Souvent protégés par leur statut (immunité parlementaire, par exemple) et leurs relations statutaires, ces dirigeants peuvent, en plus, se cacher derrière l'opacité des fonds publics.

a) Le Bakchich

Il s'agit de la forme la plus élémentaire et donc la plus répandue en Mauritanie. Facilement identifiable, elle demeure très difficile à éradiquer du fait de sa large propagation sociale. Son statut « infamant » des points de vue religieux et social semble inopérant dans son éradication.

b) L'abus de biens sociaux :

Il s'agit d'une forme de corruption particulièrement difficile à identifier et à débusquer. Elle est particulièrement répandue en Mauritanie, encouragée par de multiples facteurs sociologiques :

- l'allocation « sultanienne » des ressources publiques ;
- le mode de gestion patrimonialiste des biens publics ;
- la faiblesse des moyens de contrôle tant étatique que civique et social.

Par exemple, lorsqu'une Administration attribue une subvention à une association d'une utilité incertaine, il s'agit bel et bien d'un abus de biens sociaux. Surtout si à la tête de l'association se trouvent des amis personnels ou politiques du décideur de l'Administration. Et plus ce système de « soutien financier » s'étend, plus s'alourdissent les prélèvements au profit des prébendiers de l'Etat, qui se trouve ainsi confisqué par ces mêmes prébendiers de plus en plus puissants et dépendants.

L'abus de biens sociaux est plus difficile à définir et à combattre dans le secteur privé. Notre culture patrimonialiste comprend difficilement que l'on puisse rendre compte de l'usage fait de ses propres biens à Autrui : un adage populaire largement

accepté dit que « l'usage fait par le propriétaire de son bien propre est toujours juste ». Même si du point de vue religieux, il existe des bases sur lesquels peut se fonder la responsabilité sociale du propriétaire (*istiḥlāf*).

c) Le détournement de fonds :

Cette forme de corruption est, également, très répandue en Mauritanie. Dans le Public, elle est encouragée et couverte par les mêmes facteurs que la précédente. Certaines bases « religieuses » d'ordre très secondaire ont servi ces dernières années à légitimer largement cette pratique : théories de « *istiḡrāq al-dimma* » et de la « couverture du besoin licite ». Selon la première,

d) Les emplois fictifs

C'est l'une des formes de corruption les plus surnoises car souvent difficile à débusquer et largement tolérée par la Société.

e) Le délit d'initié

C'est l'une des pratiques les plus pernicieuses du point de vue économique. Sans présence dans le référentiel social, difficile à débusquer du point de vue du contrôle, elle passe facilement inaperçue.

Les définitions mentionnées ci-dessus divisent les cas de corruption en plusieurs catégories :

- La première catégorie repose sur le comportement malhonnête des fonctionnaires vis-à-vis des règles administratives et prend essentiellement en compte les écarts des agents publics qui négocient des emplois pour les membres de leur famille, recherchent des avantages financiers ou professionnels (avancement, mutation). En échange de ces avantages, le fonctionnaire signe un contrat qu'il n'aurait pas dû signer, attribue un poste de façon partielle, influence une décision injuste ou accepte l'utilisation de ressources publiques à des fins privées. Dans cette catégorie entrent les corrompus occasionnels : un inspecteur des impôts qui favorise

un copain en lui réduisant son redressement, les fonctionnaires qui arrondissent leurs salaires ou bien des agents de douane qui touchent des «bakchichs».

- Une deuxième catégorie repose sur les relations entre ceux du privé et le public et, en particulier, sur l'attribution de marchés.

- Une troisième catégorie est le vaste domaine des nominations aux emplois publics dans les associations et des attributions de subventions.

La courte histoire de la lutte contre la corruption en Mauritanie nous enseigne qu'il s'agit d'abord d'une lutte contre la société traditionnelle et en particulier ses structures dirigeantes. Le pouvoir de Moktar ould Daddah semble être allé le plus loin dans ce combat. Ayant déclaré plus ou moins ouvertement la guerre aux leaders de la société traditionnelle, il a instauré des règles plus ou moins strictes de gestion et tenu à réprimer tout abus quel qu'en soit le niveau. La lecture de ses mémoires³⁰⁴ laisse transparaître une foi profonde en la nécessité d'une telle lutte et une volonté sans faille de la mener jusqu'au bout. Les mémoires populaire et bureaucratique en ont gardé des illustrations souvent citées, surtout pour être comparées à des situations connues depuis : cas de contrôle administratif particulièrement pointilleux opposant des responsables appartenant généralement au même milieu ; cas de procès de hauts responsables pour des déficits souvent insignifiants ; lourdes sanctions pour des abus pas toujours très importants ; exigence de sobriété,...Les premières grandes failles semblent être nées de la guerre du Sahara. Le 03 juillet 1978, soit une semaine avant sa chute, Moktar ould Daddah tenait publiquement à l'encontre des responsables de ce début de gabegie des propos très durs.

La gestion prétorienne de la chose publique relève de registres tellement complexes qu'il n'est pas aisé d'en dégager les contours. En l'espace de trois décennies, les militaires au pouvoir (mais aussi les civils qui les y ont amenés et qui les y ont toujours maintenus...) ont réussi à désintégrer brutalement des structures sociales déjà fortement secouées par la colonisation, le projet d'Etat national et la guerre du Sahara. Beaucoup trop de bouleversements pour un demi siècle..

³⁰⁴ Moktar Ould Daddah : *La Mauritanie contre vents et marées*, Karthala. Paris. 2003

Le 10 juillet, avant d'exprimer le rejet d'une guerre vécue par beaucoup comme fratricide, meurtrière et injuste, est d'abord la revanche d'une certaine Mauritanie sur l'immixtion brutale d'une certaine modernité. Et cette Mauritanie là, incapable de concevoir un projet politique alternatif, a dû se rabattre sur le corps désormais sans vie du Projet d'Etat National Daddahien. Petit à petit, ce corps est investi de toutes parts et ses organes sont grossièrement déformés quant ils ne sont pas tout simplement amputés sans anesthésie. La sagesse populaire mauritanienne a depuis longtemps décrété que « l'Etat ne meurt pas »... pour dire que s'il pouvait mourir, le leur ne serait plus. Pendant que cet Etat-là agonisait, d'autres formes de gestion de la chose publique se mettaient progressivement en place. Issues pour l'essentiel de schèmes de pensée et de pratiques bien ancrées dans l'Histoire, ces formes de gestion se sont très bien adaptées aux dérives ultra-libérales des programmes d'ajustement structurels. Au « moins d'Etat » promu par la vulgate libérale a répondu très favorablement le « point d'Etat » de la société traditionnelle.

La généralisation, parallèlement à l'Administration, d'entités sans statut légal défini appelées « Projets de développement » a été imposée par les promoteurs des Programmes d'Ajustement structurel. Ils sont sensés pallier l'inefficacité de l'Administration et la corruption de ses fonctionnaires. Ils ont fini par asservir cette Administration. Ayant absorbé progressivement ses prérogatives et ses ressources, ils finirent par « être l'Etat ». Fonctionnant selon des « normes de gestion » plus ou moins privées d'inspiration anglo-saxonne (Board, Management, Comptabilité Commerciale, Audit...), ils ont enterré définitivement les vieilles normes de gestion publique héritées de la « vieille Europe » et initié le processus de privatisation de l'Etat. La vague de privatisations sauvages des entreprises publiques opérée dans le même cadre a substitué aux monopoles publics tant décriés et pourtant si socialement utiles, des monopoles privés fonctionnant selon le modèle de la « privatisation des bénéfiques et la socialisation des pertes ». L'Administration et la Société se sont retrouvées à la remorque de ces monstres économiques qui faute d'ancrage institutionnel et légal rationnel se sont vus offrir par la société traditionnelle tous les instruments de légitimité dont ils pouvaient avoir besoin. Ce mariage de raison a engendré des êtres hybrides des points de vue de la gestion, de la psychologie et de l'éthique. La Société traditionnelle ayant repris les choses en

main, l'élite politique et technocratique dite moderne dut lui prêter allégeance pour s'assurer toutes formes de promotion et de protection. Ce qu'elle fit d'abord par tactique et intérêt, elle finit par s'y installer définitivement et en restaurer tous les rouages, assurant une reproduction élargie d'un système qui était déjà en voie d'extinction. Le système politique pluraliste (plurisegmentaire) est venu offrir un cadre global de négociation de ces (dés) équilibres. La Chose publique significativement dénommée « Gâteau National » est perpétuellement négociée par le jeu des nominations et mandats électifs. Aux critères classiques de légitimité bureaucratique sont venus se substituer les normes de cooptation traditionnelle. La seule comptabilité réellement tenue et auditée est celle de la gestion des processus de fission/fusion segmentaires et de leur impact sur l'allégeance de l'ensemble au système de pouvoir. Le reste n'est que formalisme de façade.

Quand les « ulémas moralisateurs » s'insurgent contre la déliquescence des mœurs dont serait responsable la modernité et évoquent avec nostalgie (ou hypocrisie) la perfection morale d'antan, ils oublient ou font semblant d'oublier que la société traditionnelle saharienne, quels qu'en soient par ailleurs les charmes, était loin d'être une « cité vertueuse » : Au moment où les deux couches dominantes de la société s'approprièrent indûment les biens d'autrui, les uns par la force des armes, les autres par celle des « mots », les couches dominées investissaient toutes les niches de brigandage dédaignées par les premières. Quand il y en avait.

Le *Blanchiment d'argent* est l'introduction dans les circuits financiers traditionnels de fonds en provenance d'opérations ou d'activités illégales généralement dénommés « Argent sale ».

Il s'agit essentiellement des produits des activités suivantes ;

- Trafics illégaux de tous genres (armes, pièces d'art,...) ;
- Evasion fiscale ;
- Argent de la corruption politique ;
- Trafic de drogue ;
- Falsification de billets de banque ;
- Commerce humain ;

- Prostitution ;
- Corruption ;
- Terrorisme.

Des masses énormes d'Argent sale parcourent le monde à la recherche de voies de « blanchiment ». Le Group Action Finance International (GAFI) est à pied d'œuvre pour la mise en place d'instruments internationaux de traque de ces fonds. Par la CANIF, la Mauritanie s'est inscrite en 2005 dans ce réseau. Cependant, à ce jour, peu d'actions significatives ont été réalisées.

3.6. CONCLUSIONS

Il est de tradition, en matière d'analyse économique, de développer, d'abord, les données quantitatives sur les phénomènes ou institutions étudiés pour déboucher sur des conclusions qualitatives. Ici, conscients des sérieuses limites des données quantitatives disponibles et de leur peu de valeur explicative, nous les donnons en conclusion surtout pour leur valeur synthétique. Les chiffres fournis ici sont ceux utilisés par la Banque Mondiale dans ses récents rapports. Ils proviennent de deux sources différentes: le Gouvernement et les enquêtes de terrain. Nous avons de sérieuses réserves sur ces deux sources. Pour ce qui est des données fournies par l'Administration, nous pensons qu'elles sont le résultat d'un cumul de "mensonges" partant de comptabilités –tant publiques que des entreprises –produites dans des conditions où la *régularité et la sincérité* sont les dernières choses souhaitées. Malgré tous les efforts fournis- ou du moins déclarés et financés- par tous les bailleurs de fonds pour développer des outils comptables fiables, des réticences de tous genres continuent à s'y opposer. L'Audit de son côté a fait l'objet d'une attention particulière, mais dont les résultats ne sont point meilleurs. Dans ces conditions, les données que nous fournissons doivent être lues avec beaucoup de prudence. Elles constituent des "ordres de grandeurs" de phénomènes complexes qu'ils n'avaient pas, obligatoirement, pour objet de cerner.

1. Le système financier mauritanien est composé de diverses catégories d'institutions. Au 31 Décembre 2006, outre nombre d'institutions de microcrédit, neuf banques et sept compagnies d'assurances opéraient en Mauritanie.
2. Avec un ratio de M2 (monnaie et quasi-monnaie) sur le PIB de 31,4 pourcent en 2004, le système financier mauritanien se place en dessous de la moyenne pour l'Afrique subsaharienne (39,7 % en 2004) et reste, donc, très peu développé. L'accès aux services financiers est limité. Les crédits au secteur privé étaient ainsi seulement équivalents à 25,9 % du PIB en 2004, contre une moyenne de 66,3 % pour l'Afrique subsaharienne. Moins de 3% de la population totale dispose d'un compte bancaire ou utilise les services bancaires de crédit. Le nombre de crédits par 1000 habitants est de 54.8, soit de 27 % en dessous de la médiane des pays à faibles revenus.
3. Le secteur des assurances a un faible rôle en Mauritanie. Le volume annuel des primes s'établit aux environs de 3 milliards d'Ouguiyas. Sept compagnies ont une License et sont actives sur ce marché. En termes d'importance, ce secteur couvre essentiellement l'assurance automobile (40 %) des primes environ) et l'aéronautique (prés de 21% des primes).
4. Les institutions de micro finance sont au nombre de 142 environ, dont 67 ont une licence de la banque centrale. A la mi-2006, 108 de ces institutions avaient soumis des états financiers indiquant un montant total de dépôts d'environ 1,9 milliard d'Ouguiya, un encours de crédit de 1,3 milliard d'Ouguiya et un nombre total de membres proche de 135 000. Le secteur est encore dans sa phase de développement et repose essentiellement sur les dons des bailleurs de fonds.
5. On observe un faible recours des entreprises au secteur bancaire. Les fonds internes et les bénéfices réinvestis constituent la principale source de financement des entreprises en Mauritanie, qu'il s'agisse des

besoins de financement d'actifs de court terme ou de long terme. Au niveau sectoriel, sur la base des données comptables de l'année 2005, l'autofinancement représente de 62 à 83 % de la valeur des actifs de long terme. Les emprunts auprès du système bancaire sont soit inexistantes (dans le commerce) soit très limités (au maximum inférieurs à 11 % de la valeur des actifs de long terme). Les emprunts auprès de la famille/tribu sont l'autre grande source de financement des affaires, particulièrement dans le commerce et les microentreprises (informel).

6. La faible utilisation du système bancaire par les entreprises peut s'expliquer par le fait que peu de firmes déposent des demandes de financement et qu'*in fine* une grande part de ces demandes est rejetée, souvent de par l'incapacité des entreprises à fournir les garanties exigées par les banques. En conséquence, bien qu'un grand nombre d'entreprises aient besoin de financements (85,2 % d'entre elles), seules 10,4 % d'entre elles ont obtenu un prêt ou un découvert en 2005. En outre, 72,8 % des entreprises ayant besoin de financements se sont abstenues de faire appel au système bancaire. Ceci confirme de nouveau la validité de la perception négative des firmes à ce sujet et suggère que le phénomène à l'œuvre en Mauritanie est un mélange de rationnement du crédit par les banques (fort taux de refus) et d'auto-rationnement des entreprises (forte proportion de firmes ayant besoin de financements s'auto-excluant du marché financier formel).

7. Les entreprises mauritaniennes bénéficient plutôt de crédit à court terme. En effet, la maturité moyenne d'un crédit pour les firmes formelles est de l'ordre de 2 années et 10 mois, ce qui est bien en deçà de la maturité moyenne des crédits au Mali et au Sénégal qui sont respectivement de l'ordre de 6 ans et 11 ans³⁰⁵.

La valeur des crédits octroyés est croissante avec la taille des firmes et semble la plus forte dans le secteur manufacturier. La quasi-totalité des crédits sont adossés à une garantie. Les garanties proposées par les entreprises en vue d'obtenir un crédit sont importantes et représentent, en moyenne près de 172 % du montant du prêt demandé.

Ce phénomène de taux de garantie très élevé peut s'expliquer par le fait que les délais pour réaliser une garantie en Mauritanie peuvent être

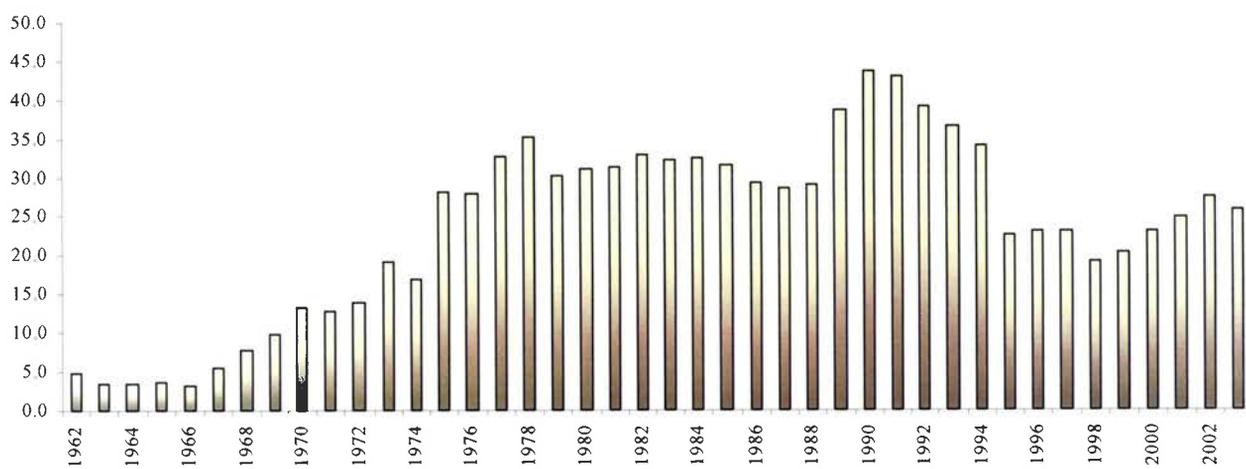
³⁰⁵ ICA Mali et ICA Sénégal.

extrêmement longs, notamment du fait des inefficacités du système judiciaire. Pour satisfaire ces conditions, les entreprises mobilisent une vaste panoplie de garanties. Une des plus prisées semble être la garantie immobilière, presque 80 % des entreprises ayant du fournir des garanties l'ont fait sur la base des terrains et bâtiments de l'entreprise. En plus du rôle classique d'instrument permettant à la banque de recouvrer sa créance en cas de défaillance, la garantie immobilière constitue aussi un signal de la qualité de l'emprunteur.

Le fait pour une entreprise de posséder une partie ou la totalité des lieux de son activité influence de manière significative l'accès au financement. Enfin, dans le cas des grandes entreprises on remarque aussi l'intérêt des banques pour les équipements et les biens personnels de l'entrepreneur pour couvrir les risques liés à un emprunt.

7. Les taux d'intérêt facturés par le système financier sont élevés, aux environs de 18,3 % en moyenne en termes nominaux.

Crédit au secteur privé en % du PIB.



Source: Base de données DDP, Banque Mondiale, Mise à jour Sept. 2006.

extrêmement longs, notamment du fait des inefficacités du système judiciaire. Pour satisfaire ces conditions, les entreprises mobilisent une vaste panoplie de garanties. Une des plus prisées semble être la garantie immobilière, presque 80 % des entreprises ayant du fournir des garanties l'ont fait sur la base des terrains et bâtiments de l'entreprise. En plus du rôle classique d'instrument permettant à la banque de recouvrer sa créance en cas de défaillance, la garantie immobilière constitue aussi un signal de la qualité de l'emprunteur.

Le fait pour une entreprise de posséder une partie ou la totalité des lieux de son activité influence de manière significative l'accès au financement. Enfin, dans le cas des grandes entreprises on remarque aussi l'intérêt des banques pour les équipements et les biens personnels de l'entrepreneur pour couvrir les risques liés à un emprunt.

7. Les taux d'intérêt facturés par le système financier sont élevés, aux environs de 18,3 % en moyenne en termes nominaux.

CHAPITRE QUATRE :

**« ARGENT DE DIEU » ET « ARGENT DE SATAN » OU
« LUTTES DE CLASSEMENT » SUR LE MARCHÉ DE
L'INTERMEDIATION FINANCIERE EN TERRE D'ISLAM »**

Dans ce chapitre, je procède à une analyse comparative de la finance dite islamique et de celle dite conventionnelle. Au-delà des fondements de leur opposition/complémentarité, j'ai cherché à identifier les acteurs « en positionnement » dans chacun d'entre eux, ainsi que les enjeux socio-économiques qui y sont en œuvre. Au-delà des différences et similitudes dégagées, j'ai essayé de faire ressortir un certain nombre de continuités historiques génératrices de proximités et révélatrices de volontés idéologiques de « distinction ».

A travers de brèves descriptions de l'évolution de ces trois instruments fondamentaux du capitalisme que sont l'entreprise, la banque et la comptabilité, adoptés quasiment tels quels par la « finance islamique », j'ai cherché à fonder ces continuités et montrer leur inscription dans un processus de « mondialisation » certes aujourd'hui « encadré » mais non engendré ni maîtrisé par le capitalisme.

Je fais ressortir, en particulier, le caractère éminemment moderne de la « finance islamique » souvent masqué par son discours exagérément conservateur.

4.1. DU COMMERCE « ORIENTAL » AU CAPITALISME OCCIDENTAL» (Langue+ monnaie + Comptabilité = mondialisation ?)

La conquête musulmane a touché et mis en contact des aires culturelles jusqu'ici plus ou moins étrangères : sémitique, indo-européennes, turco-mongoles, copte, négro-africaine et berbère. L'expansion de l'Islam va s'accompagner d'un développement de la langue arabe qui devait acquérir petit à petit le statut de « langue des affaires » dans un monde où dominaient jusqu'ici le Grec dans la Syrie byzantine, le Pehlvi dans la Mésopotamie sassanide et l'araméen un peu partout.

Dans la Syrie gréco-latine et la Mésopotamie, cinq langues se partageaient l'expression de « savoirs » complexes et fortement syncrétiques : l'araméen est la langue parlée de presque tous, le syriaque, langue surtout écrite est en usage chez les chrétiens jacobites, l'hébreu, langue surtout écrite et de liturgie et le grec (pour la Syrie) et le Pehlvi (pour la Mésopotamie), comme langues d'administration et d'affaires.

Le syriaque continuera pendant longtemps à servir de vecteur à l'interpénétration des vieilles pensées grecque et persane et à leur transmission à l'Arabe en essor.

L'Arabe ne se contente pas d'assurer sa suprématie à l'intérieur de l'Empire musulman, il en franchit aussi les frontières vers la Narbonnaise, le Soudan, l'océan Indien, l'Indonésie, l'Indochine, la Chine du sud et jusqu'aux fleuves russes

Cette expansion de la culture arabo-musulmane dans le sillage du commerce devait développer sur les marges de l'Empire musulman des langages d'affaires comme le swahili, dans les escales de l'océan Indien (langue africaine, chargée de termes empruntés à l'arabe, au persan et aux langues de l'Inde), l'azer, dans les comptoirs du commerce de l'or et des esclaves au Sahel soudanais (emprunts à l'arabe, au berbère et au soninké...), le sogdien, déjà langue du grand

commerce à l'époque sassanide, langue iranienne ayant assimilé divers vocables empruntés aux langues voisines; la lingua franca de la Méditerranée.

Ainsi, le monde musulman devint un vaste domaine économique et une aire de civilisation dont les racines, très diverses, puisent aux pensées grecque, sémitique, iranienne, indienne et, naturellement, arabe. La langue arabe y jouera bientôt le rôle de langue de religion, d'administration, et de commerce. Monde de synthèse comme les mondes hellénistique et romain, il en est plus vaste ; il recouvre leurs deux espaces géographique. Il s'ouvrira plus largement que le monde hellénistique, sur l'océan Indien, l'Inde, l'Asie centrale et la Chine; Comme le monde romain, il s'ouvre sur l'Atlantique et le nord-ouest. Mais aux mondes romain et hellénistique, il ajoute ses ouvertures vers la région des fleuves russes, vers les routes de la Caspienne et de la Baltique, et aussi vers le Soudan et l'Afrique centrale, par les routes caravanières transsahariennes.

Avec l'expansion de l'Empire musulman, l'horizon commercial du vieux monde va s'élargir. L'un des principaux moteurs de ce développement fut la monnaie. La carte monétaire du monde avant l'établissement du monde musulman fait apparaître trois domaines monétaires distincts.

L'Occident barbare, à peu près complètement vidé d'or, au profit de l'argent. Le pays est abandonné du grand commerce. Les levantins, maîtres du commerce de luxe ont vidé les réserves d'or de l'Occident barbare. Privé de la monnaie de base du commerce méditerranéen, l'économie occidentale a tendance à se refermer.

L'Empire byzantin, de son côté, connaît de sérieuses difficultés d'approvisionnement en or : les barbares du nord ont coupé les routes vers les steppes ponto-caspiennes, tandis qu'au sud, les Blemmyes de Haute-Égypte ferment celles de l'Afrique, les sassanides ont fermé l'accès au monde de l'océan Indien, et les courants d'or monnayé en provenance de l'Occident se tarissent. La thésaurisation ecclésiastique a fait le reste.

Cependant, les grosses réserves d'or des provinces orientales, Syrie et Égypte, « pays-éponges » entre l'Occident barbare et l'Orient sassanide, permettent à Byzance d'étouffer ses crises monétaires. Cependant, le grand commerce s'y réduit progressivement à la Méditerranée orientale Alexandrie, Antioche, Constantinople.

En face, le domaine sassanide use du monométallisme-argent, fondé sur le dirham. Mais d'énormes réserves d'or, sous forme de bijoux ou de mobilier précieux, s'entassent dans les palais des souverains et des seigneurs perses.

Ainsi, avant les conquêtes musulmanes, on assiste à un mouvement linéaire d'ouest en est, épuisant l'Occident et la Méditerranée au profit du Moyen-Orient et de l'océan Indien. Tout cet or vient enrichir les trésors sassanides et indiens.

Les conquêtes arabes et la formation du monde musulman vont transformer la carte monétaire de l'ancien monde. A l'origine de cette transformation, il y a l'afflux de l'or qui servira à frapper le dinar, l'exploitation de grandes ressources en argent qui sera à la base du dirham et en cuivre et en étain d'autre part, métaux qui permettront la frappe de la petite monnaie. L'afflux d'or va prendre trois formes : remise en circulation de l'or thésaurisé, arrivée d'or neuf et progrès des techniques de traitement. La remise en circulation de l'or thésaurisé est surtout alimentée par le butin des palais sassanides, mais aussi, à partir du califat Umayyade de 'Abd al- Malik ibn Marwān (685-705), des églises syriennes et mésopotamiennes. En effet, ce calife a, en même temps qu'il arabisait son administration impériale et son système monétaire, supprimé les privilèges fiscaux du clergé chrétien, jusque-là exempté de l'impôt de capitation (jizya). En plus de cet impôt, leurs biens sont soumis à de lourds impôts fonciers (ḥarāj). D'autre part, du fait de l'extension de l'empire, les principales mines exploitées tombent entre les mains des musulmans. Enfin, le monde musulman va contrôler les parcours de l'or du Soudan. L'extraction en est faite par les orpailleurs noirs des régions soudanaises; le transport est l'affaire du commerce transsaharien depuis les centres d'entrepôt

de la région Sénégal-Niger jusqu'aux ports maghrébins de l'or sur la bordure septentrionale du Sahara : Nul-Lamta, Sijilmasa, Ourgla...

Troisième élément favorable à l'afflux d'or : le progrès des techniques dans le traitement du minerai, par l'emploi généralisé du procédé de l'amalgame par le mercure d'Espagne. L'extraction du cuivre va alimenter la frappe de monnaies divisionnaires, monnaies locales et d'appoint.

L'afflux d'or et l'abondance des ressources en argent, en cuivre et en étain, vont offrir d'immenses possibilités au monnayage musulman. Les ateliers monétaires vont se multiplier, la frappe de l'or se décentraliser et se pratiquer dans toutes les villes importantes du monde musulman, mettant sur le marché des quantités considérables de monnaies d'or et d'argent frappées par les califes et, après le démembrement du Califat, par tous les souverains des différents États musulmans. La qualité, du reste, accompagne la quantité : comme toute monnaie dominante, le dinar est frappé avec un soin extrême. Cette circulation monétaire, qui innerve tout le monde musulman, touche, par delà ses limites, de larges zones des domaines économiques voisins.

L'or du Soudan va cheminer vers les régions de grosse production qui travaillent pour le commerce d'exportation :

- l'Égypte, avec son blé, ses papyrus et ses étoffes ;
- la Mésopotamie, avec sa canne à sucre et ses tissus.

Il chemine aussi vers les régions de transit où arrivent les marchandises provenant de l'extérieur du monde musulman :

- L'Espagne, où parviennent les esclaves et les autres produits demandés à l'Occident chrétien;
- les places d'Égypte, de Syrie et de Mésopotamie qui reçoivent les produits de l'Asie, les épices notamment;
- les centres marchands de l'Asie centrale, Samarqand, Buḥara, le ḥwarizm, qui commandent les routes vers les fleuves russes, le pays des Turcs, la Chine et l'Inde.

L'or du Soudan chemine, enfin, vers les centres politiques, vers les cours des souverains. Il s'amasse dans les grands centres commerciaux et bancaires, sur les marchés urbains et palatins. Ce sont ces grands centres qui frappent l'or et l'argent, plus accessoirement le cuivre, et qui les redistribuent. Il y a donc, par ce réseau de courants monétaires, innervation de l'économie musulmane par l'or du Soudan.

Ainsi se réalise, par l'unification des procédés de frappe monétaire, la fusion des deux domaines de l'étalon-or (*ahl al-dahab*, les « gens de l'or ») et celui de l'étalon-argent (*ahl al-wariq*).

Grâce à l'abondance de l'or, de grands centres urbains en plein essor vont pouvoir faire appel à tous les produits dont ils ont eu besoin, et un besoin d'autant plus vif qu'il était lié à la richesse et à l'ascension de certaines couches sociales. Ainsi apparurent de nouveaux courants monétaires, dans le monde musulman et en dehors de lui, le long des grandes routes de commerce qui en portaient. On pouvait parler de « mondialisation musulmane ». Les autres niveaux de mondialisation généralement induits par l'expansion financière ont rapidement suivi. En même temps que l'empire musulman s'étendait dans tous les sens, tissant des réseaux économiques de plus en plus larges et complexes, se développaient des réseaux d'échanges de connaissances dont le centre s'installait petit à petit en terre d'Islam. Pour J. Goody, « A l'époque, Bagdad, dont les marchands naviguaient jusqu'à Ceylan et jusqu'en Chine, était le pivot de l'activité commerciale du Proche-Orient. »³⁰⁶ Elle était aussi le pivot des activités techniques, scientifiques et artistiques. C'est à partir d'échanges nourris entre diverses aires culturelles que devaient se construire, se transformer et s'étendre les pratiques commerciales, les vocabulaires techniques, ... Ces connaissances auraient difficilement pu voir le jour, s'échanger et se développer sans l'écriture, dont nous avons vu dans le premier chapitre l'impact majeur sur la structuration des connaissances la capacité d'organiser et sauvegarder

³⁰⁶ J. Goody, *L'orient en occident, op.cit* ; P..35

l'information comptable et financière.³⁰⁷ Cette organisation de l'information financière va contribuer fortement à l'accumulation- d'abord primitive, puis élargie- du capital. Contrairement à l'assertion de Weber – qu'il n'est d'ailleurs pas seul à avoir avancé- selon laquelle, « la comptabilisation du capital est née en tant que forme fondamentale de calcul économique, dans le seul monde occidental »³⁰⁸, il semble bien que certaines formes de comptabilité se soient développées au Proche-Orient dans le sillage du Commerce international largement impulsé par le développement de l'empire musulman. Le passage vers le monde occidental du centre de ce Commerce aurait entraîné tous ses instruments, y compris la comptabilité qui était appelée à y connaître le développement que l'on sait³⁰⁹. Pour la plupart des historiens du capitalisme, au lendemain de quelques siècles d'arrêt appelés moyen-âge, la machine économique devait reprendre vers le 12^{ème} siècle à Venise, pour ne plus cesser de se développer. Ce développement continu, qui devait connaître quelques accélérations (révolution industrielle, révolution informatique, etc.), serait lié à un système économique : le capitalisme. Le terme « capital » apparaît au 12^e siècle dans le sens de « fonds », d' « investissement », de « placement » ; le terme « capitaliste » signifia d'abord « détenteur de richesse », avant de signifier à partir du 20^e siècle « entrepreneur ». Quant au terme « capitalisme », il apparut à la fin du 19^e siècle chez les socialistes allemands. Encore aujourd'hui, le concept de « capitalisme » ne cesse de susciter des controverses : mode de production caractérisé par la propriété privée des moyens de production ; idéologie fondée sur la supériorité de l'économie de marché... Sans prétendre (ni vouloir) forger une définition du capitalisme, nous cherchons à retracer les parcours de certains de ses instruments dont l'évolution nous semble avoir tout au long de l'Histoire accompagné le développement des économies dominantes : la *société commerciale*, la *monnaie/crédit* et la *comptabilité*.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ M. Weber, *Theory of social and economic organisation*, Edimbourg.1947 ;

³⁰⁹ J. Goody relativise beaucoup le lien entre comptabilité et capitalisme. Pour lui, l'évolution de la comptabilité s'est faite de manière fort progressive, depuis la naissance de l'écriture.

Il nous semble, en effet, que les opérations commerciales dont la pratique élargie par les Européens à partir du 12^{ème} siècle est considérée comme le point de départ du capitalisme, soient pour l'essentiel connues et pratiquées depuis des siècles en orient. Leur « locomotive » semble s'être, tout simplement, réorientée vers l'ouest. Le développement en Occident d'économies commerciales complexes a attiré ces pratiques et n'a cessé depuis d'impulser leur évolution technico-légale jusqu'à l'émergence des compagnies par actions et d'autres formes associatives sophistiquées. La renaissance de l'économie européenne semble avoir rendu celle-ci de plus en plus proche, physiquement et qualitativement, du monde asiatique.

Comme signalé plus haut (), on retrouve dans le Coran beaucoup de références aux pratiques et instruments du commerce de l'époque. On y retrouve également une éthique des affaires qui ne pouvait qu'encourager l'émergence de certaines formes de comptabilité.

Ainsi, en relation avec les places occupées aujourd'hui par l'Anglais, le dollar et les normes comptables internationales d'inspiration américaine (USGAAP, IASB,...), ne sommes nous pas en droit de parler de « mondialisation musulmane » autour de l'Arabe, du bimétallisme dinar-dirham et de « ses » procédures comptables, pour désigner la phase ascendante de l'expansion impériale musulmane ? Et dans ces conditions, ne pouvons-nous pas en déduire que la langue, la monnaie et les normes (toutes les normes...) seraient des instruments de pouvoir par lesquels toute économie dominante contrôlerait les économies subordonnées ?

Les actes écrits étaient particulièrement utiles dans le cas des sociétés marchandes qui jouèrent un rôle si considérable dans les premières grandes opérations commerciales. Formelles ou informelles, de longue ou de courte durée, les sociétés étaient très nombreuses aux premiers âges du commerce européen et demeurèrent la forme par excellence d'organisation commerciale.

4.2. DE LA *ŜIRKA* A LA SOCIÉTÉ DE CAPITALS

Dans la suite du droit juif, le *fiqh* a développé une doctrine juridique fort élaborée des sociétés (*ŝirka* الشركة), que nous avons passée en revue au chapitre deux (). Le type de *ŝirka* le plus courant et le plus traité par le *fiqh* est celui dit *ŝirkat al-mu'amalat* (société d'affaires), dont les *fuqahā* distinguent quatre formes, dont une seule, *ŝirkat al-'anan* (société des rennes : mise ensemble de capitaux avec autorisation pour chacun d'agir et partage du résultat au prorata de la participation) qui se soit développée et ait acquis un statut fiqhi favorable : c'est la seule dont la licéité est consensuelle. Quand on parle de *ŝirka* dans la littérature *fiqhi*, c'est d'elle qu'il s'agit le plus souvent. Il faut dire à son avantage qu'elle semble en mesure de contenir les formes de société les plus courantes du droit moderne des sociétés.

Pour de Roover, historien des affaires au moyen âge, les premières sociétés commerciales apparurent « en Italie, [...] pendant les croisades et même avant... »³¹⁰ ; Ces sociétés temporaires étaient créées pour mener à bien le commerce au long cours. Elles ne duraient, d'ailleurs généralement que l'espace d'un voyage. Les italiens les nommaient *commenda*. Elles se présentaient, en général, comme suit : un (ou plusieurs) investisseur(s) dits commanditaires confia(en)t un capital (en numéraire ou en marchandises) à un agent dit commandité qui devait le commercialiser puis retourner aux investisseurs leur capital et une part des profits, fixée par un accord préalable. . Cette forme d'association combinait les avantages du partenariat et de l'emprunt, les risques de l'investisseur étant limités à la perte de son capital dont l'agent n'était, en principe, pas responsable. Sa comptabilité était relativement simple et s'appuyait essentiellement sur des inventaires périodiques permettant, grâce

³¹⁰ De Roover, « Aux origines d'une technique intellectuelle : la formation et l'expansion de la comptabilité à partie double », *Annales ESC*9, P. 174.

à un certain nombre de règles d'évaluation de déterminer un résultat comptable à répartir entre les associés ou à réinvestir. Le partenariat pouvait être soit une association familiale, soit un accord contractuel entre marchands. Par exemple, à Venise à la fin du Moyen Age, l'association familiale, ou *fraterna* dominait³¹¹. Certaines opérations commerciales lourdes pouvaient nécessiter l'apport d'un gros capital, que plusieurs familles réunissaient entre elles pour diminuer les risques et constituer une entreprise à capital et risques partagés. A la différence des compagnies modernes, elles étaient le plus souvent d'une durée limitée, l'espace d'un voyage par exemple. Il y a lieu de remarquer que l'exigence juridique de limitation de la durée de vie d'une société survit toujours. La formule de durée de vie de 99 ans est couramment utilisée.

Le droit français des sociétés a également, conservé ce type de sociétés en deux formes : commandite simple et commandite par actions... Cette formule fut également utilisée dans les financements des banques islamiques.

La *commenda* italienne trouve sans doute son origine dans les montages associatifs connus des marchands du Proche- Orient pendant la même période : *širka* juive, *širka* ou *muqārada* musulmane. Ces institutions semblent dériver d'usages communs à toute la Méditerranée au moins depuis la fin de l'époque romaine³¹². *Fraterna* et *commenda* ont joué un rôle fondamental dans le développement du commerce international. Leur origine remonte loin dans l'histoire: la *Sirā* nous rapporte que le Prophète Muhammad entreprit une *commenda pour le compte de* celle qui devait devenir plus tard sa première épouse, ḥadija bint ḥuwaylid. Elle a fourni le capital et lui entreprit l'affaire.

L'entreprise moderne est née durant la première révolution industrielle anglaise, consacrée par les économistes classiques et libéraux, Adam Smith et David Ricard. Elle intègre largement les valeurs de base de l'économie classique : individualisme, rationalité de l'agent économique, propriété privée, marché auto-régulateur... Contemporaine de Newton, elle intègre ses actions dans un temps

³¹¹ J. Goody, *L'orient en occident, op.cit* ; P..85

³¹² J. Goody, *L'orient en occident, op.cit* ; P..89

et un espace absolu : elle avait une durée et un siège social. Le cycle de vie de l'entreprise industrielle était défini par ceux de ses produits et de ses outils de production, tous deux matérialisés et donc, localisables. Certes, du point de vue juridique, on continue à tenir formellement à ces deux domaines de définition que sont la durée et le siège social, mais dans la réalité de l'action économique, ils ne signifient plus grand-chose. D'autre part, du moins au début, l'entreprise était la propriété de ceux qui en détenaient le capital. Les sociétés de personnes (société en nom collectif, société en commandite simple,...) prédominaient. Cette entreprise que la comptabilité cernait et décrivait de manière exhaustive n'existe plus. Elle a muté et on ne peut pas toujours délimiter ses frontières, recenser son espace vital parce qu'il n'est plus unique. Les Propriétaires de l'entreprise s'éloignèrent petit à petit de la gestion courante, cédant la place à des dirigeants professionnels : c'est ce que l'économiste américain J.K.Galbraith appelle la prééminence de la technostructure sur le capital³¹³. Les détenteurs du capital ne s'intéressent plus qu'aux dividendes. Leur nombre, leur dispersion géographique et leur anonymat leur font perdre toute capacité d'agir sur les affaires de l'entreprise. Des mécanismes de régulation et d'arbitrage se mettent en place au niveau national d'abord (bourses de valeurs mobilières, organismes de régulation,...) et international ensuite.

Depuis le début des années 70, l'entreprise ne peut plus se développer sur un seul domaine géographique ; L'entreprise multinationale est multipolaire et multiculturelle. Or, l'entreprise s'est d'abord construite sur la base d'un cadre légal national. L'internationalisation économique prenait de l'avance sur celle politique. Une des premières solutions trouvées a été de se scinder en sociétés juridiquement distinctes, chacune adaptée à un milieu, un espace géographique particulier (soit national soit régional), mais toutes reliées à une société principale appelée société mère ou société *holding* par des participations financières dans leur capital. Le contrôle de la société mère sur ses filiales peut

³¹³ John Kenneth Galbraith, Le nouvel état industriel, Gallimard, 1979.PP. 97-98.

être total (100 %), exclusif (50 % et plus) ou notable (entre 20 % et 50 %). La société holding et ses filiales constituent un *groupe*. Un groupe est un ensemble de nœuds géographiques et/ou juridiques reliés par un ensemble de liaisons. Par nature, la comptabilité manque d'aptitude à saisir la totalité de ce qui se passe dans le groupe, car elle a une grande difficulté à appréhender les flux spatiaux dynamiques, donc à décrire les liens (cadre légal différent, normes comptables différentes, monnaies différentes,...). Elle suit un peu mieux ce qui se passe au niveau des nœuds. Chaque société du groupe est identifiée et on peut donc lui appliquer les principes juridiques et comptables de son pays d'origine. Le problème dans ce cas est que le groupe n'aura pas une représentation homogène. Les techniques de consolidation comptable les plus sophistiquées ne sont pas arrivées à résoudre de manière satisfaisante pour tous, ce problème. Et ce d'autant plus que les Etats ont toujours observé avec beaucoup de suspicions les mouvements comptables de ces multinationales et en particulier, les transferts de ressources à travers les facturations réciproques souvent génératrices d'évasion fiscale. Les Holdings finirent par se « dématérialiser » : elles ne furent plus qu'une fiction juridique et comptable. On entra dans l'ère du capitalisme financier. L'économie réelle était saisie à travers des grilles de lecture juridiques et comptables qui en déterminaient les moyens, leur affectation et les résultats de leurs actions. Cette économie, de plus en plus « virtuelle », finit par relever de la religion : bourses/oracles ; golden boys/prophètes, pratiques culturelles,...C'est, entre autres, pour faire face à de telles difficultés que des efforts de normalisation d'un droit international des affaires ont été entrepris, en particulier en matière comptable. Cet important travail de normalisation essentiellement impulsé par des organismes, d'abord anglo-saxons, fortement liés aux grandes multinationales elles-aussi essentiellement anglo-saxonnes, ne cesse de soulever des problèmes de légitimité et d'efficacité. Les retentissantes faillites d'ENRON et WORLDCOM et les scandales financiers qui les ont, sinon causées, du moins accompagnées sont là pour démontrer le bien-fondé de ces interrogations. ENRON était auditée *et conseillée* par ARTHUR ANDERSEN,

numéro un mondial des cabinets d'audit Ces multinationales de l'audit, toutes américaines et qui n'ont cessé de se regrouper, passant de huit (*big eight*) au début des années 80 à cinq (*big five*) avant de perdre, en 2001, ARTHUR ANDERSEN, méritent quelques observations. Il a fallu attendre l'affaire ENRON et ses milliers de petits porteurs spoliés pour découvrir le niveau de malsaine collusion entretenu par ces géants de l'économie « mondiale ».

La finance islamique est née au sein de cette économie financière internationale. Elle en est un authentique produit. Les structures juridiques de ses institutions ainsi que l'orientation de ses investissements sont les mêmes que celles des autres opérateurs de cet univers. Dans les masses financières de plus en plus énormes et de plus en plus anonymes qui circulent à une vitesse vertigineuse à travers la planète, il est *a priori* impossible d'identifier l'origine des fonds. Les polices financières le savent bien maintenant qui depuis le 11 septembre tentent d'identifier, sans réel succès, les réseaux de financement du terrorisme. Tout le monde a été induit en erreur par le discours de rupture « fondamentaliste » des promoteurs de la finance islamique. A l'entendre, on serait en présence d'un système destiné à rompre avec l'économie « usuraire » par le recours aux instruments financiers forgés par la prédication mohammadienne. Il ne pouvait donc s'agir que d'instruments archaïques et rudimentaires. Or, il n'en était rien et, comme nous insistons dessus tout au long de ce travail, les banques islamiques, tout comme l'Islam politique, qui les a impulsés, s'inscrivent parfaitement dans la modernité et ne peuvent être compris hors elle.

4.3. MONNAIE, CREDIT, BANQUE ET FINANCE

L'Islam connut assez tôt (au plus tard, du temps des Abbasides) des organisations proches des banques. Comme partout ailleurs, ces organismes furent d'abord, surtout destinés à la gestion des emprunts d'Etat, mais ils débordèrent souvent vers l'intermédiation financière privée. L'Islam connut aussi des organismes précurseurs du marché boursier destinés à la vente anticipée des marchandises. Toutefois, excepté dans l'Inde des Moghols, l'assurance resta peu utilisée, même si des formules de partage et d'entraide proches des principes de l'assurance se sont développées au sein des sociétés nomades du Sahara.³¹⁴ Comme signalé au chapitre 2 ci-dessus, les opérations « bancaires » tant au niveau des particuliers qu'à celui de l'Etat ont fait leur apparition dès l'époque abbasside. Les recueils de *fatāwā* de *fuqahā* de l'époque, ainsi que certaines *masā'il* de la *Mudawwana* de Saḥnūn révèlent l'émergence de phénomènes financiers en rapport avec les intermédiations des échanges. La *fatwā* du *faqih* tunisien *al-Māzari* relative à la lettre de change (*hawāa*) traitée au chapitre 2 confirme l'usage 'à Mahdiyya, la capitale ziride où avait vécu al-Mazari, d'instruments financiers relevant largement des pratiques bancaires. Toutes ces pratiques commerciales proches- orientales semblent avoir été réinvesties plus tard par l'Occident de la renaissance. Pour l'historien S.D.Goitein "il semble y avoir une connexion étroite entre les pratiques bancaires dont témoignent certains documents de la Geniza³¹⁵ datant du 11^{ème} siècle et celles

³¹⁴ Nous pensons, en particulier, aux formes d'entraide que le cadre tribal et la précarité des conditions d'existence semblent avoir imposés aux sahariens : *al-diyya* répartie (prix du sang), *al-mudarā*, coût réparti de l'hospitalité.

³¹⁵ Annexe de la synagogue où étaient déposées les textes usés de la Loi qui ne pouvaient être détruits par le feu. On a découvert en 1896 dans la *geniza* d'une vieille synagogue du Caire, des manuscrits dont certains remontaient au 7^{ème} siècle.

que l'on connaît en Europe deux ou trois siècles plus tard."³¹⁶ Ces banques auraient été essentiellement des sortes de chambres de compensation au sein desquelles on procéderait à la pesée, à la garantie et au change de l'argent. Comme le montre la correspondance abondante retrouvée dans la Geniza du Caire, les marchands juifs et musulmans menaient alors d'importantes activités commerciales en Méditerranée et dans l'océan Indien qui nécessitaient déjà des techniques d'enregistrement évoluées.

Ainsi, dès que le niveau de développement du commerce international nécessita des institutions aptes à assurer le change d'une monnaie dans l'autre et plus tard à garantir la fiabilité des règlements internationaux ce qui devait plus tard s'appeler *banque* évolua très rapidement. L'un des premiers instruments de cette évolution semble être la Lettre de Change. La lettre de change, instrument de paiement, mais aussi instrument de crédit devait se révéler l'instrument par excellence du commerce international : elle permettait de mettre en relation commerciale des partenaires habitant des villes et des pays différents, limitant ainsi les déplacements de monnaie dans des zones peu sûres. La lettre de change devait connaître un développement remarquable avec le développement des banques. Le change de monnaies et l'escompte des effets de commerce sont les deux premiers instruments du banquier dans le commerce international. L'escompte, cette opération de crédit par laquelle le banquier avance au bénéficiaire de la lettre de change le montant nominal de la lettre duquel sont déduits des intérêts fonction du temps restant à courir avant son échéance, était considérée par l'Église catholique comme usuraire. Et c'est pourquoi Londres, pourtant financièrement moins reliée au monde que d'autres capitales européennes (Amsterdam, par exemple, où semble être née la banque moderne...) devint le centre de l'escompte international, et plus tard – et pour longtemps- de la finance internationale.

Dans le monde musulman, on avait pendant longtemps, utilisé les *hiyyal*. Ainsi,

³¹⁶ J. Goody, *L'orient en occident, op.cit* ; P.91.

on a joué sur le taux de change or- argent pour permettre aux banquiers de développer le crédit, et aux lettres de change de jouer un rôle important dans les circuits du commerce. Nous en avons retrouvé des formes dans le commerce transsaharien dans le développement duquel, elle a sans doute, joué un rôle très important. Le déclin de la vie économique dans le monde musulman à partir du 13^e siècle, devait y entraîner celui des banques. Le centre de gravité du commerce international- et donc de la finance- devait se déplacer, d'abord lentement avec la Renaissance et puis de manière accélérée à partir de la Révolution industrielle, vers l'Europe Occidentale. La banque et plus généralement la Finance devaient jouer un rôle important dans l'expansion économique européenne. Les flux monétaires devaient changer de sens venant ajouter aux métaux précieux en provenance des nouveaux mondes, les trésors monétaires du vieil orient. L'expansion commerciale européenne suivie de la colonisation devait achever l'appauvrissement tant culturel qu'économique du monde musulman. Et quand les banques européennes se mirent à s'installer en terre d'Islam, le débat *fiqhi* devait reprendre pratiquement à son point de départ. Les *fuqaha* se mirent à s'interroger sur les rapports des intérêts au *ribā* prohibé. Ainsi, dès la « renaissance islamique » au 19^{ème} siècle, Muhammad Abdu et son disciple, Muhammad Rashid Rida, développèrent des démarches visant à lever la qualification de *ribā* portée aux intérêts bancaires et donc, leur prohibition. En mai 1965, le deuxième « congrès islamique de l'académie de recherches islamiques » réunissant les délégués de 35 pays en Egypte, à al-Azhar décidait : « *Tout intérêt sur tout type de crédit est du ribā prohibé, qu'il s'agisse de ce qu'on appelle crédit à la consommation ou de ce qu'on appelle crédit à la production.* »

De grands débats devaient s'en suivre, qui continuent à ce jour... Avec l' « Islam politique » et la naissance des banques islamiques, le débat était appelé à migrer du *fiqh* vers l'économie.

Les premières expériences de banque islamique eurent lieu dans les années 1950 au Pakistan et en 1962 en Egypte. Cinq ans après sa création, cette

dernière comptait déjà un million de clients, mais elle sera dissoute par la suite pour des raisons politiques.

Si ces expériences se soldèrent par des échecs (pour le premier du fait d'une demande trop importante et d'une offre trop faible et pour l'autre suite à une décision du gouvernement égyptien), elles furent néanmoins riches d'enseignements qui profitèrent aux banques islamiques actuelles des pays du Golfe ou de l'Asie.

Il faudra attendre les années soixante-dix et le boom pétrolier pour voir émerger de nouvelles institutions islamiques significatives, plus ou moins inspirées du modèle égyptien. La brusque envolée des prix pétroliers au début des années 1970 a généré des excédents consistants au sein de quelques économies arabes, essentiellement de certains pays du Golfe et de la péninsule arabique. Ces économies n'étaient pas préparées à recevoir un tel flux financier et ne possédaient pas les capacités économiques, sociales et humaines pouvant leur permettre de l'absorber. Ces excédents durent donc revenir (ou plus exactement rester) dans les marchés financiers occidentaux y rechercher les placements suffisamment sûrs et rentables qu'ils ne pouvaient pas trouver dans leurs pays d'origine. On a appelé ces flux financiers du nom fort évocateur de « Pétrodollars ». Ce terme évoque une liaison organique pétrole-Dollar qui décrit assez bien le phénomène, y compris dans ses implications monétaires et politiques. Tout le monde se souvient de ces immenses flux financiers dont la presse occidentale, une certaine littérature et l'industrie cinématographique se sont saisis pour y sculpter l'image-type de cet être de fiction qu'est l' « Arabe/musulman » : Crésus des temps modernes, nouveau riche, fanatique,... Tout le monde a émis des idées sur les dangers que ces flux représentent entre les mains de telles populations ; Beaucoup de propositions ont été émises pour leur « recyclage ». On est en droit de se demander ce que serait le Moyen-Orient sans le pétrole et les pétrodollars. Peut-être y aurait-il eu moins de guerres, moins de haines, moins de fanatismes...

Si c'est dans l'euphorie des premiers effets de l' « arme du pétrole » que sera créée, en 1973, la Banque Islamique de Développement (BID), aujourd'hui, principale locomotive de la finance islamique, ce sont les « conflits du Moyen-Orient » qui ont généré et semblent alimenter le versant mythique de la finance islamique.

4.3.1. LES INSTITUTIONS DE LA FINANCE ISLAMIQUE

Les pays du Golfe - notamment les six pays membres du Conseil de Coopération du Golfe (CCG : Bahreïn, Koweït, Qatar, Oman, Arabie saoudite et Émirats arabes unis)- dont 40 % du PNB dépendent, dans certains cas, des revenus provenant des hydrocarbures - ont déployé des efforts considérables pour diversifier leur économie et la rendre moins dépendante du pétrole, adoptant pour cela plusieurs mesures destinées à favoriser le commerce et les investissements dans la région. Les années 90 ont été marquées par des innovations et par des efforts axés sur l'intégration économique dans le monde arabe et les pays membres du CCG. En effet, ces derniers ont décidé d'harmoniser leurs tarifs commerciaux et de promouvoir la coopération économique entre eux; la Ligue arabe a réclamé la création d'une zone de libre-échange d'ici l'an 2008 par le biais de la mise en œuvre de l'accord commercial inter-arabe; le Fonds Arabe pour le Développement Economique et Social (FADES) a entrepris des travaux préparatoires en vue de créer un organe de financement pour les projets de l'entreprise privée; un service de développement des entreprises a été mis sur pied à la Banque Islamique de Développement (BID) et le Fonds Monétaire Arabe (FMA) a créé à Bahreïn une agence d'évaluation du crédit pour les institutions financières . Ces initiatives ont été accompagnées de réformes visant à développer les marchés financiers et à les relier entre eux, à améliorer les codes d'investissement et les incitations à l'investissement, à diversifier les assiettes de revenus (Dubai et Bahreïn sont devenus de grands centres financiers de la région, les EAU et Oman mettent graduellement en valeur leur secteur

touristique), à libéraliser les politiques relatives aux taux d'intérêt et aux taux de change et, enfin, à adopter des programmes de privatisation. Les pays membres du CCG poussent le secteur privé, même étranger, à jouer un plus grand rôle dans le développement de leurs économies. Ces politiques économiques d'évidente inspiration libérale et s'inscrivant parfaitement dans les processus de mondialisation semblent en voie de réaliser les vieux rêves d'unité des mondes arabe et musulman. Ces pays représentent de plus en plus un sérieux poids financier.

La majorité des fonds de développement et des institutions financières régionales se trouvent dans trois pays du Golfe : l'Arabie saoudite, le Koweït et les Émirats Arabes Unis, à l'exception de la BADEA (Banque Arabe pour le Développement Economique en Afrique) et de l'AAID (Autorité Arabe pour l'Investissement et le Développement Agricoles), qui se trouvent au Soudan. En fait, les trois pays du Golfe cités sont généralement les principaux actionnaires des institutions financières arabes et islamiques. Plusieurs institutions caritatives et religieuses viennent compléter le tableau des vastes ressources financières mises au service de l'aide au développement ou de l'intégration et du développement économiques.

Des consultations fréquentes sont menées par ces fonds pour assurer une utilisation efficace de leurs ressources. Les fonds de développement en question, y compris le Fonds de l'OPEP, la BADEA et le Fonds Monétaire Arabe, se réunissent régulièrement pour se concerter sur des sujets d'intérêt commun, discuter de stratégies de cofinancement, coordonner des projets, organiser des missions conjointes, assurer le suivi des projets cofinancés, échanger de l'information et des opinions sur diverses questions financières et même comparer les listes de projets soumis par les pays bénéficiaires en vue de déterminer lequel des fonds se prête le mieux à un type donné de projet.

Ce processus de consultation est également renforcé par les exigences de chaque fonds en matière de cofinancement (la plupart ne financeront que jusqu'à 50 % du coût d'un projet), ces exigences étant destinées à réduire le risque. La plaque tournante de cette structure de consultation est le Secrétariat de coordination du Groupe des institutions nationales et régionales, qui fait partie du *Fonds arabe pour le développement économique et social (FADES)*.

Les institutions arabes et islamiques de développement commencent à s'intéresser à l'entreprise privée à titre d'important moteur de croissance, comme en témoigne la création récente de services ou de fonds de développement des entreprises. Si, à l'origine, la croissance du secteur bancaire et financier islamique a coïncidé avec les excédents de recettes des pays islamiques exportateurs de pétrole, plus récemment, la mondialisation de l'économie, la libéralisation de la circulation des capitaux et la privatisation ont ouvert la voie à des niveaux d'expansion autrement plus significatifs de ce secteur. En raison de la prolifération des besoins de capitaux liés à des projets d'infrastructure au Moyen-Orient et en Asie, les promoteurs de projets doivent de plus en plus recourir au financement par le secteur privé.

C'est à partir de 1975 que le mouvement de création de banques islamiques dans les pays du Golfe s'est accéléré :

- la Dubai Islamic Bank (1975 par des privés émiratis) ;
- la Faisal Islamic Bank au Caire,
- la Faisal Islamic Bank à Khartoum,
- la Kuwait Finance House,
- la Jordan Islamic Bank for Finance and Investment,
- la Bahrain Islamic Bank.

On estime aujourd'hui à 140 le nombre d'institutions financières islamiques qui possèderaient un actif total supérieur à 110 milliards \$US et des capitaux de

5 milliards \$US dans plus de 70 pays. Bon nombre d'entre elles sont situées au Soudan, au Pakistan et en Indonésie, mais les plus importantes en terme d'actif sont concentrées à Bahreïn, au Koweït, en Arabie saoudite et en Iran. Bahreïn compte à lui seul 11 institutions financières islamiques, dont une créée en 1996 par la Citibank ; Abou Dhabi vient de mettre sur pied une banque de ce genre; Diverses autres institutions financières occidentales ont emboîté le pas en offrant des fonds communs de placement islamiques (*sukūk*) et d'autres produits d'investissement ...

Avec un capital autorisé de 2.277 millions de dollars dont la Monarchie Saoudienne détient plus de 25%, la Banque Islamique de Développement (BID) constitue une sorte de locomotive de la finance islamique. Unique exemple de banque islamique créée par les pouvoirs publics, il s'agit d'un véritable laboratoire de la finance islamique. Elle se présente comme une banque de développement inter- islamique orientant les ressources des pays producteurs de pétrole vers le financement de projets de développement des pays musulmans pauvres.

A) Banque islamique de développement (BID)³¹⁷

La Banque islamique de développement (BID) a officiellement débuté ses activités le 20 octobre 1975. La Convention de constitution de la banque attribue à celle-ci comme objet de « favoriser le développement économique et le progrès social des pays membres et des communautés musulmanes individuellement, conformément aux principes de la *Ŝari'a*, qui est la loi islamique. Elle a pour fonction de participer au capital de risque ou de consentir des prêts à des projets productifs, et d'accorder une assistance financière au développement économique et social des pays membres. Elle est également chargée de créer et

³¹⁷ Toutes les informations relatives à la BID sont tirées de son site WEB : [http// : www. ldb.org](http://www.ldb.org).

d'administrer des fonds spéciaux à des fins spécifiques, notamment un fonds d'assistance aux communautés musulmanes dans les pays non-membres, et d'établir des fonds de fiducie.

La banque est autorisée à accepter des dépôts et à mobiliser des ressources financières dans le respect des principes de la *šari'a*. Elle a aussi pour mission de contribuer à la promotion du commerce extérieur (notamment en ce qui concerne les biens d'équipement) entre les pays membres, d'apporter une assistance technique aux pays membres et de fournir des moyens de formation à l'intention du personnel participant à des activités de développement dans les pays musulmans pour se conformer aux principes de la *šari'a* »³¹⁸.

La banque compte actuellement 53 membres. Les pays qui souhaiteraient devenir membres doivent faire partie de l'Organisation de la Conférence islamique, verser une contribution au capital de la banque et s'engager à accepter les modalités que son conseil d'administration peut établir.

Le siège de la banque est situé à Djeddah, en Arabie saoudite. Deux bureaux régionaux ont été ouverts en 1994, à Rabat (Maroc) et à Kuala Lumpur (Malaisie). En juillet 1996, un autre bureau régional a été ouvert à Almaty au Kazakhstan, pour assurer la liaison entre les pays membres de la BID et les républiques de l'Asie centrale.

L'exercice financier de la banque suit l'année musulmane lunaire.

La BID a mis en œuvre un programme stratégique visant les priorités à moyen terme et les principaux aspects opérationnels. L'objectif de ce programme est de mettre l'accent sur la coopération entre les pays membres, l'amélioration des ressources humaines, la promotion de la science et de la technologie, la réduction de la pauvreté et la conservation de l'environnement. Récemment,

³¹⁸ BID : Convention de constitution. 1973. IRTI/IDB.

dans le cadre de ce programme, on a accordé une importance spéciale à la promotion du secteur privé et des PME. Comme les autres Institutions Financières Internationales, la BID se soucie du rendement de ses opérations, et cherche à améliorer et à rationaliser la gestion de son cycle de projet. Tous les projets financés par la BID doivent suivre ce cycle : définition, préparation, évaluation, mise en œuvre et évaluation subséquente. On s'attend à ce que dans un proche avenir, les opérations de financement de la Banque passent progressivement d'une démarche axée sur les projets à une démarche axée sur les pays. Compte tenu du rôle important que le secteur privé joue dans le développement des pays membres et dans le cadre de son programme stratégique, la Banque a récemment lancé un programme de soutien de l'entreprise privée. Au cours de 1997, elle a créé un service à part entière chargé du développement des entreprises et de l'exécution de ses programmes actuels et prévus d'aide au secteur privé.

Avec 44 banques islamiques, la BID a noué des rapports de coopération très étroits qui ont débouché sur la création des institutions suivantes :

- l'Islamic Banks' Portfolio (Portefeuille des banques islamiques (à la BID));
- l'Unit Investment Fund (Fonds d'investissement unitaire/ BID);
- l'Islamic Trade Company (à Bahreïn);
- la Research Coordination of Islamic Banks (Coordination de la recherche des banques islamiques) (en Égypte);
- L'International Islamic Lease Financing Company (au Koweït).

La BID soutient le secteur privé en investissant dans les capitaux propres d'entreprises privées et de banques islamiques. Jusqu'à présent, elle a investi dans 14 banques et 78 entreprises.

La BID s'occupe de trois activités principales : le financement de projets; le financement du commerce et les marchés et inscriptions.

a) Financement de projets :

La BID finance essentiellement des projets de développement initiés ou soutenus par des Etats membres. Les instruments de financement les plus couramment utilisés sont les suivants :

- *Prêts* relatifs à des projets socioéconomiques pour le développement de l'infrastructure (ils font habituellement intervenir une mise en œuvre à long terme et la production de recettes). Ces prêts, d'un montant maximal de 10 à 12 millions de dollars américains, sont consentis sans intérêt et s'accompagnent de frais de service annuels allant de 0,75 à 2,5 %, au plus qui sont destinés à couvrir les dépenses administratives. Ils sont remboursables sur une période de 15 à 25 ans, avec un délai de grâce de 3 à 7 ans, dans le cas des prêts ordinaires. Pour les pays membres les moins avancés, les prêts sont remboursables sur une période de 25 à 30 ans et le délai de grâce est de 10 ans.

- *Aide technique* pour réaliser des études de faisabilité, concevoir et préparer les dossiers d'appels d'offres et superviser les projets. Cette forme d'aide fait appel aux sociétés d'experts-conseils, dont la BID retient les services pour aider son propre personnel à préparer les projets et à en faire le suivi. On choisit les consultants par voie de concours restreints auxquels peuvent s'inscrire des consultants de pays non-membres, mais les pays membres bénéficient d'un traitement préférentiel.

- *Participation au capital* de projets industriels et agro-industriels financièrement viables, ou participation par l'intermédiaire des institutions nationales de financement du développement. La participation au capital est

limitée aux entreprises qui n'ont pas une structure financière productrice d'intérêts. Le financement ne dépasse pas le tiers des capitaux du projet.

- *ijāra (Location d'équipement)* : dans la pratique, cette formule comprend l'achat d'équipements et leur location aux pays bénéficiaires. Pendant la période de location, la BID demeure propriétaire de l'équipement. Ces dernières années, ce type de financement a été la principale source de fonds à moyen terme accordés par la Banque. Actuellement, il est surtout utilisé par les pays membres à revenu élevé. La période de remboursement varie de 7 à 15 ans et comprend un délai de grâce de 2 à 4 ans. Le montant remboursé comporte une majoration de 6 à 8 %. Le plafond normal est de 20 millions de dinars islamiques par projet.

- *Bay' mu'ajjal (Vente à tempérament)* : vente à contrat selon lequel la propriété du bien est immédiatement transférée à l'acheteur, mais le prix d'achat est payable en versements échelonnés. Le remboursement est normalement étalé sur une période de 6 à 10 ans, avec une majoration de 7 à 8 %.

- *mudāraba* : mode de financement qui consiste pour une ou plusieurs parties à placer des fonds en vue de financer des projets ou des activités précises qui produiront un rendement financier raisonnable. Les bénéfices sont partagés au prorata entre les parties.

- *istisnā'* : contrat de fabrication ou de construction dans lequel le vendeur convient de fournir à l'acheteur les produits finis décrits, après que ces produits auront été fabriqués ou construits conformément à cette description, dans un certain délai et à un prix convenu. Le financement sera étendu au stade antérieur à l'expédition des marchandises, c'est-à-dire au stade de la production. De plus, la formule de l'« istisna'a » dote la BID d'un mode de financement

convenant aux projets d'infrastructure qui ne se prêtent pas facilement à un financement par crédit-bail ou par vente à tempérament.

b) Financement du commerce

La BID a mis en place un certain nombre d'instruments de financement du commerce, en particulier international, des pays membres.

- *L'import Trade Financing Facility* (service de financement du commerce d'importation) : vise à financer les besoins en importation liés au développement des pays membres. Les fonds sont accordés à court terme, pour une période de 9 à 24 mois, à des conditions relativement avantageuses. Ils sont utilisés pour la fourniture de marchandises et leur revente aux pays membres bénéficiaires, avec une majoration raisonnable et une formule de paiements différés.

- *Le Long-term Trade Financing Scheme* (système de financement à long terme du commerce), qui a été instauré par la création d'un fonds spécial, vise à promouvoir le commerce entre les pays membres de l'OCI par le financement, de l'exportation de produits non traditionnels et de biens d'équipement sur des périodes allant de 6 à 60 mois. Ce système consiste à acheter au comptant un bien auprès d'un exportateur et à le revendre à un importateur moyennant une majoration de 5 à 6 % sur des paiements différés. Le financement selon ce système est limité aux exportations de biens admissibles provenant des pays membres. Les biens sont considérés comme provenant d'un pays membre s'ils sont produits ou fabriqués à partir d'intrants, de ce pays ou d'un pays de l'OCI, correspondant à au moins 40% de la valeur FAB du produit fini (marchandise exportée). Le financement peut atteindre, au plus, 80 % de la valeur FAB.

- *L'Islamic Banks' Portfolio* (Portefeuille des banques islamiques), dont l'objectif est de financer le commerce entre les pays membres, s'occupe de location et de participation au capital. Il est conçu pour répondre aux besoins des importateurs et des exportateurs du secteur privé en finançant des biens d'équipement et d'autre nature. Il vise essentiellement à encourager la négociation de certificats de capital entre les participants et, par la suite, l'émission de titres négociables sur les marchés secondaires. Les modes de financement sont les suivants : transaction sur marchandises assortie d'une majoration, contrat d'achat selon lequel le prix est payé à l'avance et les produits sont livrés par la suite, et formule de location et de vente à tempérament. Vingt banques islamiques font partie du portefeuille, dont le capital versé s'élève à 100 millions de dollars américains.

- *L'Unit Investment Fund* (Fonds d'investissement à participation unitaire) est un fonds en fiducie qui regroupe l'épargne d'investisseurs individuels et institutionnels et place cette épargne dans des projets productifs réalisés dans les pays membres. Jusqu'à présent, il a réuni des capitaux s'élevant à 325 millions de dollars américains.

- *La Société Islamique d'assurance de l'investissement et du crédit à l'exportation (SIAICE)* a été constituée le 1er août 1994 en tant qu'institution internationale dotée d'une personnalité juridique entière, et offrant des services d'assurance des investissements et du crédit à l'exportation, conformément aux préceptes islamiques. Elle a commencé ses activités en juillet 1995; son siège est situé à Djeddah, Arabie saoudite. Le capital autorisé de la société s'élève à 100 millions de dinars islamiques (DI), composé de 100 000 actions d'une valeur de 1 000 DI chacune. La BID a souscrit une moitié du capital autorisé, l'autre moitié étant laissée à la souscription des pays membres de l'Organisation de la conférence islamique (OCI).

La SIAICE a pour objet d'accroître les transactions commerciales et le flux des investissements entre les pays membres de l'OCI. Pour atteindre cet objectif, elle fournit de l'assurance-crédit à l'exportation pour couvrir les créances à l'exportation non acquittées en raison de la matérialisation de risques commerciaux (liés à l'acheteur) ou non commerciaux (liés au pays); de l'assurance-investissement pour couvrir les risques liés aux pays, principalement les risques de restrictions aux opérations de change, d'expropriations, de guerres ou de troubles civils, ainsi que de ruptures de contrats par le pays hôte.

La société fournit des services d'assurance en conformité avec les principes de la *shari'a*. Elle applique donc les principes suivants :

- elle essaye d'obtenir la coopération mutuelle des souscripteurs de polices par le partage collectif des pertes dont peut être victime un des souscripteurs; elle distribue aux souscripteurs de polices les excédents générés par les opérations d'assurance ou de réassurance, après avoir satisfait à toutes ses obligations légales en matière de réserve;
- elle exclut la couverture des contrats de vente de biens proscrits par la *shari'a*, ainsi que les intérêts provenant du crédit à l'exportation ou des prêts à l'investissement; elle investit ses propres fonds conformément aux principes islamiques.

La SIAICE propose trois types d'assurances : une assurance globale à court terme; une assurance supplémentaire à moyen terme et une assurance bancaire de base.

L'assurance globale à court terme est conçue pour les expéditions de matières premières, des denrées de base et de produits de l'industrie légère pour lesquels les acheteurs ont obtenu du crédit pour une durée de deux ans maximum. L'exportateur est habituellement tenu d'offrir en garantie tous ses actifs d'exportation à court terme; toutefois, certaines exceptions, assorties ou non de

pénalités, peuvent être envisagées. Cette assurance couvre les risques commerciaux et non commerciaux, à concurrence de 90%.

L'assurance supplémentaire à moyen terme concerne les exportateurs de biens de consommation durables, de biens d'équipement et de biens de semi-équipement pour lesquels les acheteurs ont obtenu un crédit supérieur à deux ans et d'un maximum de cinq ans. Cette formule d'assurance s'inspire du principe de l'assurance globale à court terme, selon lequel tous les contrats d'exportation assurables sont couverts par une même police. Les détenteurs d'une assurance globale à court terme peuvent la prendre en supplément, mais elle peut aussi être contractée séparément.

Les modalités de couverture, les considérations se rapportant à la souscription, ainsi que les obligations de l'exportateur sont les mêmes pour l'assurance globale à court terme et l'assurance supplémentaire à moyen terme. Par contre, les primes de cette dernière sont plus élevées puisque le risque s'étend sur une plus longue période.

L'assurance bancaire de base est spécialement conçue pour couvrir les risques de non-paiement liés aux transactions financières de la BID et des autres banques islamiques. Elle couvre les mêmes risques que les deux autres types d'assurance, en plus des biens d'équipement détenus par la banque assurée. L'objectif est de faciliter le financement des opérations commerciales et des investissements lorsqu'il est difficile d'obtenir des garanties bancaires et qu'il existe des risques commerciaux, ou liés au pays, considérés comme inacceptables. Offre de l'assurance-crédit contre les risques commerciaux et non commerciaux liés à un pays pour couvrir le non-paiement des crédits à l'exportation à recevoir. Actuellement, la *SIAICE* fournit uniquement de l'assurance-crédit à l'exportation. L'assurance-investissement a commencé en 1998.

- *L'International Islamic Lease Financing Company (ILC)* est une société de financement conjointe constituée par la BID et d'autres banques islamiques dans le but d'instituer une société de crédit-bail au Koweït. L'ILC créera des sociétés de crédit-bail spécialisées à l'échelon national dans divers pays membres.

Le conseil de la BID se réunit toutes les sept semaines pour examiner et approuver les projets soumis par les pays membres. La liste des projets approuvés est publiée par la Banque. On peut se la procurer en s'adressant à cette dernière, à l'organisme d'exécution du pays bénéficiaire ou à notre bureau de Djeddah. Même si ce sont les pays bénéficiaires qui gèrent le processus d'appel d'offres, la BID conserve un droit d'acceptation ou de refus des recommandations. Les règles des appels d'offres internationaux sont systématiquement mises en œuvre. Des opérations spéciales consistant en l'octroi de subventions à des fins de formation ou de recherche, de secours aux sinistrés ou d' « avancement des causes islamiques » sont couramment entreprises.

B) Un exemple de réseau financier islamique : le Groupe DALLAH AL-BARAKA

Fondé en 1982 par un homme d'affaires saoudien *Ŝayḥ Ŝālah Abd Allāh Kamāl*³¹⁹ à partir de sociétés d'investissement opérant pour le compte de particuliers saoudiens, le groupe *Dallah al-Baraka* est aujourd'hui le second plus grand réseau international d'institutions financières islamiques. Le Groupe dont le siège est à Jeddah (Arabie saoudite) a développé une stratégie active d'implantation internationale, essentiellement à travers la constitution de filiales et la prise de participation dans des structures déjà existantes. Le groupe est aujourd'hui présent dans une vingtaine de pays dont : la Tunisie (BEST bank), le Soudan (BAS), la Turquie (*al-Baraka turkic finance house*), Bangladesh ; mais aussi les USA, la GB, le Luxembourg, le Danemark.

Le groupe *Dallah al-baraka* semble avoir entamé très tôt son entrée au Maghreb. Au-delà de quelques similitudes constatées dans la démarche d'introduction, les différences de trajectoire semblent importantes. Parmi les constantes dans la démarche d'introduction, on retrouve :

- l'alignement sur les partisans du marché et du « désengagement de l'Etat » ;
- la Promotion d'un islam «traditionnel » politiquement acceptable pour les pouvoirs en place ;
- la mise en avant des techniques bancaires sophistiquées ;

La BEST bank (*Bayt al-tamwī al-Sa'ūdi al-Tūnus*) est créée en off-shore au titre de la loi 108/1985 en date du 06/12/85 relative à la promotion des institutions

³¹⁹ *Ŝayḥ Ŝālah* est cité dans la *Golden chain* des donateurs de Ben Laden, établie par les autorités bosniaques en 2002.

financières traitant surtout avec les non-résidents. Son capital social est détenu à hauteur de 80% par le Groupe al-Baraka, les 20% restants étant détenus par l'Etat Tunisien.

La BEST met en avant son capital privé saoudien, sa volonté d'investir dans des projets à long terme et sa faible référence à l'Islam.

Créée le 20 mai 1991, la Banque al - Baraka d' Algérie est le premier établissement bancaire à capitaux mixtes (publics et privés) détenus à hauteur de par la Banque de l'Agriculture et du Développement Rural et à par le Groupe Dallah al- Baraka. Régie par les dispositions de la Loi n° 90/10 du 14 Avril 1990 relative à la Monnaie et le Crédit, elle est habilitée à effectuer toutes les opérations bancaires, de financement et d'investissement, en conformité avec les principes de la šari'a islamique. Elle a participé à la création de la société d'assurance al- baraka wa-l amān et de la société al- Baraka Promotion Immobilière. Elle est depuis 2000 classée au premier rang des Etablissements Bancaires à capitaux privés, par le total bilan. Là également, la référence à l'islam est alléguée au profit de la participation et de l'investissement- privé.

La monarchie marocaine qui défend sa situation « traditionnelle » de référence islamique ainsi que les intérêts des « familles dominantes » continue à freiner l'installation des banques islamiques.

Le cas de la BAMIS en Mauritanie (cf.) est le cas de « normalisation forcée » le plus réussi dans la région. IL est aussi celui où les enjeux politiques ont été les plus déterminants. Il semblerait que les techniques bancaires de la BAMIS se soient rapidement éloignées des canons de base de la banque islamique et que les modalités de mise en œuvre pratique de ces procédures ne seraient guère différentes de celles qui ont toujours prévalu en matière financière en Mauritanie depuis le commerce transsaharien jusqu'aux banques conventionnelles (modalités de contournement de la prohibition de l'intérêt, difficultés de recouvrement des créances, « tribalisation» financière,...).

4.3.2. LES HOMMES DE LA FINANCE ISLAMIQUE

Cinq hommes nous semblent avoir joué un rôle prééminent dans la conception et la mise en place de cette expérience :

- un prince saoudien : Muḥammad al-Faysal al-Sa'ud ;
- un président pakistanais : Zia-ul Haq ;
- trois banquiers arabes liés au mouvement des « frères musulmans » : Aḥmad al-Najjār (initiateur de la première expérience de banque islamique en Egypte et actuel Secrétaire Général de l'Union Internationale des Banques Islamiques), Muazzam `Ali (jusqu'à sa mort survenue en 2005, il a dirigé l'IIBI de Londres) et Yussif Nadā.

Quoique tous aient joué des rôles extrêmement importants dans la conception et le développement de la finance islamique, les parcours de deux d'entre eux nous semblent particulièrement significatifs de la nature du phénomène étudié : Ahmad al-Najjar et Yusef Nada. Nous allons essayer de retracer les principales étapes des deux parcours dans leur relation au développement de la finance islamique.

A) Le mythe fondateur : Ahmad al-Najjār et les Caisses Rurales de Mit Gamr (CRMG)

De retour d'Allemagne où il avait fait ses études, Aḥmad al-Najjār entreprit au début des années 60 dans la région égyptienne de Mit Ghamr, un Projet de création de caisses rurales sur le modèle des caisses Raiffeisen³²⁰ (Réseau de caisses d'épargne/crédit) qu'il avait vu fonctionner en RFA. L'objectif était de substituer aux réseaux financiers informels prédominants (usuriers, prêteurs à gage, tontines,..), des infrastructures financières modernes. al-Najjār semble s'être vite heurté à l'obstacle premier de toute intermédiation financière en terre d'Islam : la prohibition de l'intérêt. Dans le milieu rural où il envisage d'opérer, on reste très sensible à ce type d'interdits. C'est ainsi que sans relation avérée avec l'islamisme politique, représenté à l'époque par le mouvement des « Frères musulmans », al-Najjār adopta des formules « islamiques » de participation et d'investissement direct ainsi que la collecte et la redistribution de la *zakāt*. L'idée de « banque islamique » était née et ne cessera de faire son chemin. On s'est beaucoup interrogé sur l'existence chez al-Najjār d'une motivation idéologique de type islamiste. On a analysé son double langage de l'époque : Références islamiques de plus en plus fortes à l'intention des sociétaires et usagers ; références techniques de gestion bancaire moderne dans la présentation aux autorités. On retrouvera souvent ce type d'ambivalence dans le discours de banques islamiques implantées dans des Etats autoritaires (al-Baraka en Tunisie et en Algérie, par exemple. Cf.....). Quoi qu'il en soit, l'expérience des CRMG peut se prévaloir de deux grandes caractéristiques que toutes banques islamiques ultérieures voudront s'approprier : le caractère islamique et le caractère social. Selon les institutions, les pays et les moments, on privilégiera l'un des deux sans jamais renier l'autre.

³²⁰ Du nom de Wilhem Raiffeisen, fondateur à la fin du 19ème siècle des Caisses de Crédit Agricole mutuel.

B) Un banquier atypique : L'égyptien Yūsuf Nadā

Né en Egypte à la fin des années 20 dans une famille modeste, Yūsuf Nadā fut, à la tête de la banque *al-Taqwā* (Piété), basée à Lugano avant sa dissolution à la fin de 2001, l'un des financiers les plus puissants du mouvement islamiste international. En août 2004, Yūsuf Nadā a, au cours d'un entretien de près de dix heures à la chaîne de télévision *al-Jazira*³²¹, longuement parlé de sa vie et de ses relations avec les *Iḥwān* et l'univers de la finance islamique. Nous tirons l'essentiel des informations qui suivent de cet entretien.

Nadā déclare tout de suite avoir consacré toute son existence au service du mouvement/association/confrérie des *Iḥwān*, principale matrice de tous les groupes islamistes actuels. Engagé dès son plus jeune âge dans la lutte contre le colonialisme britannique, il a été en prison sous le régime de Nasser, avec des milliers d'autres militants, entre 1954 et 1956. Il s'est ensuite exilé en Libye, puis en Tunisie, avant d'être accueilli à la fin des années 60 par les dirigeants de la junte des colonels en Grèce ; à l'époque, les *Iḥwān*, farouches anticommunistes, étaient assez bien vus par l'Occident (surtout américain). Yūsuf Nadā semble percevoir son rôle chez les *Iḥwān*, comme celui de «délégué aux relations Internationales». Cet ambassadeur de l'ombre, bien introduit auprès de dirigeants arabes de l'époque, dont en particulier le roi Faysal d'Arabie saoudite, semble être intervenu dans presque toutes les crises traversées par le Proche-Orient depuis les années 60. En 1979, Yūsuf Nadā aurait milité auprès des Saoudiens pour le soutien économique de la République islamique d'Iran, alors très isolée internationalement. Mais l'Arabie saoudite se méfiait du régime de l'ayatollah Ḥumayni, qui incarnait une version chiite, révolutionnaire et anti-occidentale du mouvement islamiste. Dans les années 80, un *Iḥwān* résidant en Suisse, Ibrahīm Sālah, aurait tenté d'amener chez DMI près d'un milliard de

³²¹ Chaîne qatarie d'information en continu. Son ton plutôt libre et son engagement professionnel pour les causes des Arabes et des Musulmans lui valent une très forte popularité et une grande audience dans ces deux mondes. C'est comme

dollars de capitaux iraniens, mais l'affaire paraît avoir échoué. Sur le registre de la finance, Yūsuf Nadā revendique la paternité de la finance islamique. Grâce à ses appuis politiques et son flair commercial, il aurait fait fortune dans le ciment au cours des années 60. En 1977, à la faveur du virage idéologique de l'Égypte sadatienne, il revient au Caire après plus de vingt ans d'exil. Autrefois persécutés, les islamistes devenaient –provisoirement– des alliés contre la menace communiste³²². Avec ses protecteurs Saoudiens, il fonde la *Faisal Islamic Bank* dont le Président n'était autre que Muḥammad al-Fayṣal ʿāl-Sāud³²³, fils du roi Fayṣal³²⁴ qui fut-semble-t-il- le premier mécène des Frères musulmans dans les années 60. Éduqué dans les écoles occidentales, ce prince atypique appartenait à l'aile la plus religieuse de la famille royale. Nadā le présente comme « un idéaliste, qui rêvait de mettre la finance islamique au service du développement des pays musulmans ». Sa présence à la tête de la banque créée par Yūsuf Nadā reflète le nouveau rôle de l'Arabie saoudite à la fin des années 70. « Il y a eu, à cette époque, une alliance entre l'Arabie saoudite et les *Iḥwān* contre le communisme, avec l'appui des Américains »³²⁵, explique un ancien banquier arabe. Ce réseau de finance islamique ne tarda pas à s'étendre à de nouveaux territoires. Une deuxième banque, appelée également *Faisal Islamic Bank*, dont Youssef Nadā était actionnaire et qui était également présidée par Muḥammad al-Fayṣal ʿāl-Sāud, fut fondée au Soudan. En 1978, Genève accueillit *Shari'a Investment*, toujours présidée par Muḥammad al-Fayṣal ʿāl-Sāud et qui devint plus tard *Faisal Finances*. A cette structure s'ajouta en 1981 une société de services, (association d'investisseurs musulmans sous forme de holding), dénommée *Dar-al-Maal al-Islami* (« La maison de l'argent islamique », DMI), installée à Genève et contrôlée par un trust des Bahamas. Son président,

³²² On a souvent dit qu'au moment du putsch de 1952, Sadate appartenait aux *Iḥwān*.

³²³ Probable point de jonction entre les promoteurs de la *finance islamique* et les *Iḥwān*, il semble s'être passionné pour la *finance islamique* pour laquelle, il aurait consacré toute sa vie.

³²⁴ Le roi saoudien Fayṣal ibn 'Abd al-'Azīz régna de 1964 à 1976, date à laquelle il fut assassiné. Porteur d'une idéologie « révolutionnaire » de type islamiste, il semble avoir été pour beaucoup dans le boom pétrolier. Son assassinat continue à intriguer.

³²⁵ Les détracteurs des *Iḥwān*, en particulier les nationalistes arabes et communistes, les ont toujours accusés « à la solde de l'impérialisme américain ».

jusqu'en juin 2000, était Muḥammad al-Fayṣal āl-Sāud. La société DMI aurait entretenu dans les années 80 des relations étroites avec Hassan al-Turābi.³²⁶ Hassan al- Turābi aurait fait partie du conseil d'administration de DMI. La société genevoise affirme avoir investi au Soudan dans les années 80, avant qu'Hassan al- Turābi ne transforme ce pays en avant-garde du mouvement islamiste international. Hassan al- Turābi aurait invité Usāma Bin Lādin à installer son quartier général à Khartoum. Il y est resté de 1991 à 1996. DMI affirme qu'à cette époque, elle avait déjà largement retiré ses investissements du Soudan. DMI n'a d'ailleurs pas fait l'objet, en Suisse, d'une enquête spécifique. En revanche, comme le révélait le journal *Le Temps* dans son numéro du 14 novembre, les autorités suisses ont bloqué chez sa société sœur *Faisal Finances* de nombreux comptes appartenant à un certain Yāsīn Qādi qui serait un ṣayḥ saoudien figurant sur les listes américaines de « Bailleurs de fonds du terrorisme ». L'une des deux plaintes collectives que des proches des victimes du 11 septembre ont déposées cet automne cite DMI et la Faisal Islamic Bank du Soudan parmi les soutiens financiers d'al-Qā'ida.

DMI fournirait des services de comptabilité aux banques Faisal établies en Egypte, à Bahreïn et au Soudan. Le rapport annuel 2001 de DMI mentionne que le groupe possède un investissement dans la Faisal Islamic Bank du Soudan. Mais si la direction de DMI admet que l'établissement soudanais a eu comme président Muḥammad al-Fayṣal āl-Sāud, elle affirme qu'il n'a «rien à voir» avec la société basée à Genève et qu'il n'y aucun lien capitalistique, même indirect, entre DMI et la banque soudanaise. «Le fait que nous soyons mentionnés dans cette plainte est une erreur grossière, qui nous révolte», explique Gilbert Coutau, l'un des administrateurs de DMI³²⁷.

³²⁶ Eminent idéologue et dirigeant politique du mouvement islamiste soudanais. Il milita pendant un certain temps au sein de la branche soudanaise des *Iḥwān* avant que des prises de position peu orthodoxes n'entament l'altération de leurs relations. Son parcours avec les militaires soudanais au pouvoir ne furent pas moins tumultueux.

Devenue très vite un puissant groupe financier islamique installé dans plusieurs pays du monde, DMI fera sa pénétration en Afrique subsaharienne en 1983 avec la création de trois banques (*masraf Faysal al islāmi*) et trois sociétés d'investissement dans trois pays d'Afrique de l'Ouest à majorité musulmane (Sénégal, Niger, Guinée). Les objectifs assignés à ces institutions financières par les promoteurs sont:

- promouvoir et encourager le respect des principes, lois et traditions islamiques dans les milieux de la finance, de la banque et des branches d'activité similaires par la création et la gestion de Modarabas d'investissement;

- offrir à tous les musulmans de la sous-région des services financiers modernes leur permettant de réaliser des transactions financières tout en respectant les prescriptions de la *šari'a* islamique et sans enfreindre les interdictions coraniques de la *ribā*,

- aider la communauté islamique de la sous-région dans la collecte et l'utilisation des ressources financières nécessaires à un vrai développement économique tout en respectant les principes islamiques.

C'est en 1988 qu'Yūsuf Nadā créait sa propre entreprise, *al-Taqwā*, dont l'infrastructure principale fut installée à Lugano: c'est une «société de services», liée à une banque nommée aussi *al-Taqwā* et installée aux Bahamas, dans le bureau de l'avocat Arthur Hanna, qui domicilie le trust DMI. La situation de Yūsuf Nadā est de plus en plus difficile. Sa fortune a été bloquée par les autorités de plusieurs pays après le 11 septembre 2001, et il se plaint aujourd'hui de n'avoir pas de quoi s'acheter un kilo de farine. Le Ministère public suisse l'a inculpé de «soutien ou participation à une organisation criminelle». *al-Taqwa* a été mise en liquidation en décembre 2001, laissant derrière elle des centaines de millions de dollars de pertes.

Le 22 octobre 2002, il est interrogé à Milan par des agents américains qui enquêtent sur le financement de *al-Qā'ida*. Les américains accusent également

al-Taqwa d'avoir entretenu des relations avec les Groupes islamiques armés (GIA) algériens et le Hamas palestinien, qui lui aurait confié 60 millions de dollars. Y. Nadā affirme avoir toujours rejeté ces accusations et nié tout lien avec al-Qā'ida, en dépit des accusations portées en ce sens par des islamistes détenus en Egypte. «Sous la torture, a-t-il expliqué à *al-Jazira*, on peut faire dire n'importe quoi à n'importe quel prisonnier. J'en ai fait l'expérience.» Selon Yūsuf Nadā, les *Iḥwān*, et non *al-Qā'ida*, seraient la «véritable cible des enquêteurs américains». Yūsuf Nadā affirme avoir fait le voyage d'Afghanistan en 1989. Le banquier ne cache pas qu'il a soutenu la lutte contre les Soviétiques en Afghanistan dans les années 80, pas plus qu'il ne fait mystère de ses affinités idéologiques avec le dirigeant islamiste afghan Gulbuddin Hekmatyar, un ancien protégé de la CIA. Il affirme que l'objet de sa visite si suspecte aux yeux de tous en Afghanistan était de participer à des négociations entre les différentes factions afghanes.

Ces interrogatoires à répétition semblent laisser de marbre Yusuf Nadā. «Je n'ai jamais enfreint la loi, a-t-il affirmé à *al-Jazira*. Ils ne peuvent rien prouver. Je les mets au défi de prouver quoi que ce soit.»

4.3.3. FINANCE ISLAMIQUE : MYTHES ET REALITES

Dans un portrait au vitriol de Wall street, Michael Lewis raconte comment banquier d'investissement dans les années 80, il s'évertuait toujours à « *inventer des mensonges plausibles* » pour rassurer des clients inquiets. Ainsi, à un client qui lui demandait pourquoi le dollar chutait, il répondait : « *Les Arabes ont vendu des quantités considérables d'or contre des dollars, qu'ils ont ensuite échangés contre des marks.* » Pour lui, « *la plupart du temps, personne ne sait pourquoi le marché fluctue. Celui qui peut inventer une bonne petite histoire fera un excellent courtier. Comme personne n'a jamais très bien su ce que les Arabes faisaient de leur argent et pourquoi, on n'a jamais pu réfuter un bobard les impliquant* ». ³²⁸

Le choc pétrolier, mais surtout le 11-Septembre ont propulsé les arabes au devant de la scène économique et financière. Ils acquièrent vite, en occident, une image que Jack Shaheen résume dans son étude sur l'image des arabes telle que façonnée par le cinéma hollywoodien : « *rois du pétrole lorgnant sur les blondes occidentales et amateurs de trafic d'armes leur permettant d'imposer leur domination au monde à l'aide de terroristes déjantés* ». ³²⁹ Pour I.

³²⁸ Michael Lewis, *Liar's Poker: Rising through the Wreckage on Wall Street*, Norton, New York, 1990, p. 186.

³²⁹ Jack G. Shaheen, *Reel Bad Arabs : How Hollywood Vilifies a People*, Interlink Pub Group, New York, 2001, p. 2.

Warde³³⁰ « *En associant deux des trois stéréotypes les plus communs – le milliardaire et le poseur de bombes (le troisième étant la danseuse du ventre) –, les événements du 11 septembre 2001 ont conféré à ces clichés grossiers une apparence de réalité.* »

Depuis le 11 septembre 2001, certaines « vérités définitives » font le consensus au sein des médias, experts et autres essayistes s'intéressant aux finances arabes et islamiques :

- les 3000 milliards de fonds arabes déposés dans le système financier occidental ;
- les 300 millions de dollars de Ben Laden ;
- les sociétés écrans, les organisations caritatives islamiques en charge du financement du terrorisme ;
- les milliardaires arabes, en général, et Saoudiens, en particulier, grands consommateurs d'or et de diamants, grands pourvoyeurs de fonds destinés au financement du « terrorisme »,...

La publication en août 2004 du sérieux rapport de la commission sur le 11-Septembre se fondant sur une « *étude exhaustive des documents gouvernementaux sur le financement du terrorisme émanant en particulier des services de police, de renseignements et des services politiques impliqués* »³³¹.

Ce rapport démentait plusieurs « mythes » :

- il démontrait que les attentats terroristes ne nécessitaient que très peu d'argent ;

³³⁰ I.Warde, *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, éditions Agone, Marseille. 2007.

³³¹ Ibid.

- il déconstruisait surtout le « mythe » de la fortune personnelle de 300 millions de dollars de M. Ben Laden : Ce mythe semble être né en 1996, sous la plume d'un chargé de recherches du département d'Etat qui le mentionna dans une fiche de renseignements consacrées à Ben Laden.³³² L'expert avait divisé les actifs globaux du Groupe Ben Laden, évalués à 5 milliards de dollars, par le nombre des fils de la famille, qu'il estimait à vingt. Il aboutissait ainsi à 250 millions de dollars, qu'il a arrondis à 300 millions. Ce calcul « à la louche » qui ne reposait sur aucune information fiable fut aussitôt définitivement « validé ». Il fut repris sans aucune critique par presque tous les articles, rapports, livres de « révélations » sur le financement du terrorisme parus depuis le 11 septembre 2001 ont repris ce chiffre, resté inchangé depuis 1996 : aucun accroissement, aucun produit, aucune charge, aucune dépréciation d'actifs...Les patrimoines « mythiques » sont autrement plus stables que les actifs réels, surtout financiers...Comme le dit I. Warde, « Un aspect de « réalisme magique » enveloppa les écrits sur le financement du terrorisme, mélange de détails abondants et précis, de surréalisme et de fantasme. Même s'ils sont inventés, les chiffres sont absolument nécessaires, ne serait-ce que pour conférer un cachet scientifique aux rapports et aux analyses – George Orwell parlait de donner une « *apparente consistance au vent* ». La finance étant le royaume des nombres, la tentation de quantifier le mal est encore plus pressante »³³³

Ce type de mythes est surtout alimenté par un type d'expert qui fait aujourd'hui partie du paysage médiatique et qui colle parfaitement à la définition donnée par

³³² Kenneth Katzman, « Terrorism: near eastern groups and state sponsors, 2001 », Congressional Research Service, Washington, DC, 10 septembre 2001.

³³³ 2001, p. 2.

³³³ I.Warde, *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme .op.cit.*

le grand managementiste Henry Mintzberg : « *Quelqu'un qui en sait de plus en plus sur de moins en moins, jusqu'à ce que, pour finir, il (ou elle) sache tout sur rien* ». ³³⁴

Le caractère inouï des attentats du 11 septembre a rapidement déchaîné un torrent de scénarios plus ou moins surréalistes. La plupart de ces fictions tournaient autour d'images diaboliques des Arabes et des musulmans. Tout le monde était disposé à voir en Ben Laden « une sorte de personnage sorti tout droit d'un film de James Bond, assez riche pour financer ses guerres personnelles » ³³⁵.

Selon l'un des personnages d'un roman de Chris Ryan, « *Al-Qaida est très riche. Ses origines sont en Arabie saoudite, qui est un endroit très riche. Elle bénéficie aussi d'un soutien considérable aux quatre coins de la région. Les contributions financières arrivent de partout – Jordanie, Egypte, Pakistan, Malaisie. C'est ce qui les rend si mortellement dangereux. On peut contrôler les fanatiques, mais les fanatiques pleins aux as, ce n'est pas la même chose. En gros, on estime que cette organisation peut disposer d'au moins 5 milliards de dollars.* » ³³⁶

Le parallèle entre les trésors cachés de Ben Laden et les armes de destruction massive de l'Irak de Saddam Hussein est frappant. Les suspects habituels du financement du terrorisme – milliardaires Saoudiens, organisations caritatives islamiques – sont devenus aussi célèbres que les fameuses « preuves » – laboratoires mobiles, tubes d'aluminium pour servir à l'enrichissement de l'uranium nigérien – qui ont servi à vendre l'invasion de l'Irak à l'opinion publique américaine.

³³⁴ Henry Mintzberg, *The Rise and Fall of Strategic Planning: Reconceiving roles for planning, plans, planners*, Free Press, New York, 1994, p. 317.

³³⁵ I. Warde, *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme .op.cit.*

³³⁶ Ibid.

4.3.4 BANQUES ISLAMIQUES ET BANQUES « CONVENTIONNELLES »

Les autorités monétaires de la plupart des Etats musulmans se méfient, en général, des institutions financières "islamiques". Ce n'est certainement pas un hasard si l'Arabie Saoudite, par ailleurs grand usager du système, a attendu 1987 pour autoriser une banque islamique à opérer sur son territoire.

Que ce soit au nom du principe sacro-saint de la « protection des déposants », du "nécessaire encadrement des conditions de banque", de l' "harmonisation de la réglementation bancaire (formes juridiques, conditions d'agrément, comptabilité, ratios prudentiels...) de la protection de la concurrence et surtout des instincts "sécuritaires" particulièrement vifs en terre d'Islam, les banques centrales ont souvent traité en "corps étranger" ces institutions et surveillé de très près leurs pratiques. Cependant, petit à petit, un *modus vivendi* semble s'être établi sur la base d'un certain nombre d'accommodements. Les Autorités monétaires semblent s'être convaincues petit à petit des possibilités (et même de l'utilité) d'utilisation, de récupération et de "normalisation" de ces institutions. Au delà des ressources qu'elles peuvent drainer en provenance des réseaux financiers islamiques, de la bienveillance politique de leurs bailleurs de fonds et de l'apport en "légitimité" qu'elles fournissent, il s'est avéré relativement aisé de les "normaliser" et de les insérer dans un système financier "conventionnel". D'ailleurs, certains avantages déclarés du système ne laissent pas indifférentes ces mêmes autorités : Par exemple, le système financier islamique basé sur la prohibition de l'intérêt est généralement décrit par ses apologistes comme non seulement plus juste, mais surtout plus stable et moins inflationniste que celui « conventionnel » parce que les banques islamiques travaillant sans intérêt ne peuvent, contrairement aux banques « conventionnelles », créer de la monnaie. A partir de là, d'aucuns avancent que les institutions financières islamiques seraient devenues l'une des multiples modalités de bancarisation des économies du monde islamique , essentiellement en charge de tirer vers les circuits formels

de l'économie, de couches de population qui en sont jusqu'ici, volontairement ou non, exclus.

Si on observe les activités des institutions financières islamiques, on peut constater, malgré une diversité certaine et, surtout, un hiatus important entre les modèles théoriques et la pratique bancaire, un certain nombre de points communs qui semblent constituer autant de pistes d'investigation intéressantes dans le sens de proximités avec le système financier « conventionnel ».

Si, théoriquement, les institutions financières islamiques n'accordent de financements que sur la base d'une participation aux résultats; en réalité, pendant longtemps, seule un infime pourcentage de leurs financements reposait sur le principe de la participation aux bénéfices. Elles disposeraient de possibilités, pour la plupart assez comparables aux emplois bancaires "conventionnels", d'utiliser leurs ressources de manière à obtenir des recettes fixées d'avance. Depuis quelques temps, usant de la règle "coranique" qui veut que si l'intérêt est prohibé comme *ribā*, le "commerce", lui, est "largement" autorisé, les banques islamiques proposent de plus en plus aux entreprises, au lieu des moyens financiers dont elles ont besoin pour acquérir des produits en nature, ces produits eux-mêmes : *murābaḥa*, *ijār*... De telles formes de financement, rapportant des revenus fixes et connus d'avance seraient de plus en plus présentes dans la pratique des institutions financières « islamiques ».

D'autre part, lorsque ces institutions accordent des financements sur la base d'une participation aux bénéfices, elles rencontrent des problèmes tout à fait comparables à ceux que rencontrent les sociétés "conventionnelles" de participation aux bénéfices : évaluation des projets, choix des partenaires, etc. Et d'ailleurs, en termes de structures et de fonctionnement, les banques islamiques classiques ont beaucoup de points communs avec les traditionnelles sociétés de participation : Le statut de « déposant /entrepreneur » du client et sa relation privilégiée à la banque, les structures organisationnelles...

Cependant, et malgré leur acceptation par la plupart des législations bancaires et leur proximité assumée avec les banques « conventionnelles », les banques

islamiques se considèrent généralement comme désavantagées face à la concurrence des banques conventionnelles en territoire musulman.

a) *elles n'ont pas accès au marché monétaire.* En cas de difficultés conjoncturelles de trésorerie, les banques conventionnelles ont toujours la possibilité d'avoir recours aux autres banques (marché interbancaire) et à la Banque centrale. Les opérations sur le marché monétaire ayant lieu moyennant intérêts, les banques islamiques en sont exclues. Quelques techniques ont été essayées pour permettre aux banques islamiques de recevoir l'assistance financière requise dans de telles conditions, mais le problème demeure, à ce jour, non résolu. L'une de ces techniques a priori séduisante consisterait à fixer une rémunération en rapport avec les taux de participation aux bénéfices sur comptes d'investissement, de sorte que la banque créditrice participe aux bénéfices de la banque débitrice. La difficulté provient du fait que les résultats des opérations d'investissement ne sont pas connus au moment de la transaction, qui est par définition de court terme. Et d'ailleurs, il paraît difficile d'imaginer qu'une banque accepte de prêter des liquidités sur la base d'une participation aux bénéfices à une banque qui connaît de graves difficultés de trésorerie venant précisément contrecarrer ses perspectives de bénéfice. La solution « conventionnelle » dans ce cas serait plutôt de vendre les titres de marché monétaire qu'elle aurait en réserve. Mais, il n'existe pas, à ce jour, de marché secondaire où des titres islamiques pourraient être négociés. La solution aujourd'hui largement envisagée serait que les banques islamiques forment un pool financier dont les moyens seraient utilisés afin d'acquérir des actifs réels (par exemple des immeubles) qui seraient louées sur une longue durée en contrepartie de taux fermes. Les droits de propriétés sur les fonds du pool, négociables sous forme de certificats pourraient alors être soit gérés, soit vendus sur le marché par les banques. Les recettes résultant de la location sur longue durée de ces biens réels, susciteraient une demande pour ces certificats offrant un rapport sûr, leurs cours s'établissant à partir de l'offre et de la demande. Ainsi, il se constituerait pour ces certificats un marché sur lequel les banques

islamiques pourraient placer leurs liquidités: en cas de besoin de liquidités à court terme, des certificats en réserve pourraient être vendus et, à l'inverse, en cas de surliquidités à court terme, des certificats pourraient être acquis sur le marché. Cela pourrait constituer un premier pas vers le développement d'un marché financier sans intérêt, condition indispensable à l'accomplissement des fonctions de transformation dans un système financier conforme à la *šari'a*. Il reste entendu que certaines situations peuvent intervenir dans lesquelles ni les crédits interbancaires ni la vente de titres négociables ne seraient suffisants pour résoudre les problèmes de liquidité d'une banque. La Banque centrale devrait alors jouer son rôle classique de *lender of last resort* qui alloue des liquidités en cas de crise: par exemple lors d'un rush sur la banque. Naturellement, cela ne peut avoir lieu gratuitement et devrait être assorti de sévères sanctions pour la banque. Parmi ces sanctions, des intérêts élevés sont exclus mais, dans un système sans intérêts, la Banque centrale pourrait par exemple exiger une fraction des futurs bénéfiques plus élevée que la moyenne, accroître le niveau de réserves exigibles ou encore envisager d'autres mesures coercitives, afin d'empêcher que des banques ne se procurent auprès d'elle des liquidités qui ne seraient pas strictement nécessaires.

b) Les banques centrales des pays musulmans émettent des instruments financiers assortis d'intérêts. Les banques islamiques ne peuvent donc utiliser ces instruments pour placer leurs liquidités excédentaires dans ces opérations souvent les plus sûres et rentables.

c) Dans la plupart des pays musulmans, les dépôts dans les banques conventionnelles bénéficient souvent d'exonérations fiscales et d'autres incitations dont ne bénéficient pas ceux des banques islamiques. Plus généralement, le statut fiscal des banques ne tient pas compte des contraintes spécifiques des banques islamiques. Par exemple, la banque islamique ne peut ni verser ni recevoir des intérêts, d'où sur le plan fiscal, elle ne peut être imposée sur la base de produits sur créances. D'autre part, quand l'impôt est lui-même

prohibé par la *šari'a*, il est de nature à « contaminer » le reste de l'activité et donc, à faire fuir la clientèle pieuse.

Par ailleurs, les clients qui traitent avec ces banques dans le cadre des comptes de participation se trouvent désavantagés par une imposition en cascade par rapport à ceux qui traitent avec les banques conventionnelles.

La banque islamique est également soumise à la *zakāt*. Elle est tenue de s'en acquitter en prélevant sur ses bénéfices nets d'impôts (après paiement du BIC). De ce fait, la banque islamique est soumise à une double imposition.

d) La banque islamique exige de tout promoteur de projet la présentation d'une étude de faisabilité qui lui permet de juger de l'importance du projet, de sa viabilité, des risques à courir et, éventuellement, des garanties à offrir pour couvrir ces risques. Cette appréciation ne peut se faire qu'à travers une étude qui fait ressortir tous les aspects financier, économique, commercial, technique et organisationnel. La plupart du temps les dossiers présentés par ces PME ne renferment pas tous les éléments d'appréciation du fait de leur manque de qualifications pour réaliser eux-mêmes ces études ou du manque de moyens financiers pour s'adresser à des bureaux spécialisés. Quelquefois le coût très faible des investissements n'inciterait pas les banques conventionnelles, à détacher un expert pour reprendre le dossier. Si elle devait le faire, l'importance des frais de dossier entraînerait une augmentation substantielle des coûts de crédit qui pèserait sur la rentabilité du projet. Or, les banques islamiques se dotent systématiquement de départements d'études de projets et de suivi lourds qui viennent grever leurs résultats.

Dans le sillage des modèles issus de l'économie sociale fortement sollicités depuis la conférence de Washington (1995)³³⁷, le modèle financier islamique semble trouver un nouveau souffle dans le développement de ce qu'il est

³³⁷ Conférence mondiale sur le micro-crédit, organisée à Washington en mai 1995, sous la présidence de Hilary Clinton (épouse du président américain Bill Clinton) et en présence du professeur Yunes, fondateur-vedette de la Banque Grameen au Bangladesh et futur Prix Nobel (2006). Cette conférence, fortement médiatisée, a constitué le point de départ de deux « mythes » : la microfinance et le professeur Yunes.

convenu d'appeler, aujourd'hui "la microfinance" (coopératives, mutuelles,..). L'islamisation de ce modèle semble aujourd'hui, fortement "promue" de l'extérieur : dans un grand élan de "relativisme culturel", presque tous les promoteurs de systèmes de microfinance dans certains pays "islamiques" (institutions financières internationales, organismes des nations unies, "projets", ONG, organisations caritatives chrétiennes !...) ont confectionné des "kits financiers islamiques" censés susciter l'adhésion des populations – cibles. La microfinance est aujourd'hui, un secteur de prédilection de la finance islamique et l'on assiste dans certains pays, comme la Mauritanie, à l'émergence d'un phénomène nouveau et particulièrement intéressant : *l'implication des mosquées dans les circuits économiques en général et dans l'intermédiation financière en particulier*. Les résultats non encore publiés d'une enquête sur les mosquées à Nouakchott semblent montrer cette implication.³³⁸

³³⁸ Enquête dirigée par Yahya wul al-Barā, professeur à l'université de Nouakchott sur les mosquées de Nouakchott. Les activités économiques et financières de la mosquée sont nouvelles dans l'environnement mauritanien.

4.3.5. SYSTEMES FINANCIERS MUSULMANS « MONDIALISES »

Le modèle financier islamique semble, donc, se présenter *a priori* comme un système concurrent du système financier « conventionnel ».

Le développement de ce modèle semble avoir d'abord correspondu à l'éveil de l'islam politique, mais il a connu son véritable décollage avec la mondialisation financière. Les fonds islamiques, fondés sur le partage des profits et des pertes, ou, plus prosaïquement, sur des investissements dans les secteurs dont le caractère licite est établi, coexistent désormais avec d'autres produits financiers « éthiques ».

En 1979, le Pakistan devint le premier pays à décréter l'islamisation de l'ensemble de son secteur bancaire. Il fut suivi, en 1983, par le Soudan et l'Iran. Il semblait incomber aux économistes et juristes musulmans d'adapter une tradition pré-capitaliste aux besoins de la société contemporaine. Nous avons vu plus haut qu'aux premiers temps de l'islam, la forme de financement couramment appliquée consistait à associer le prêteur et l'emprunteur; un marchand aisé finançant une opération menée par un entrepreneur qui partageait avec lui à égalité profits et pertes. Cette forme de finance associative relève d'une logique qui devait se révéler similaire à celle du capital-risque popularisé par la « nouvelle économie». Les théoriciens de la finance islamique jugeaient un tel système mieux adapté aux besoins économiques du monde islamique et plus conforme aux prescriptions éthiques de l'islam. Ainsi, pendant que la banque conventionnelle privilégie les détenteurs de capitaux ou de biens susceptibles d'être hypothéqués, la finance associative donne leur chance à des entrepreneurs dynamiques mais peu fortunés. Le système permettrait également à ceux qui, pour des raisons religieuses, préféraient jusqu'alors la thésaurisation, d'intégrer les circuits économiques productifs. Grâce à la gestion de « fonds de *zakāt*» ainsi

qu'à leurs propres donations, les banques islamiques contribuaient à la lutte contre la pauvreté et l'exclusion. Le système se voulait de finance associative, grâce notamment aux instruments de *muḍāraba* et *mušāraka*. D'autres instruments « neutres » comme la *murābaḥa* étaient sensés jouer un rôle transitoire: permettre aux banques de générer des revenus en attendant de généraliser l'usage de la finance de participation. Quant à la rémunération des dépôts, elle était également fondée sur le principe du partage des pertes et profits: les comptes d'épargne étaient rémunérés (ou pas) en fonction des bénéfices de l'établissement; des « comptes d'investissement » destinés à financer des placements spécifiques étaient rétribués en fonction du résultat dégagé par ces placements. Cependant, cette finance de participation devait se révéler difficile à mettre en œuvre : ni les infrastructures financières ni les structures sociales ne s'y prêtaient. Echaudés par ses difficultés, de nombreux établissements s'écartèrent des schémas orthodoxes³³⁹. Faute d'investissements rentables dans leurs pays d'origine, Ces banques se mirent à placer une partie importante de leurs fonds en Occident. Leur prédilection pour les « biens réels » (immobilier, marché des matières premières...) exposa un nombre non négligeable de ces établissements à des pertes considérables. La banque égyptienne Fayṣal par exemple, a perdu près d'1,2 milliard de dollars quand la Banque de Crédit et de Commerce de Londres, s'est effondrée en 1989. Après avoir accordé des crédits audacieux, la Banque Islamique pour le Développement et l'Investissement n'échappa à la faillite à la fin des années 80 que grâce à l'intervention de la Banque centrale égyptienne. Les instruments « neutres » qui ne devaient jouer qu'un rôle transitoire se perpétuèrent.

En ce moment, l'image des banques islamiques était telle que presque tout le monde était convaincu que les banques islamiques ne différaient de leurs consœurs conventionnelles que par un langage destinée à déguiser l'existence de l'intérêt. Certains jugèrent alors que la finance islamique n'était en définitive

³³⁹ Voir exemple de la BAMIS (Ch.3)

qu'un épisode éphémère associé au boom pétrolier. En fait, elle était entrain de connaître une forte mutation du fait des grands bouleversements qui étaient entrain de transformer le monde de la finance internationale et celui de l'islam :

- mutations technologiques et déréglementation au niveau mondial (globalisation de la finance, nouveaux produits financiers, etc.);
- impact de la révolution iranienne ;
- guerre(s) du Golfe ;
- effondrement de l'Union soviétique ;
- émergence de nouveaux Etats islamiques ;
- fluctuations du marché pétrolier (Le triplement des prix du pétrole entre 1999 et 2005 a généré un besoin de placement énorme de la part des investisseurs moyen-orientaux et de la péninsule Arabique.) ;
- montée en puissance des « tigres asiatiques » ;
- émergence d'une bourgeoisie pieuse musulmane ;
- etc.

Poussée par ces événements, la finance islamique put, au prix d'une remise en cause de ses principes et de ses pratiques, connaître son véritable essor. Ainsi, alors que les premiers *ijtihād* (efforts d'interprétation) étaient caractérisés par un certain légalisme et une démarche scolastique, le « nouveau » de la finance islamique s'attacha à retrouver l'« économie morale » de l'islam, prenant en compte les principes qui avaient longtemps permis à l'islam de s'adapter aux cultures les plus diverses: *'urf* (acceptation des coutumes locales), *ḍarura* (nécessité) et *maṣlaḥa* (intérêt général).

Autrefois monolithiques et dominés par les monarchies pétrolières du Golfe (en particulier l'Arabie saoudite), les réseaux financiers islamiques se mirent à refléter la diversité du monde musulman. Même les pays qui ont procédé à l'islamisation complète de leurs économies possèdent des systèmes disparates nés de circonstances géopolitiques ou économiques et d'interprétations religieuses différentes. Les instruments qui connaissent désormais la croissance la plus importante sont souvent ceux qui, dans les années 1970, étaient soit considérés

comme illicites (l'assurance ou *takāul*) soit d'usage encore limité (les sicav). Ainsi, parallèlement à la croissance dans le monde de la finance de « sicav éthiques » ou « socialement responsables », ce sont les fonds investis dans des entreprises ou des secteurs dont le caractère licite est établi qui drainent aujourd'hui l'épargne des musulmans.

A la fin des années 80, la Malaisie, l'Indonésie et Brunei ont emboîté le pas aux autres. L'entrée de la Malaisie dans le secteur est le fait de l'Etat, par la création de la *Bank Islam*. Quelques années plus tard, en 1993, une seconde banque islamique a été lancée dans le pays, tandis que trente-six autres institutions financières (banques, banques d'affaires, compagnies d'assurances, etc.) étaient autorisées à ouvrir un comptoir islamique parmi leurs autres services. Le malheur des banques conventionnelles durant la crise de 1997 fit le bonheur de ces institutions. Au moment où les taux d'intérêt grimpaient jusqu'à 18 %, les institutions financières islamiques maintenaient leurs conditions fixes, ce qui les rendit fort populaires. En juin 2002, la Malaisie émit, en première mondiale, des "obligations internationales islamiques" (*sukuk*). Contre quatre "produits" à ses débuts, la *Bank Islam* de Malaisie en offre aujourd'hui plus de quarante. Les premières cartes de crédit "islamiques", *Mastercard* et *Visa*, ont été lancées en janvier 2002. Mais on voit surtout de plus en plus de montages d'opérations de financements internationaux en obligations. La Malaisie a pris une longueur d'avance considérable dans cette industrie. C'est sans doute, aujourd'hui, le marché financier islamique le plus actif au monde. Le secteur a crû d'environ 25 % au cours de l'année dernière et a déjà dépassé 10 % de part du marché bancaire (contre 6,9 % en 2000). L'objectif de 20 % fixé par le gouvernement pour 2010 devrait être facilement atteint, selon les professionnels. La part "islamique" des dépôts publics est déjà de l'ordre de 35 % et devrait encore augmenter. La demande pour les produits d'assurance islamiques a connu une croissance de 70 % en 2001³⁴⁰.

³⁴⁰ « La Malaisie veut profiter de l'essor spectaculaire de la finance islamique », *art. cit...*

En Afrique subsaharienne, en plus de la BID, deux institutions financières sont aujourd'hui présentes : la DMI et al-Baraka. Le montant global des financements islamiques mis en place par la DMI au Sénégal, au cours des cinq derniers exercices sociaux s'est établi à 20,7 milliards de FCFA, en moyenne entre 3 et 4 pour cent des crédits ordinaires faits par le système bancaire de ce pays³⁴¹. Ces financements ont fait l'objet de remboursements partiels qui ont permis de ramener l'encours à 4,5 milliards au 30 septembre 1988. Comme par le passé, l'essentiel des financements islamiques consentis par la DMI dans cette zone continue d'être constitué par des *murabaha* remboursables à court terme. Les autres types de financements islamiques représentent encore une part modeste du portefeuille. La répartition sectorielle de ces financements couvre, d'une manière générale, toutes les activités conformes à la *šari'a* : 50% dans le commerce ; 10% dans l'agriculture ; 20% dans l'industrie ; 20% dans les autres secteurs. Les financements accordés par les banques islamiques de la sous-région s'adressent principalement aux PME de l'ensemble des secteurs économiques. Les faibles moyens financiers disponibles par rapport à la demande globale des PME, l'impossibilité de bénéficier d'un refinancement auprès de la Banque centrale font que la priorité est accordée aux secteurs de PME de type commercial, avec des financements remboursables dans le court terme. Environ 20% des financements accordés reviennent aux PME industrielles et concernent essentiellement l'agro-industrie et l'industrie alimentaire.

Le marché financier occidental est entrain d'admettre la finance islamique en son sein. La plupart des grandes institutions financières occidentales sont désormais engagées dans ce type d'activités, sous la forme de filiales, de «guichets islamiques» ou de produits financiers destinés à une clientèle musulmane. Ainsi, la Citibank a, dès 1996, établi sa propre filiale islamique à Bahreïn. Dans le Golfe, une douzaine de banques se disputent déjà ce marché porteur. La banque britannique HSBC a d'ores et déjà déployé de gros moyens pour être présente

³⁴¹ « Quand la Charia tient les comptes », Le Jour, N° 74 mars- avril 2006. P.10.

dans une région qui a vu les recettes du pétrole et du gaz atteindre 1500 milliards de dollars depuis l'année 2000. Ne voulant pas rester à l'écart de ce marché prometteur, de nombreux groupes bancaires, notamment anglophones, ont ouvert des succursales islamiques. C'est le cas de l'*Islamic Bank of Britain* (IBB) qui vient d'ouvrir sa huitième agence sur le territoire du Royaume-Uni. La banque compte près de 30 000 personnes et propose des « produits *halal* ». IBB n'est pas la seule banque à proposer des produits financiers « *halal* ». Il existe aussi HSBC depuis 2003 et Lyods TSB depuis 2006. Toutes les deux cherchent à conquérir la clientèle musulmane vivant en Angleterre. En France, la finance islamique est entrain de s'implanter. Pour un analyste financier de la Société Générale : « Paris ne peut pas rester éternellement à l'écart de ce gros marché évalué à des milliards et qui profite surtout aux Anglo-Saxons »³⁴². La filiale de la Société Générale, *Fimat internationale banque* vient de lancer trois fonds de 20 millions de dollars respectant les lois de la *shari'a*. « Le procédé risque bien de faire des émules dans d'autres pays d'Europe qui cherchent à capter l'argent des milliardaires arabes pour les injecter dans leurs propres économies. Après les boucheries islamiques, les rayons halals proposés par les grandes entreprises de distribution (Carrefour, Auchan et autres...), l'heure de la finance sonnera. » Et d'ajouter : « La France a tout intérêt à ouvrir vite ce marché à cause, notamment, du grand nombre de musulmans vivant en son sein et les transferts d'argent qui ont lieu entre le Maghreb, le Moyen-Orient et même un peu avec les pays du Golfe. »³⁴³.

Dernière nouveauté en la matière, *Deutsche Bank* et *The National Commercial Bank of Saudi Arabia* ont lancé fin janvier 2003, Le placement initial des *Islamic Equity Builder Certificates TM*. Ces véhicules (vehicles) d'investissement, destinés aux investisseurs islamiques sont des certificats conformes à la *shari'a*

³⁴² Ibid.

³⁴³ Yacine Farah : al- watan, Edition du 7 mai 2007

(Ils ont reçu l'approbation du conseil de la *šari'a* de la National Commercial Bank). Ces certificats ont adopté une stratégie quantitative transparente : les investisseurs ont le choix d'investir dans une ou plusieurs régions ou globalement avec l'objectif d'enrichissement à long terme et un risque diversifié. Il y a eu une croissance explosive de la gestion de capitaux quantitative au cours des dernières années, qui a conduit les investisseurs privés à s'intéresser à de tels produits. Le challenge a consisté à développer une stratégie quantitative tout en respectant la *šari'a*. Selon les promoteurs de ces produits, ils présenteraient à la fois de la liquidité, de la transparence, un potentiel de performance supérieur, une diversification, et de l'accessibilité en un seul package. Ils sont les premiers produits islamiques enregistrés sur le marché conventionnel d'une bourse des valeurs traditionnelle, ils sont facilement commercialisables. Les *Islamic EquityBuilder Certificates™* sont le résultat de plus de deux ans de planification et collaboration entre *Deutsche Bank* et *The National Commercial Bank*.

L'insertion de la finance islamique dans l'économie « globalisée » semble avoir réduit ses spécificités « religieuses ». Le fait qu'elle génère aujourd'hui, l'essentiel de ses profits à partir des commissions et de la tarification des services (et non plus comme autrefois à partir du différentiel d'intérêt entre crédits et dépôts) a permis de contourner les débats *fiqhi* relatifs au *ribā*. Par ailleurs, les multiples innovations financière engendrées par la déréglementation ont facilité la conception et la commercialisation de toutes sortes de « produits islamiques ». Tous les produits financiers classiques ayant été « déconstruits », on pouvait en décomposer les éléments en autant de produits que nécessaire pour en assurer la licéité.

De plus, le déclin de la banque commerciale classique au profit des banques d'investissement et des sociétés de capital-risque a assuré une large promotion de la finance participative. Par ailleurs, le rapprochement de la finance, de l'industrie et de la distribution ainsi que la large intégration des métiers de la finance semblent ressusciter le monde de «banquiers sans banques» de l'âge

d'or de l'islam.

L'évolution politique du monde musulman a mis en avant certains thèmes islamiques jusqu'ici occultés par le discours socialisant des directions politiques des indépendances : propriété privée, libre entreprise, importance des contrats privés, charité privée... Ces thèmes montraient la compatibilité de l'islam avec le « consensus de Washington »³⁴⁴. La religion put alors être invoquée pour déréglementer, privatiser, ou réduire les services publics. Certains gouvernements - la Malaisie et Bahreïn par exemple - firent usage de cette interprétation pour moderniser leur système financier, contrer d'autres formes d'islamisme ou affronter des classes rentières rétrogrades et un secteur privé réfractaire à l'ajustement structurel. Comme l'a noté une récente enquête du *Financial Times*, dans de nombreux pays islamiques, les institutions islamiques sont souvent les plus dynamiques et les plus innovantes.

Cependant, l'attrait de la finance islamique semble s'expliquer surtout par les excès de la finance globale. Pour les classes moyennes qui émergent dans un contexte de montée du piétisme, s'il faut choisir entre la finance conventionnelle jugée définitivement « amoral », et un système de finance éthique cautionné par la religion (et fondé sur le principe que les activités économiques demeurent bénéfiques tant qu'elles sont exercées dans un cadre moral strict), la décision est d'autant plus aisée que le nombre de produits islamiques et d'institutions qui les offrent ainsi que leurs rendements n'ont plus rien à envier à leurs concurrents conventionnels.

Certains reprochent à ces institutions de diriger leur argent vers l'étranger au lieu de soutenir le développement de leur propre pays. Ainsi, 70% de leur épargne serait en devise étrangère et la part de leurs investissements dans l'industrie ne dépasserait pas 11 %, alors que les banques conventionnelles y

³⁴⁴ Se dit d'une synthèse ultralibérale élaborée en 1990 par l'économiste américain John Williamson à partir des travaux des économistes de la Banque Mondiale, du FMI et des *think tank* américains en vue de sortir les économies latino-américaines des cercles vicieux inflation/baisse de la croissance.

placeraient 32% de leurs fonds.

Certains les accusent de servir de toile au financement de l'islamisme politique violent. Lors de l'achat des parts, les souscripteurs s'engageraient à verser sur leurs fonds propres la «*Zakāt*». A partir de là, il serait très difficile de dire ce que devient cet argent. Selon certaines sources, il alimenterait les groupes islamiques lancés dans le Jihad de par le monde. Selon les Américains, l'organisation *al-Qā'ida* a pu recourir aux banques islamiques pour se financer: ces banques fonctionneraient comme des entonnoirs où l'argent versé au profit d'organisations charitables était collecté. Ensuite, il circule entre différentes ONG jusqu'à ce qu'il soit intercepté quelque part. La banque *al-Taqwā* a été accusée de liens avec *al-Qā'ida* par les Américains, mais ces derniers n'ont pas divulgué d'éléments spécifiques étayant cette accusation

Certaines voix xénophobes s'élèvent en Europe et aux Etats-Unis pour dénoncer la mise en place d'un lobby «*islamique*» en Occident, grâce à cette finance islamique. Ainsi l'Arabie Saoudite aurait investi dans les banques et les holdings de presse occidentaux et exercerait différentes formes de pressions sur ces derniers. Les princes Saoudiens, à titre d'exemple, possèderaient la majorité des parts d'action de l'agence de presse américaine UPI (*United Press International*), de la MBC (*Middle East broadcasting Corporation*), ou encore 40% de la société *Fininvest*, holding dont dépendent plusieurs chaînes de télévision italiennes. Le prince Saoudien Walid ibn Talal, principal actionnaire du groupe bancaire américain *Citigroup*, a également participé à la création d'un joint-venture qui devrait aboutir à la constitution du premier réseau de télévision paneuropéen. Concernant les institutions financières et l'immobilier, les émirs du pétrole détiendraient près de 35% de la bourse de Londres, 20 à 25% du parc immobilier de nombreuses capitales européennes, et le royaume saoudien aurait placé dans les institutions bancaires et financières occidentales (Allemagne,

Etats-Unis, Grande-Bretagne, France, Italie, etc.) près de 80% de ses avoirs extérieurs. Les investissements extérieurs saoudiens vont des grands palaces comme l'hôtel George V, à des groupes comme *Disneyland International*,...

Parfaitement intégrée au système capitaliste, la finance islamique en utilise tous les rouages, tant est si bien que ses capitaux semblent désormais indispensables à la bonne marche de l'économie mondiale. Symbole de l'intégration de la finance islamique dans l'économie globale, il existe même un « *indice Dow Jones du marché islamique* ».

"Les produits islamiques attirent même les investisseurs traditionnels, car les rendements sont bons", explique Kamarudin Meranun, jeune financier malais musulman, très entreprenant, qui dirige un bureau de gestion de capital après quelques années dans une banque "normale" et des études financières aux Etats-Unis³⁴⁵.

Les banques islamiques ont déjà capté 10 % du marché bancaire et visent les 20 % à l'horizon 2010. On estime les fonds musulmans en transhumance aux alentours de 1,3 trillions de dollars. Pour le moment, les institutions financières islamiques «*présentent*» environ 230 milliards de dollars, (quarante fois plus qu'en 1982). Le potentiel reste donc considérable. On s'attend à ce que le secteur bancaire islamique, qui ne manque pas de capitaux, poursuive son expansion avec un taux de croissance annuel de 15 %.

La tendance à la privatisation que l'on constate dans beaucoup de pays musulmans comme l'Égypte, la Jordanie et le Maroc, contribuera très probablement au développement de ce phénomène. La forte croissance que connaissent des pays musulmans comme les pays du Golfe, la Malaisie et l'Indonésie, où la demande de produits financiers islamiques augmente rapidement, y contribuera également.

³⁴⁵ « La Malaisie veut profiter de l'essor spectaculaire de la finance islamique », *art. cit...*

Même si le secteur financier islamique est bien adapté au financement de projets, les analystes financiers ne s'attendent pas à ce qu'il puisse prendre en charge, seul, le financement des grands projets de la région. Étant donné les besoins de capitaux liés à bon nombre de projets, particulièrement dans les secteurs pétrolier et gazier au Moyen-Orient, il faudra dans la plupart des cas allier les produits financiers islamiques et le financement conventionnel. Le secteur financier islamique a relativement peu d'expérience dans le financement de projets et le financement de la privatisation, qui supposent un engagement à long terme qui n'appartient pas aux coutumes bancaires islamiques. Sur le plan de la participation à des ententes de financement de projet, le défi peut-être le plus déroutant auquel font face les banques islamiques réside dans la préférence des investisseurs islamiques pour les investissements à court terme, alors que les projets construction-exploitation-transfert (BOT, acronyme anglais de *build operate and transfer*), par exemple, sont des entreprises à long terme. En dépit de la concurrence qui s'intensifie sur le marché et du nombre graduellement croissant d'ententes innovatrices, la poursuite de l'expansion du secteur financier islamique dépendra de la mesure dans laquelle les banques islamiques réussiront à accroître leur capacité de palier leurs faiblesses : leur rythme d'innovation reste lent, elles ont besoin de nouveaux instruments et l'uniformisation de la réglementation et de la législation reste à faire. La création d'un marché interbancaire représente un autre défi et, enfin, les principes religieux appliqués par les divers conseils de la *shari'a* manquent d'uniformité. Néanmoins, les banques islamiques commencent à avoir plus d'esprit d'initiative. Certaines institutions prévoient créer des instruments de placement de type fiducie à participation unitaire ou fonds commun de placement à l'intention des investisseurs à long terme.

La finance islamique se structure et s'organise pour faire face à ces défis. Ainsi, une association internationale de banques islamiques a été créée pour établir des normes et défendre des intérêts communs.

L'ouverture, en novembre 2002, du Bureau des services financiers islamiques (de son acronyme anglais, *IFSB*) à Kuala Lumpur (Indonésie) s'inscrit également dans cette optique. Association de banques centrales (dont celles du Koweït, d'Arabie saoudite, de Bahreïn et du Qatar) et d'institutions monétaires (*Islamic Development Bank*), l'IFSB a comme objectif principal, pour le moment, de tenter d'harmoniser les produits "islamiques" à travers le monde. Car il arrive encore qu'un montage financier mis au point à Kuala soit refusé ou jugé non conforme dans un pays du Golfe.

Par ailleurs, les institutions financières internationales et régionales collaborent avec les institutions financières islamique et envisagent de lancer divers produits islamiques et de recourir à la syndication pour améliorer le financement de projets. La SFI a réalisé au Moyen-Orient et dans d'autres pays musulmans diverses opérations conformes aux principes islamiques. Du point de vue de ces institutions, la titrisation pourrait s'avérer la solution la plus indiquée pour traiter avec les banques islamiques. Ces banques seront en mesure de conclure un bail pour un projet et d'émettre des titres négociables. Avec l'expansion de la titrisation, la clientèle des systèmes financiers islamiques s'accroîtra, tandis que les investisseurs institutionnels, qui auront accès à des calendriers d'échéance plus diversifiés, seront attirés vers le marché.

4.4 COMPTABILITE, CAPITALISME, MONDIALISATION ET FINANCE ISLAMIQUE

4.4.1. BREVE HISTOIRE DE LA COMPTABILITE

Si l'on a souvent soutenu que le développement des techniques comptables accompagne traditionnellement celui de la puissance publique, on peut dire qu'il a également accompagné celui de l'entreprise commerciale qui, de son côté, lui doit beaucoup. Pour financer les activités publiques, il faut lever des impôts, donc connaître les richesses et les flux de richesses des assujettis. Pour évaluer la base imposable de certaines de ces richesses, il faut utiliser des techniques de comptage et pour ne pas devoir refaire à chaque fois les mêmes inventaires, il faut trouver des méthodes d'archivage et de remise à jour de ces données. Toutes ces problématiques versent dans l'écriture. Et d'ailleurs, tout dans la comptabilité est écriture ; la comptabilité a constitué depuis ses débuts, en Mésopotamie aux environs de l'an 3000 avant J.C., l'un des principaux usages de l'écriture. Cette comptabilité, essentiellement descriptive, semble avoir eu pour seul but et pour seule capacité, de compter. Son existence était directement liée à l'application de l'écriture, non seulement aux opérations commerciales, mais à la gestion des temples et des palais, principales administrations et entreprises de l'époque. Les tablettes cunéiformes datant du règne de *Hammourabi*, sixième roi de la dynastie amorite et fondateur du premier empire de Babylone, vers 1730 av. J.-c comprennent déjà des textes sur la tenue légale des comptes. Le dynamisme économique sumérien et la « rationalité » du *Code de Hammourabi* ne pouvaient que développer certaines pratiques comptables. On peut déjà trouver dans certaines tablettes certains éléments de compte: objets livrés, noms des parties à la transaction, quantités livrées. Les Sumériens disposaient de « fiches comptables » où les chiffres et le

texte étaient mélangés; éléments descriptifs, ils n'avaient pas pour but d'effectuer des opérations ultérieures autres que la vérification.

Les *comptables égyptiens* utilisaient l'écriture hiératique, forme abrégée des hiéroglyphes, en économie domestique. Ils utilisaient des mathématiques additives typiques des comptabilités de tous les temps.

Les scribes effectuaient déjà des observations statistiques et des prévisions (par exemple, comptage des jours et des heures de travail et évaluation des coûts par jour, soit ce qu'on nomme aujourd'hui comptabilité analytique).

En *Grèce*, les temples jouèrent, les premiers, le rôle de banquiers; ces institutions financières connaissaient et utilisaient le chèque et la lettre de change. Le prêt à intérêt était courant et les calculs financiers aussi. La comptabilité était également développée.

La minutie du *droit privé romain* exigeait une comptabilité précise. Tenir des livres de comptes était, à Rome, pour le chef de famille, une obligation semblable à celle des commerçants modernes.

L'Islam, nous l'avons vu, a hérité de toutes ces cultures et en a en particulier récupéré et développé toutes les techniques commerciales.

Le verset le plus long du Coran, le 282 de la sourate al-baqara, définit un cadre normatif d'enregistrement des dettes et créances où les obligations éthiques des « scribes/comptables » ne sont pas moindres que celles des débiteurs et créanciers. Il dit :

« Croyants, si vous convenez d'une dette à terme fixé, mettez la par écrit. Que l'inscrive parmi vous un scribe, en toute équité ; qu'il ne se refuse pas à l'écrire selon ce que Dieu lui a appris ; qu'il écrive, donc, sous la dictée du débiteur ; qu'il se prémunisse envers Dieu, son seigneur ; qu'il ne rabatte rien sur la somme. Si le débiteur est incapable ou faible, ou ne puisse dicter en personne, que dicte son ayant-cause en toute équité. Prenez deux témoins parmi vos mâles, et s'il ne s'en trouve pas deux, eh bien ! Un seul plus deux femmes, parmi les témoins agréés. Car, si l'une s'égare, l'autre lui rendra la mémoire. Et

que les témoins ne refusent pas si on les requiert. Ne répugnez pas à mettre par écrit, la dette petite ou grande, jusqu'à son terme : cela sera pour vous plus équitable en Dieu, plus valable comme témoignage, plus propre à épargner le doute. A moins qu'il ne s'agisse d'une affaire tout-venant, réglable entre vous : alors point de faute à ne l'écrire pas. Requérez témoignage de vos actes contractuels. Un scribe ne doit point subir de pression, non plus qu'un témoin. Si vous en êtes la cause, ce sera de votre part vilénie. Prémunissez-vous envers Dieu, et Dieu vous dispensera la science, lui, Connaissant de toute chose. »

Ce cadre normatif met en exergue certains rapports entre écriture et comptabilité et peut servir de fondement à une comptabilité d'engagements telle que celle que nous connaissons aujourd'hui. Il en est également ainsi de toutes les prescriptions relatives à la « bonne évaluation » et au « juste prix », ainsi qu'à la *zakāt* et autres modalités de répartition des ressources de la communauté. Le terme *muḥāsaba* Par lequel on a traduit en arabe le terme « comptabilité » est de construction récente ; cependant, on retrouve dans la tradition commerciale arabe des traces de comptes enregistrant des mouvements patrimoniaux. Cette prééminence de la démarche patrimoniale semble avoir toujours existé en terre d'Islam. Déjà du temps de la prédication mohammadienne, l'essentiel des « opérations comptables » évoquées relève d'évaluations et de répartitions. Les différents impôts et taxes prescrits par le *fiqh* sont de nature patrimoniale. Ainsi, la *zakāt*, principale contribution islamique est évaluée sur la base d'une variation positive des stocks sur une période d'un an. Les notions d'*exploitation* et de *flux* semblent absents des logiques comptables et fiscale musulmanes. L'existence de cette pratique comptable dans le commerce transsaharien est attestée. Elle continue à être mise en œuvre dans les petits commerces maures.

Cette dernière tradition comptable, que j'ai directement observée pendant plusieurs années, est intéressante à ce titre.

L'exercice d'exploitation de ces commerces est dénommé significativement *rigla*. Le terme semble provenir du français « régler » mais

avec un glissement de sens vers « inventaire ». La *rigla* désigne, en fait deux choses : l'inventaire et la prise en main de l'exploitation. La prise en main de l'exploitation est une convention, généralement non écrite, par laquelle le détenteur du capital en confie l'exploitation à une ou plusieurs personnes selon des modalités de répartition du résultat prédéfinies. Par cette convention, on dit que cette (ou ces) personnes ont pris la *rigla* du commerce (*agbaḏ riglat al-butīg*). Il s'agit, donc, d'une commandite simple. Le (les) commandité(s) est (sont) responsable(s) de la gestion. Il recrute le personnel, généralement constitué, surtout, de commis/vendeurs dits *waggāva* (ceux qui restent debout, sing : *waggāḥ*). Selon la taille du commerce et la cadence de son activité, des rotations sont organisées de manière à couvrir le maximum de la journée. Les fonctions de comptabilité et de gestion de la trésorerie sont assurées par tous (commandités et commis). En fait, ces deux fonctions sont réduites à leurs plus simples expressions : les espèces en caisse sont reçues dans un tiroir (*tirwāl*) avant d'être transférées, en fin de journée, dans un coffre-fort (*kabbavūr*). Les enregistrements comptables concernent surtout les comptes de la clientèle : ils enregistrent les mouvements de ces comptes, généralement débiteurs. Le solde du compte est dégagé au moment du règlement. Ces comptes sont tenus dans des registres simples qui peuvent être des cahiers d'écolier. Tout le système repose sur un grand niveau de confiance qui requière généralement une grande proximité sociale, de type familial. Roover a montré combien « les relations de parenté jouaient un rôle extraordinairement important au Moyen-âge, même en affaires »³⁴⁶. Le même auteur a expliqué la prééminence de la *fraterna*³⁴⁷ à Venise, par le fait matériel de la cohabitation des membres de la famille.³⁴⁸ On retrouve beaucoup de similitudes entre ces formes d'organisation des affaires et le commerce maure traditionnel. C'est

³⁴⁶ De Roover, « Aux origines d'une technique intellectuelle : la formation et l'expansion de la comptabilité à partie double », *Annales ESC* 9, P. 161.

³⁴⁷ Association familiale de droit vénitien dans laquelle opèrent les membres d'une même famille habitant ensemble.

³⁴⁸ F.C.Lane, « Family partnerships and joint-ventures in the Venetian Republic », *Journal of Economic History* 4 P.178-179.

peut-être ce qui explique que les *butiq*/boutiques n'ont eu aucun problème pour se transformer en « épicerie ». Seul point sur lequel l'évolution se fait lente : la comptabilité.

L'inventaire a toujours été une opération relativement normalisée. Il s'agit, en fait d'une opération d'évaluation patrimoniale dans laquelle on procède à l'inventaire physique de la trésorerie, des stocks, des dettes et créances et des immobilisations. Les immobilisations sont évaluées à leur coût historique (coût d'acquisition) et ne sont pas amorties. Les dettes et créances sont évaluées à leur valeur comptable, sans provisions pour dépréciation. Les stocks de marchandises sont évalués à leurs prix publics de vente. Cette dernière évaluation, contraire aux principes de coût historique et de prudence permet d'intégrer le résultat dans la valeur des marchandises. De la valeur globale obtenue est soustraite la valeur de début d'exercice. La différence constitue le Résultat : bénéfice ou perte.

L'évolution vers les formes modernes d'organisation (épicerie, établissement, société, ...) a introduit un certain nombre de nouveautés. L'usage de « comptabilités de trésorerie » s'est relativement généralisé. Il s'agit de la tenue d'un livre de « Recettes- dépenses » dégageant un solde de trésorerie à rapprocher avec l'existant physique. Le livre comptable est tenu par un commis-caissier-comptable. L'Administration fiscale a admis ce type de comptabilité (dit « allégé ») comme base de certaines déclarations forfaitaires. Cependant, l'inventaire continue à constituer le « moment comptable » par excellence. Cette perception semble tellement ancrée dans les esprits que même dans les entreprises dites « formelles » - tant publiques que privées- le volume des opérations de régularisation à la clôture de l'exercice est généralement plus important que la totalité des opérations enregistrées au cours de l'exercice. Il est très rare de voir une entreprise mauritanienne clôturer son exercice moins de trois mois après le 31 décembre. L'inventaire dure, donc, généralement trois mois. Et n'eut été le *dead line* fiscal, on pourrait aller bien au-delà. Cette longue période d'inventaire est généralement nécessaire pour « brouiller les pistes » en

maquillant les comptes de manière à les rendre « réguliers et sincères ». Il va de soi que beaucoup d'entreprises privées ne tiennent même pas une comptabilité « régulière et sincère ». Et même l'obligation de zakāt ne semble pas atténuer ces pratiques.

J. Goody nous apprend³⁴⁹ que dès le 11^{ème} siècle, le commerce européen avait atteint un niveau tel que les marchands étaient sérieusement défavorisés s'ils ne savaient ni lire ni écrire : il leur fallait correspondre avec d'autres commerçants et tenir leurs propres comptes. La Comptabilité fut nécessaire d'abord pour conserver des traces des crédits et des dettes c'est à dire pour calculer la position de chacun vis-à-vis des tiers et pour conserver la mémoire des opérations conduites par les sociétés commerciales constituées.

Le plus ancien livre de comptes conservé en Italie date de 1211 et se compose de fragments du *libro della ragione* d'une compagnie de banquiers florentins. Les techniques en étaient simples : les entrées étaient inscrites par ordre chronologique, les débits et les crédits se suivant l'un après l'autre, un espace laissé entre chaque pour l'enregistrement du paiement.

Dans certaines comptabilités de l'époque, en particulier celle de l'ordre des Templiers, existent des prémices d'une comptabilité en partie double, qui permettra ultérieurement d'ériger le savoir comptable en système³⁵⁰.

Ce fait jette quelque trouble sur le rôle décisif le plus souvent alloué à la partie double dans l'émergence du capitalisme lui-même. Même lorsque la partie double était utilisée, la balance des comptes qu'elle favorisait résultait moins de la poursuite rationnelle du profit que des buts restreints de tenue de livre³⁵¹.

La comptabilité moderne est née au 13^{ème} siècle. Cependant, il faudra

³⁴⁹ J. Goody, *L'orient en occident, op.cit.P* ; 82-83,

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Dans son ouvrage, *L'orient en occident, op.cit.P* ; 82-83, J. Goody tire de cette affirmation un certain nombre de conclusions relatives à la relation supposée entre partie-double, profit et capitalisme. Il relativise, en particulier, les classiques thèses de Weber et Sombart en la matière. Il en déduit une évolution des systèmes économiques, essentiellement « localisée » au sein de l'économie dominante du moment

attendre Luca Pacioli (1445-1517) et son traité *Summa d'arithmetica, geometria, proportioli et proportionalila*, publié en italien en 1494 et en latin en 1523, pour voir apparaître les grands principes de la comptabilité tels que nous les connaissons aujourd'hui. Ce traité est, d'abord, une encyclopédie de gestion. Il expose pour la première fois de manière explicite les principes de *la partie double*, qu'il n'a pas inventée. Il préconise d'utiliser trois registres comptables: le *mémorial*, le *journal* et le *grand-livre*. Après avoir recommandé de faire l'inventaire de tous les biens personnels et d'exploitation du commerçant, il détaille la tenue des différents registres : le *mémorial* enregistre toutes les opérations, sans analyse, dans la monnaie où sont effectuées les transactions; le *journal* analyse et reclasse les opérations en débits et crédits. Le *grand-livre*, ventile par compte individuel les opérations enregistrées au journal. Cette façon de traiter les opérations comptables n'a pas, pour l'essentiel, changé.

4.4.2. COMPTABILITE « MONDIALISEE » ET LANGAGE DE LA MONDIALISATION

La comptabilité, « science » et technique des comptes, se trouve au carrefour de plusieurs champs disciplinaires, mais également au centre du vocabulaire financier et du monde des affaires. Sous Le terme générique « Comptabilité », nous allons, en fait, évoquer des instruments qui, même s'ils en dérivent acquièrent de plus en plus leur autonomie : *L'audit* et le *rating*.

Même si les signifiants des mots *bénéfice* et *chiffre d'affaires* ont acoustiquement une connotation identique pour toutes les communautés linguistiques qui les utilisent, leur signifié varie d'une communauté linguistique à l'autre. Le vocabulaire comptable dépend fondamentalement de l'espace géographique et du processus d'apprentissage cognitif. En effet le syntagme nominal *image fidèle* ne revêt pas la même importance (ni d'ailleurs la même signification dans un univers anglo-saxon que dans un espace latin ou dans une société clanique fondée sur des traditions familiales. Autre exemple, la perception langagière du concept *d'audit comptable* traduit pour chaque communauté une approche spécifique et un comportement variable d'un espace géographique à un autre.

La profession comptable utilise un vocabulaire spécifique. Le langage comptable est à la fois *véhiculaire*, c'est-à-dire servant d'outil de communication entre groupes d'individus ou groupes professionnels se référant à une norme commune et *vernaculaire*, c'est-à-dire spécifique à une communauté particulière. Pour rendre l'information comptable accessible non seulement aux initiés mais encore au public, il a été nécessaire d'harmoniser les concepts, les usages et les formes de la comptabilité. L'information comptable repose sur les principes fondamentaux de *pertinence*, de *fiabilité*, de *comparabilité* et de *permanence*

des méthodes et d'importance relative (ou caractère significatif). Selon le FASB (*Financial Accounting Standard Board*), d'autres éléments doivent être pris en compte tels que la *valeur rétrospective*, la *neutralité* (l'information comptable ne doit pas être influencée par un but particulier que rechercherait une personne, ni être induite par un comportement particulier) et la *publication en temps opportun*.³⁵² Le droit comptable (« encadré » par la législation du Code général des impôts qui ne se contente pas de prévoir les procédures et les sanctions fiscales mais qui donne souvent des définitions strictement comptables.) comporte des règles et des usages qui doivent être appliqués avec un esprit de *loyauté*, de *bonne foi*. La conformité aux règles est la *régularité* et leur application loyale est la *sincérité*. Lorsqu'une comptabilité est à la fois régulière et sincère, on dit qu'elle donne une *image fidèle* de la situation de l'entreprise. Cette image fidèle suppose l'application de quelques conventions qui permettent, dans deux documents de synthèse essentiels, le *bilan* et le *compte de résultats*, de donner un ensemble pertinent d'information. Cependant, le langage comptable est fortement dépendant du contexte social dans lequel il évolue. Instrument de communication de l'organisation, la comptabilité informe et permet une comparabilité des données. Les zones traditionnelles d'influence fiscale comme la France, l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie et la Belgique orientent les méthodes comptables qui visent à minimiser le résultat publié afin de minimiser l'impôt à payer. L'administration fiscale jouant un rôle moteur dans la fixation des règles comptables à l'instar du Conseil national de la comptabilité en France. Au contraire, pour les zones traditionnelles d'influence des marchés de capitaux comme le Royaume Uni, les Etats Unis et les Pays Bas, la loi fiscale n'exerce qu'une influence limitée sur la pratique comptable. Les comptes publiés par les sociétés cotées ne sont pas établis selon une logique fiscale mais avec le but d'être le plus fidèle possible au principe de « *true and fair view* ». De facto, les méthodes comptables varient

³⁵² Bernheim Yves, *L'essentiel des US GAPP, Comptabilité américaine : comparaison avec les référentiels IASC et français*, Mazars et Guerard. décembre 1999, pp. 52-53

d'une logique à l'autre ainsi que la perception de la neutralité de l'information comptable.

La dimension *vernaculaire* de la comptabilité est plus aisée à appréhender puisque les usagers du langage comptable, à l'instar de ceux du langage médical par exemple, ont suivi un lent processus cognitif d'appropriation. L'hétérogénéité née de la spécialisation au sein de la discipline comptable (comptabilité générale, comptabilité des sociétés, comptabilité de gestion, analyse financière...) n'a pas encore définitivement fragmenté la communauté des comptables. Certes, il se développe des «dialectes» propres à chaque discipline ; les attitudes face aux faits ne sont pas non plus identiques : la comptabilité générale et la comptabilité des sociétés impliquent une attitude de *juriste* alors que la comptabilité de gestion et l'analyse financière appellent une attitude d'*économiste*. Si les communautés langagières sont hétérogènes de par la spécificité de la technicité de la terminologie, nombreuses sont les interférences entre ces disciplines.

La Comptabilité repose sur un certain nombre de normes et de principes. Ces principes comptables définissent un cadre normatif dans lequel s'inscrivent la terminologie, les mécanismes d'enregistrement et les limites des évaluations. Le cycle comptable est le processus d'enregistrement des opérations d'une organisation pendant un exercice financier défini. Ce processus comprend en plus de l'enregistrement à proprement parler, le classement des supports documentaire et l'établissement des états financiers de clôture.

La recherche d'une *image fidèle* en comptabilité, notamment à l'occasion de l'édition des états de synthèse, vise à donner une présentation aussi claire et loyale que possible de la situation patrimoniale, financière et du résultat de l'entreprise. Cette image fidèle est notamment obtenue par le respect des *principes comptables de base*. Le Plan Comptable Mauritanien, inspiré du Plan

comptable français (lui-même fortement marqué par les normes internationales), en a retenu une dizaine.

– *La partie double* : Principe fondamental duquel la comptabilité générale tire son nom et sa logique. Il implique pour chaque opération le débit d'un ou plusieurs comptes et le crédit d'un ou plusieurs comptes, pour un montant égal.

- *Le principe de prudence* : Il consiste à apprécier « raisonnablement » les faits et les risques probables. Ce principe trouve sa traduction dans l'obligation de constater les provisions et amortissements, même en l'absence ou insuffisance des bénéfices. Plus généralement, en vertu de ce principe, les charges, même si elles ne sont que probables sont constatées alors que les produits ne sont constatées que s'ils sont certains.
- *La permanence des méthodes* : les états financiers doivent pouvoir faire l'objet de comparaisons dans le temps, ce qui nécessite une constance dans leurs méthodes d'élaboration.
- *Intangibilité du Bilan d'Ouverture* : le bilan d'ouverture d'un exercice doit correspondre au bilan de clôture de l'exercice précédent.
- *La spécialisation des exercices* : Le résultat de chaque exercice est indépendant de celui qui le précède et de celui qui le suit : pour sa détermination, il convient de lui rattacher et de lui imputer les événements et les opérations qui lui sont propres et ceux-là seulement. En vertu de ce principe, les comptes annuels font apparaître toutes les charges et produits afférents à l'exercice et ceux-là seulement. L'obligation d'effectuer un inventaire annuel en découle naturellement. L'exercice court du 1er Janvier au 31 Décembre.
- *Le coût historique* : les immobilisations et les stocks sont évalués à leur coût historique d'entrée dans le patrimoine de l'entreprise ou coût d'acquisition.

- *La continuité d'exploitation* : ce principe, appliqué aux opérations de synthèse doit permettre de donner une image de l'entreprise comme devant continuer à fonctionner dans un avenir raisonnablement prévisible. Ce principe est à la base des règles d'évaluation. Il signifie que l'entreprise n'a ni l'intention ni l'obligation de se mettre en liquidation ou de réduire de manière significative ses activités.
- *La transparence* : l'entreprise doit se conformer aux règles et procédures en vigueur en les appliquant de « bonne foi » sans tenter de dissimuler la vérité.
- *Nominalisme monétaire* : Il consiste à respecter la valeur nominale de la monnaie (l'Ouguiya) sans tenir compte des variations de son pouvoir d'achat. De ce fait, toutes les opérations sont enregistrées en Ouguiyas à leur coût historique.
- *Non compensation* : Ce principe prohibe toute compensation entre les postes d'actif et de passif du Bilan ou entre les postes de charges et de produits au Compte de Résultat.

Ces principes sont généralement tirés des normes comptables internationales telles que définies et publiées par un certain nombre d'organismes de normalisation (IASB³⁵³, FASB, US AICPA...). Cependant, au-delà de ces principes qui sont à peu près repris par la quasi- totalité des espaces de normalisation comptable (national, régional ou mondial), la mise en œuvre des architectures juridiques, comptables et de gestion qui en découle demeure fort problématique. Le premier plan comptable adopté par la Mauritanie indépendante est celui, français de 1957. Avant l'indépendance, aucune

³⁵³ Le 29 juin 1973, à l'initiative d'organisations professionnelles des USA, du RU, du Canada, de France, de la RFA, d'Australie, du Japon, du Mexique, de Hollande et d'Irlande, naissait l'IASC (*international accounting standard committee*). L'IASC comprend aujourd'hui 168 membres dans 85 Etats.

Sa première norme comptable relative à la « publicité des méthodes comptables » date de Janvier 1975. Elle en est aujourd'hui à plus de 38 normes.

entreprise moderne digne de ce nom n'avait vu le jour en Mauritanie (MIFERMA était en constitution en France).

La question de la *légitimité* des normes comptables internationales *continue à* poser le problème de la *validité* du modèle normatif de leur production. Pour aborder cette question, nous recourons au modèle normatif développé par le Kelsen, le père du Positivisme juridique.

Selon Kelsen, la *validité*, qui définit la valeur de la norme, est le fait qu'elle soit respectée ; «...la validité de la norme dépend non de son contenu mais de la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des normes. Elle résulte elle-même de la validité de la norme qui lui est supérieure et qui lui transmet sa propre validité »³⁵⁴. Il importe donc pour valider un modèle normatif de rechercher une présumée norme fondamentale, qui, dans le modèle Kelsenien peut relever d'un ordre moral ou juridique. Elle apparaît souvent comme une fiction. Pour le cas qui nous concerne, cette norme supérieure n'existe pas. Les organismes de normalisation ne bénéficient pas d'une légitimité acceptée par les usagers. Ainsi, les institutions à l'origine des normes sont pour l'essentiel des émanations de la profession comptable américaine. Il importe, par exemple de savoir si l'*IASB*, organisme privé, représente la profession comptable ou bien si, comme l'avancent certains, il ne viserait qu'à préparer le passage vers les normes américaines, *US/ GAAP*. Certains s'interrogent, également, sur les interconnexions entre la direction de l'*IASB* et du *FASB* et sur la proximité des philosophies d'élaboration de leurs cadres normatifs. Les normes *IFRS* posent des principes et les normes *USGAAP* semblent y répondre par des détails. Les normes *IFRS* sont-elles les prémisses à l'application des normes *USGAAP*? Autant de questions qui continuent à alimenter le débat sur la validité du des normes comptables internationales. D'autres questions relatives à l'efficacité de ces normes sont également posées. Selon Kelsen, l'efficacité de la norme est la

³⁵⁴ D'après Oppetit Bruno, *Philosophie du droit*, Dalloz, Droit Privé, août 2001, p.62

condition de sa validité, « quoique la validité et l'efficacité soient totalement différentes l'une de l'autre, il y a pourtant une relation essentielle entre les deux. L'efficacité est une condition de la validité dans la mesure où une norme seule et un ordre normatif dans son entier perdent leur validité s'ils perdent leur efficacité ou la possibilité d'une efficacité; et dans le cas de normes générales, cela signifie: si elles cessent d'être observées en gros et de façon générale et d'être appliquées si elles ne sont pas observées ».

L'efficacité s'apprécie également par les sanctions qui découlent du non-respect des normes. Les normes comptables internationales s'inscrivent dans une logique anglo-saxonne de prise en compte de la réalité économique. Le concept de juste valeur (*fair value*) et le principe de prééminence de la réalité sur l'apparence (*substance over form*) témoignent de la prééminence d'une pensée juridique anglo-saxonne en rupture avec la logique kelsénienne. En l'absence de normes supérieures internationales, au sens kelsénien, les normes internationales continuent à n'être que très partiellement légitimes et d'apparaître comme un procédé sémantique dont la finalité serait le développement d'un jeu de langage, source de pouvoir communicationnel.

Si l'on admet que les normes comptables internationales sont dépourvues de normes supérieures au sens kelsénien en ne disposant d'aucun cadre de référence international les validant, alors leur dimension prescriptive devient évanescence et la dimension subjective des conventions langagières comptables apparaît au grand jour. La valeur de l'information véhiculée ne dépend plus que du pouvoir des mots utilisés et de la force de persuasion du locuteur. L'autorité d'énonciation peut être comme le souligne Weber *bureaucratique, rationnelle légale ou charismatique*. Par exemple, la communauté comptable attribue au professionnel comptable une autorité légale et au gourou financier, une autorité charismatique. *La rhétorique* est définie par Aristote comme « la faculté de considérer, pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader ». Persuader découle soit de la démonstration (c'est, dans une large mesure, le cas de la science) soit de la

propagande, de la séduction ou de l'argumentation. Théoriquement, la comptabilité, grâce au caractère rigoureux de son modèle normatif, devrait reposer exclusivement sur la démonstration. Il n'y a ni figure de style ni séduction dans la présentation des données et documents comptables lorsqu'ils respectent les normes en vigueur. Cependant, la manipulation des données et documents comptables finit par apparenter celle-ci à une démarche rhétorique et lui confère sa qualité d'art manipulateur.

La comptabilité n'est donc pas par essence rhétorique, elle le devient lorsque les locuteurs utilisent une démarche basée sur un savoir-faire spécifique pour amener les auditeurs à accepter sans résistance leurs propos. Les normes comptables internationales, souvent présentées comme le *nec plus ultra* d'un langage comptable universel visant à fédérer dans une dimension véhiculaire l'ensemble des communautés créatrices et utilisatrices de l'information comptable au niveau mondial, constituent, en fait, un puissant instrument de « mondialisation » financière.

Les fausses factures, factures fictives et opérations de blanchiment de capitaux permettent d'illustrer la démarche rhétorique, volontairement frauduleuse de certains locuteurs et montrent comment un terme comptable peut couvrir volontairement différentes situations.

Une fausse facture est une facture dont le bénéficiaire n'est pas celui qui a effectué les prestations ou fourni les marchandises. Une facture fictive est une facture créée sans prestations effectives ou sans fournitures de marchandises.

Dans ces deux cas, le locuteur adopte une démarche rhétorique qui vise:

- à dégager des liquidités afin de financer des activités illégales ;
- à diminuer le résultat net imposable.

Au contraire, les opérations de blanchiment de capitaux vont chercher parer la comptabilité de toutes les vertus. Il importe pour le locuteur de donner un aspect de respectabilité aux comptes, pour cela augmenter le résultat net comptable dans des proportions reconnues et acceptées par les autorités de contrôle s'impose comme une nécessité. L'image mentale de bénéfice, résultat,

chiffre d'affaires assimile le concept à un effet de richesse. L'annonce d'un *résultat net comptable* inférieur aux prévisions se traduit mentalement par un effet d'appauvrissement. Les actionnaires ne recherchent pas les modalités de construction du résultat, leur référent n'est ni le résultat d'exploitation, ni l'excédent brut d'exploitation ni la valeur ajoutée synonyme de richesse créée. En l'espèce, le référent associé à l'image mentale demeure le gain potentiel et espéré qu'ils peuvent attendre de la société, c'est-à-dire de leur placement. Deux images mentales liées au temps s'opposent, celle des actionnaires guidés par le court terme (le plus de dividendes et le plus vite) et celle des dirigeants voulant obtenir la confiance de leurs partenaires sur le moyen et long terme (et, donc intéressés par le renforcement des capitaux propres par incorporation de résultats...). Pour expliquer la perte nette de 13,6 milliards d'euros du groupe Vivendi Universal, Monsieur Messier, PDG, a répondu que: « Ces charges comptables ne sont qu'un jeu d'écritures. On ne sort pas d'argent. Il n'y a pas d'impact sur la situation opérationnelle du groupe³⁵⁵».

L'explication de la perte comptable est inhérente aux charges comptables, simple jeu d'écritures. En désaccord avec cette assertion, les auditeurs évoquent les provisions de 15,6 milliards d'euros: « Ce n'est pas un jeu, il y a une vraie dépréciation³⁵⁶. » L'exemple de l'annonce du résultat net comptable du groupe Vivendi Universal constitue une illustration de l'opposition sémantique entre le groupe de locuteurs, ici le groupe de spécialistes comptables producteurs et émetteurs de l'information comptable et le groupe d'auditeurs, récepteurs et utilisateurs de l'information comptable (l'équipe dirigeante).

Les communautés linguistiques comptables considèrent que les charges sont composées de charges décaissées, de charges décaissables et de charges calculées. Appliquant l'adage « il faut prendre le bénéfice avec les charges, les avantages et les inconvénients³⁵⁷ », il n'y a pas lieu d'écarter les provisions et les

³⁵⁵ Orange Martine, « Vivendi Universal paie la facture de son expansion, Entreprises Résultats », *Le Monde*, jeudi 7 mars 2002, p. 22

³⁵⁶ *Le Monde*, jeudi 14 mars 2002

³⁵⁷ Sorte d'adage couramment invoqué par les comptables.

amortissements dans le cas Vivendi.

En rejetant le modèle comptable de présentation des comptes, le président de Vivendi Universal ne fait que s'opposer au groupe locuteur, producteur de l'information. Il intègre un groupe tiers, celui des analystes financiers, à la fois auditeurs récepteurs de l'information et locuteurs producteurs de l'information, dont la finalité est le retraitement de l'information comptable. Ainsi, la contestation des charges comptables calculées conduit à leur retraitement sous forme d'exclusions du contenu des informations financières. A titre d'exemple, l'indicateur Excédent Brut d'Exploitation (*EBE*) intègre des charges décaissées et décaissables et exclut les charges calculées présentes dans le Résultat d'Exploitation. L'Excédent de Trésorerie d'Exploitation (*ETE*) se focalise sur les charges décaissées. Dès lors, il y a bien une opposition sémantique de conceptualisation des mots charges entraînant leur perte de neutralité. La perception puis l'appropriation du mot charge est l'apanage des communautés langagières concernées.

« Ces charges comptables ne sont qu'un Jeu d'écritures. » est une assertion qui signifie :

- Les charges n'ont aucune signification en elles-mêmes et il est fort aisé de les manipuler.

- Les comptables sont habitués à jouer. Le jeu est une autre illustration de la manipulation car il faut prendre l'ascendant sur son rival. Ici la communauté des comptables voudrait exercer un pouvoir à l'encontre de l'équipe dirigeante.

- La comptabilité repose sur des règles ; mais comme dans tout jeu, ces règles sont dépendantes du contexte dans lequel elles ont été fixées. Par conséquent elles peuvent évoluer.

La comptabilité a su s'imposer comme un langage incontournable des affaires, permettant au travers des documents de synthèse de se faire une idée assez précise de la valeur patrimoniale des détenteurs de capitaux. En devenant inféodés au capitalisme financier, les comptables ont gagné en reconnaissance

de la part de ceux qui utilisent et manipulent les comptes comme instrument de leur propre pouvoir ce qu'ils ont perdu en autonomie.

Les différents scandales financiers dévoilés par la presse et les médias au cours des premières années du vingt unième siècle constituèrent le révélateur de l'existence d'une crise morale avérée par le détournement du langage comptable. Eviter de nouvelles dérives nous semble relever de l'utopie tant le langage comptable est devenu l'instrument privilégié du capitalisme financier dont la finalité quasi-exclusive est de conserver la confiance des actionnaires et de pérenniser les équipes dirigeantes en place. Cependant, un repositionnement moral de la production et de l'utilisation des informations comptables semble aujourd'hui nécessaire.

Ainsi, la normalisation comptable a accompagné l'évolution du capitalisme et en est demeurée fortement prisonnière. L'autonomie de la sphère comptable restera du domaine de l'utopie tant que la sphère financière maintiendra sa domination de l'économique. Dans cette démarche d'autonomisation, le positionnement moral du comptable (qu'il soit dicté par la peur de la coercition ou bien par l'adhésion à un référentiel éthique quelconque) reste fondamental. En cherchant à manipuler les règles comptables pour répondre à la demande des marchés financiers, la sphère comptable s'inscrit dans une démarche utilitariste. L'autonomie dans le choix des méthodes et des critères d'évaluation est la principale expression de l'indépendance professionnelle. La mission d'évaluation et de certification des comptes se vivrait comme « volonté de puissance ». Cette recherche éthique serait également rationnelle puisqu'elle permettrait à la sphère comptable de regagner la crédibilité perdue.

Le comptable jouerait un rôle d'interface entre la demande actionnariale et les pressions des dirigeants qui veulent conserver la confiance des actionnaires.

Pour les critiques de la comptabilité moderne, celle-ci demeure l'un des multiples instruments de maximisation du profit capitaliste. Pour eux, le langage comptable serait prisonnier de la logique des marchés financiers et ne pourrait intégrer dans sa terminologie des concepts visant à combiner développement

économique et développement durable (« développement raisonné, qui respecte simultanément les trois critères de rentabilité économique, de respect de l'environnement, et de cohérence sociale³⁵⁸ »).

La comptabilité moderne souffrirait de trois formes d'incomplétude:

1. Elle n'intègre pas dans les comptes sociaux le concept d'externalités positives et négatives;
2. Elle ne perçoit les ressources humaines que sous forme de charges de personnel ou de services extérieurs. L'embauche, la mise en retraite, le licenciement ou le décès du salarié n'apparaissent pas comme des facteurs contribuant à augmenter ou à diminuer les actifs immatériels;
3. Elle inscrit les immobilisations incorporelles dans une vision patrimoniale, intégrant des actifs immatériels sans valeur comme les frais d'établissement mais renonçant à prendre en compte des actifs immatériels avec valeur comme le savoir-faire, la formation continue, la démarche qualité, la recherche de renseignement.

³⁵⁸ Cf. travaux de l'ONU sur le sujet dans le cadre des conférences et des programmes des Nations Unies sur l'environnement et le développement, en particulier la *Global Reporting Initiative* (GRI) initiée en 1997 par une ONG américaine et le PNUE : elle vise à jeter les lignes directrices pour l'élaboration des rapports de développement durable rendant compte des dimensions environnementales, sociales et économiques ; cf., également, Ducroux Anne-Marie et alii, *Les nouveaux utopistes du développement durable*, Collection Mutations autrement, 3e trimestre 2002, et Dubigeon Olivier, *Mettre en pratique le développement durable. Quels processus pour l'entreprise responsable?* Village Mondial, août 2002, . De plus l'article L.225-102-1 du code de commerce Français énonce qu'à partir des exercices ouverts au 1^{er} janvier 2002, le rapport de gestion des sociétés dont les titres sont admis aux négociations sur un marché réglementé informera obligatoirement sur la manière dont sont prises les conséquences environnementales de leur activité. On peut également se référer au bulletin de la COB, n° 361, octobre 2001 et à l'article de Navarro Jean-Louis, Droit comptable, *La semaine Juridique, entreprise et affaires*, n° 50, 12 décembre 2002, JurisClasseur, p. 2011. « Même si la liste des informations requises n'est pas encore précisée, un décret en Conseil d'Etat devant prochainement le faire, la Commission des opérations de bourse encourage fortement, et dès l'arrêté des comptes de l'exercice 2001, les entreprises à s'inspirer de la recommandation de la Commission européenne du 30 mai 2001 traitant de la prise en considération des aspects environnementaux dans les comptes annuels des sociétés de l'Union européenne. »

Pour ces critiques, la solution consisterait à réorienter le discours de la profession vers des attentes plus larges que la simple demande actionnariale. L'information comptable pour être crédible ne peut que se vouloir – et surtout se proclamer- au service de l'intérêt général, dans le sens de « recherche de la justice » défini par John Rawls, « il est certain que, considérés du point de vue de la position originelle, les principes de la justice sont collectivement rationnels; si tous y obéissent, chacun pourrait espérer améliorer sa situation, du moins par rapport à ce qu'elle serait en l'absence de tout accord, c'est-à-dire l'égoïsme généralisé (...) Pour garantir la stabilité, les gens doivent avoir le sens de la justice ou un souci pour ceux qui seraient lésés par leur non-solidarité³⁵⁹ ».

Toutes ces critiques sont reprises par les promoteurs de la finance islamique dont le discours préconise l'introduction d'une dimension éthique dans la démarche comptable. Cependant, force est de constater qu'à ce niveau, on est resté au niveau du vœu pieux.

4.4 .3. L'AUDIT, INSTRUMENT DE CONTROLE ET DE NORMALISATION

Etymologiquement, Audit vient du latin *auditus* de *audire* qui signifie « écouter » (auditoire, auditorium, nerf auditif...) ; le verbe anglais « to audit » qui en dérive est, généralement traduit en Français par « contrôler, vérifier, surveiller, inspecter ». A l'origine, l'audit était un examen destiné à vérifier que *l'activité de l'entreprise est fidèlement traduite dans les comptes annuels conformément à un référentiel comptable identifié*. Depuis le milieu du 19^e siècle (cf. Loi Française du 24 juillet 1867), ce contrôle est, dans les sociétés

³⁵⁹ Rawls John, *Théorie de la justice*, Seuil, La collection des idées, 1^{ère} édition 1971, février 1987, p. 536.

anonymes, confié par la loi française à un « commissaire » devenu « commissaire aux comptes » dans les années 1960.

Le mot « audit » a été popularisé à partir des années 1960 par les « cabinets anglo-saxons d'audit », comme on appelait alors les célèbres « Big Eight ». L'activité principale de ces cabinets d'audit était à l'époque la vérification des comptes, mais elle est doublée, dès les années 1960, de missions de conseil destinées à améliorer les performances (« Value for money »). De ces années 1960 date la mode de l'« audit » puis, à partir de 1970, son emploi pour désigner des missions menées par des personnes autres que des commissaires aux comptes. L'audit des origines, celui qui consistait à vérifier les comptes des entreprises, subsiste aujourd'hui sous le nom « d'audit financier conduisant à la certification ». L'audit financier conduisant à la certification fait partie de l'audit légal (contrôle légal) que la loi confie généralement au commissaire aux comptes.

Parallèlement à l'effort de normalisation comptable au niveau international, se développait une démarche de normalisation en matière d'audit. Le 10 octobre 1977, naissait l'IAPC (International Auditing Practices), émanation de l'IFAC (*international federation of accountants*), organisation non gouvernementale et à but non lucratif dont l'un des objectifs est d'harmoniser au niveau mondial les normes et méthodes d'audit. A ce jour, l'IFAC a émis une centaine de normes d'Audit, réparties en trois grands groupes :

- Normes Générales d'Audit (*general standards*) ;
- Normes de travail de terrain (*standards of field work*) ;
- Normes de Rapports (*standards of reporting*).

Les normes les plus générales d'audit (*generally accepted auditing standards*), aujourd'hui acceptées par la quasi-totalité des organisations professionnelles, peuvent être ramenées à dix normes générales émises en 1947 par l'*American institute of certified public accountants* (AICPA):

- 1 : Formation et compétence ;
- 2 : Indépendance dans l'exercice de la profession ;

- 3 : Sérieux et prudence ;
- 4 : Planification et supervision ;
- 5 : Correcte évaluation du contrôle interne ;
- 6 : Obtention de preuves probantes ;
- 7 : Etats financiers préparés selon les normes généralement admises ;
- 8 : Explication d'écarts par rapport à ces normes ;
- 9 : Suffisance et adéquation des informations fournies par les Etats Financiers ;
- 10 : Expression de l'Opinion de l'Auditeur sur la totalité des Etats Financiers.

Si « *l'audit financier conduisant à la certification* » fait sans ambiguïté référence à une partie de l'audit légal mené par le commissaire aux comptes, le mot « audit financier » peut à juste titre être employé pour désigner de nombreuses autres missions qui prennent appui sur les états financiers de l'entreprise ; par exemple :

- audit financier des procédures informatisées de comptabilisation pour vérifier leur fiabilité
- audit financier d'opérations de change pour vérifier qu'elles sont traduites de manière régulière dans les comptes annuels
- audit financier de la comptabilisation des charges sociales pour vérifier que les lois sociales ont été respectées
- audit financier de la liasse fiscale pour vérifier que l'impôt sur les sociétés a été correctement calculé
- audit financier des comptes clients pour vérifier que l'évaluation des créances douteuses a été menée de manière prudente.

Comme on le voit, toute analyse, tout contrôle, toute vérification, toute étude, de tout ou partie des processus comptables ou des comptes (comptes annuels, états financiers, documents comptables ...) d'une entité, peuvent être qualifiés « d'audit financier ».

L'audit opérationnel a lui, pour objectif l'analyse des risques et des différences existants dans le but de donner des conseils, de faire des recommandations, de mettre en place des procédés (procédés informatiques,

procédés de gestion des stocks...) ou encore de proposer de nouvelles stratégies ; en un mot, l'audit opérationnel comprend toutes les missions qui ont pour objet d'améliorer les performances de l'entreprise.

L'audit de Gestion est probablement le plus connu du grand public compte tenu des révélations qui le concluent. L'audit de la gestion a pour objectif soit d'apporter les preuves d'une fraude, d'une malversation ou d'un gâchis, soit d'apporter un jugement critique sur une opération de gestion ou les performances d'une personne ou d'un groupe de personnes.

Les besoins des entreprises ont conduit des auditeurs d'origine comptable et des personnes venues d'horizons différents (avocats, ingénieurs) à se spécialiser afin de proposer un service complet dans ces domaines particuliers

Les objectifs de tous ces audits sont liés à ceux de l'audit financier, de l'audit opérationnel ou de l'audit de la gestion.

Autrefois mené seulement dans les sociétés commerciales (en particulier les sociétés anonymes), l'audit est aujourd'hui exercé dans toutes les catégories d'entités, y compris celles relevant du secteur non lucratif (associations...) ou du secteur public (hôpitaux...). Ainsi parle-t-on aujourd'hui de l'audit des associations, de l'audit des HLM, de l'audit des hôpitaux, de l'audit des mairies.

L'audit peut être interne ou externe.

L'auditeur interne est un salarié de l'entité auditée ; à l'origine cantonnée dans des missions liées à la bonne qualité de l'information financière, l'auditeur interne mène aujourd'hui plus volontiers des missions d'audit opérationnel.

L'audit externe est mené par des « professionnels indépendants et compétents » selon une démarche de plus en plus normalisée. Quelques grandes firmes américaines (de 8 en 1985, ils sont passés à 5 en 1989 et à 4 en 2001.) dominent le marché et assurent l'intégration, l'harmonisation et la normalisation de la profession.

L'auditeur contractuel mène, comme son nom l'indique, une mission dans le cadre d'un contrat qui le lie à l'entité auditée : un client (une entreprise, un ministère, une mairie...) fixe une mission à un auditeur, les termes de celle-ci

figurant dans un contrat. Par exemple, la Loi Bancaire mauritanienne, dans son article 21 exige des banques et institutions financières de se soumettre une fois par an et à leurs propres frais, à un Audit Externe agréé par la BCM.

Le *commissaire aux comptes* est également qualifié de contrôleur légal (expression française utilisée dans l'Union européenne) ou d'auditeur légal (l'expression « statutory auditor » est celle utilisée dans les textes britanniques), car sa mission est décrite dans la loi. L'audit légal mené par le commissaire aux comptes comprend une mission générale et le cas échéant, des interventions connexes. La mission générale comprend :

- une mission d'audit financier conduisant à la certification ;
- des vérifications spécifiques dont la liste figure dans la loi.

Au-delà de la mission traditionnelle du Commissaire aux comptes telle que définie par la Loi sur les Sociétés, la Loi Bancaire mauritanienne impose aux Commissaires aux comptes des Banques et institutions financières, un devoir d'information et de communication. (Article 20, al.2&3).

L'*expert-comptable* est une personne physique ou morale inscrite au tableau de l'Ordre des experts comptables. L'exercice des droits attachés à la personnalité civile est assuré par un organe national, le Conseil de l'Ordre des experts-comptables. Les missions de l'expert-comptable ne s'arrêtent pas à la tenue ou à la surveillance de comptabilités : il a compétence pour mener toute mission d'ordre contractuel, que celle-ci soit liée à l'audit, à l'évaluation des entreprises, à des conseils (en organisation, en informatique, en contrôle de gestion...), à des mises en place de procédés nouveaux et, de manière générale, à l'amélioration des performances de son client.

Les techniques d'audit financier sont de plus en plus communes à tous les auditeurs du monde, du fait de l'immense effort de normalisation et de standardisation entrepris par les organisations internationales (en particulier anglo-saxonnes) en la matière.

Dans son alinéa 2, l'Article 21 de la Loi Bancaire mauritanienne, sans se référer explicitement à des normes générales, définit les domaines d'investigation suivants :

- Diagnostic sur la situation financière basé notamment sur la qualité des actifs, l'adéquation des ressources aux emplois ;
- Liquidité et solvabilité de l'établissement ;
- Analyse de la division des risques ;
- Analyse des principaux engagements et des garanties y afférentes ;
- Examen de la rentabilité ;
- Qualité de l'organisation et des procédures mises en place par l'établissement.

L'absence de référence explicite aux normes internationales d'audit ne peut pas occulter la présence en ces domaines particuliers des principales étapes d'une mission d'audit externe de Banque telle que standardisée par les organisations professionnelles d'audit.

Les auditeurs respectent une méthodologie qui comprend des étapes de travail et des techniques à mettre en œuvre lors de chacune de ces étapes. La parfaite connaissance de l'entité auditée, de ses antécédents et de ses besoins, permet parfois d'éviter une étape ou d'imaginer dans un cas d'espèce une méthode particulièrement efficace même sil elle est peu courante. Néanmoins, dans les cas les plus usuels, l'auditeur légal respecte, lors de l'audit financier conduisant à la certification, six principales étapes :

- Travaux préalables à l'acceptation de la mission ;
- orientation et planification ;
- appréciation du contrôle interne ;
- contrôle direct des comptes ;
- travaux de fin de mission ;
- Rapports.

L'auditeur utilise, lors de chacune de ces étapes, une ou plusieurs techniques de travail qui font aujourd'hui le plus souvent appel à des logiciels *d'aide à l'audit*.

La faillite, en 2001, du géant américain de l'énergie, ENRON, depuis longtemps audité par celui qui était à l'époque le premier des « big five » devait susciter de grandes interrogations sur la profession. Arthur Andersen ne put y survivre.

4.4.4. LA NOTATION (RATING)

C'est aux Etats-Unis que la notation (rating) a vu le jour au cours de la seconde moitié du 19ème siècle, dans le sillage du développement du marché financier américain, et notamment du marché obligataire.

A l'origine, des sociétés diffusaient de simples informations financières. Ces premières agences de notation ont connu un essor important avec le développement des chemins de fer aux Etats-Unis. En effet, les besoins de financement colossaux étaient principalement assurés par émissions obligataires. Pour répondre au besoin croissant d'informations des marchés publics, John Moody, en 1909, donna naissance à la première agence de notation, qui proposait une compilation d'informations statistiques décrivant l'activité des entreprises qui émettaient des obligations. Elle introduisit ensuite les appréciations sous forme de notes synthétiques selon une échelle de notation : le "A to C".

D'autres agences de notation furent ensuite créées :

- Poor's Publishing Company (1916),
- Standard Statistic Company (1922),
- Fitch Publishing Company (1923)

- Duff and Phelps (1932)

La raison principale du développement de cette profession semblait liée à la taille du marché nord-américain. La collecte d'informations était difficile à cause de la grande étendue géographique et économique du territoire, et les agences de notation ont rendu la communication plus efficace par la mise en place d'un système d'informations permettant de renseigner sur la situation financière de toute société.

Dans les années 20, le champ d'analyse des agences de notation s'est ensuite étendu des émissions d'entreprises aux émissions de collectivités locales. Lors de la crise de 1929, de nombreux émetteurs bien notés firent faillite. Les prédictions s'avérèrent mauvaises en particulier pour les titres émis par les collectivités locales. La crise démontra ainsi les limites de l'efficacité prédictive de la notation. Une révision de cette activité a été alors effectuée. L'attribution des notes fut plus sévère et une définition des critères plus stricte a été entreprise. Ainsi, la note triple A ne doit être attribuée qu'à une société dont la solidité financière est suffisante pour surmonter une crise d'une telle ampleur.

Cette crise se révéla être l'origine du véritable développement de la notation. En 1941, Poor's Publishing Company et Standard Statistic Company fusionnèrent pour former la célèbre agence Standard & Poor's (S&P). Celle-ci avec l'agence la plus ancienne Moody's dominèrent le marché américain dès 1940. Jusqu'au début des années 70, la notation s'est exclusivement attachée aux dettes à long terme. Mais pendant cette décennie, elle s'est étendue davantage aux titres à court terme. La Penn Central Transportation Company, première entreprise de transport américain, avait émis des "commercial paper" (équivalent des billets de trésorerie en France, donc de créances de court terme) et avait obtenu le meilleur rating. Sa faillite inattendue fit prendre conscience de la nécessité d'une meilleure information sur le marché des créances à court terme. La pratique du rating se développa alors très rapidement. Deux facteurs y contribuèrent :

- Les investisseurs prirent conscience de l'existence d'un risque à court terme, même pour un émetteur ayant une bonne notoriété

et étant de grande taille, et devinrent alors plus exigeants quant à qualité de la notation.

- Parallèlement à cette réaction du marché, les procédures relatives à la notation et à l'information des marchés ont été renforcées. L'autorité de tutelle américaine, la Securities and Exchange Commission (SEC) imposa de nouvelles règles, obligeant la notation pour les émetteurs de titres cotés sur le marché américain, et incitant même à la double notation.

C'est à partir des années 70 que l'activité de notation connaît une forte croissance. Progressivement, la pratique de la notation s'est répandue à travers le monde. La forte croissance de l'activité de notation coïncide avec :

- la montée des risques (choc pétrolier, flottement des monnaies).
- l'essor de nouveaux marchés : celui des titres à court terme (comme on l'a vu précédemment) et celui des « junk bonds » (obligations à haut rendement et à haut risque).
- le développement de la titrisation.

Ce furent de nouveaux domaines d'activité pour la notation. Nous pouvons distinguer deux grandes tendances au sein de ce phénomène d'internationalisation de cette pratique. D'une part, S&P et Moody's se sont implantées sur les principaux marchés étrangers et d'autre part, des agences nationales ont été créées.

On peut souligner dès à présent le caractère quasi duopolistique du marché du rating. Standard and Poor's et Moody's se sont affirmées non seulement sur le marché domestique mais aussi, dès les années 70 sur le marché international. En plus de noter la quasi-totalité des émissions publiques de titres de dettes d'entreprises américaines, les deux agences, en s'établissant dans différentes places boursières telles que Londres, Tokyo, Sydney et Paris, ont acquis l'avantage de mieux connaître les sociétés étrangères qui émettent sur le marché américain.

Profitant de plusieurs décennies d'antériorité et de leur taille nettement supérieure aux autres agences, les deux agences de notation ont acquis une place dominante sur le marché mondial de la notation. L'antériorité et l'expérience des agences américaines Moody's et S&P leur ont donné une situation de monopole, mais cela n'a pourtant pas empêché au cours des années 70 l'émergence de nombreuses agences locales. Ainsi, des créations d'agences à vocation nationale ont eu lieu au Canada, au Japon, au Royaume-Uni et dans les années 80 en Australie, en Suède, en Espagne et en France.

Ce mouvement a également touché les nouveaux pays industrialisés comme la Corée du Sud, la Chine et l'Inde. Il existe enfin des agences locales en Amérique du sud, en Afrique du Sud, au Pakistan, etc. Le plus souvent, on n'a créé qu'une seule agence locale estimant cela suffisant pour la taille du marché domestique. Ainsi, on recense une soixantaine d'agences de notation dans le monde. Mais la prééminence internationale des deux principales agences américaines reste réelle. Les agences locales ne sont pas parvenues à une reconnaissance internationale. Bien qu'on puisse s'interroger sur la réalité de l'ampleur de ce phénomène de globalisation, il est indéniable qu'elle a favorisé une extension des possibilités de choix d'investissement au-delà des frontières, avec une présence marquée des investisseurs et des émetteurs étrangers. L'internationalisation a ainsi rendu nécessaire le concours des agences de notation afin d'évaluer le risque de crédit sur des titres émis par des sociétés étrangères qu'il est difficile d'apprécier soi-même. Les spécificités d'un marché national sont en effet difficilement percevables pour un investisseur étranger. A l'inverse, il est devenu également nécessaire, voire indispensable, pour une entreprise émettrice sur un marché étranger (par exemple, une entreprise française qui veut lever des fonds sur le marché américain) d'être notée par une agence reconnue à l'échelle internationale pour se faire connaître.

Ce que l'on appelle déjà la crise des « subprime » de l'été 2007 a posé de nouveau la question de la confiance accordée aux agences de notation. Elles sont déjà dans le collimateur des grands gardiens de la finance internationale

(FED, SEC, BE,...)

Les banques islamiques ont créé leur propre agence de rating en 2003. Son capital social est détenu à hauteur de 42% par la BID, 11% par la Banque islamique de Bahrain, 11% par Banque Koweïto-turque, 11% par la Banque Islamique d'Abu Dhabi, 11% par la Banque al-Takaful de Malaisie, 5% par al-Baraka,...

Les promoteurs de la finance islamique n'ont pas entrepris de rompre avec les normes comptables internationales. Bien au contraire. Ainsi, l'*Institute of Islamic Banking and Insurance (IIBI)* de Londres a publié en 1994 un petit ouvrage intitulé *Accounting issues in islamic banking* dans lequel les principaux spécialistes ont émis leurs avis sur la question. Dans une courte préface Mu'azzam Ali, à l'époque directeur de l'IIBI, en même temps qu'il situe sommairement la question nous apprend que l'ouvrage est basé sur les travaux d'un séminaire organisé par *DMI* et *Price Waterhouse*.

Dans son introduction, Omar A. Ali, Président de DMI, en même temps qu'il rappelle les principes qui fondent les spécificités de la finance islamique, souligne la proximité des normes comptables des deux types de banque (islamique et conventionnelle) qui découlerait de l'identité des principaux objectifs.

« Although an islamic bank differs from a conventional bank in the principles on which it operates, its main objective, like that of a conventional bank, is to provide good returns to its depositors and distribute reasonable dividends to its shareholders.

These returns and dividends are based on the results shown in the audited financial reports that are published by banks (whether Islamic or conventional) and which are extracted from the prevailing accounting system maintained by such banks.

Owing to the similarity of their main objectives, the accounting standards and principles applied to Islamic banks do not much differ from those of

conventional banks. As a result also, auditing an Islamic bank's accounts should not in principle, differ much from auditing those of a conventional bank. »

Dès 1987, sept banques islamiques entreprirent sous la direction de la BID la mise en place d'un Comité Consultatif de 70 membres et d'un programme de normalisation comptable pour les banques islamiques. Des études furent commandées à des experts en comptabilité et sari'a. Ces experts préparèrent 57 études qui furent regroupées en cinq volumes déposés à la bibliothèque de l'IRTI. Ce travail préparatoire déboucha, en 1991, sur la création de la Financial Accounting Organization for Islamic Banks and Financial Institutions (FAOIBFI). Cette organisation mit en place en décembre 1990, un FASB.

Ce FASB travailla sur les thèmes suivants :

- Définition des objectifs comptables des banques et institutions financières islamiques ;
- Elaboration et développement des concepts comptables ;
- Préparation de normes comptables.

Cet effort de normalisation devait continuer tout au long des deux dernières décennies, s'inscrivant de plus en plus dans les normes internationales.

A l'occasion de l'inauguration de l'Agence islamique internationale de rating en novembre 2003, deux passages des allocutions des dirigeants sont significatives à ce sujet :

- Le Directeur Exécutif disait : « Au niveau international, les banques islamiques souffrent d'un déficit de conformité aux normes comptables internationales, ainsi que de leur absence chez les agences internationales de rating... » ;

- Le président disait, lui, que « l'agence oeuvrera à attirer des agences internationales de rating comme Standard & Poor's et Moody's pour garantir le maximum de transparence à son action... »

CONCLUSIONS

1. Le fait financier en Pays maure semble s'être souvent inscrit dans une « économie de rapine ». Nous avons essayé de suivre les manifestations de cette tendance dans différents systèmes financiers et dans différentes circonstances historiques. Elle nous semble s'être maintenue tout au long de la période étudiée. Elle nous semble également avoir toujours réussi à plier le *fiqh* à sa logique et à ses modalités de fonctionnement. Il en a été de même avec le droit positif d'inspiration occidentale. Nous n'irons pas jusqu'à dire que cette logique s'est toujours exprimée de la même manière dans toutes les conditions. Nous pensons avoir dégagé un certain nombre de constats dans les rapports sociaux aux faits financiers en Pays maure. Ainsi, la perception de la pratique bancaire par les populations mauritaniennes semble s'être constituée en trois phases :

- difficultés de remboursement nées de conditions économiques très précaires,
- refus de remboursement de dettes contractées auprès de « mécréants », considéré comme une forme de résistance,
- conscience de problèmes de *ribawiyya* des pratiques bancaires.

De ces trois moments est né un rapport à la dette financière qui semble se perpétuer.

Les pratiques bancaires dites islamiques qu'elles découlent de *hiyyal* traditionnelles (*muda'af*, *taṣa*,...) ou de pratiques des banques et autres institutions financières islamiques semblent n'avoir en rien entamé ce rapport. Le cas de la BAMIS en Mauritanie nous semble de ce point de vue très

révélateur. C'est le cas de « normalisation » le plus réussi dans la région. IL est aussi celui où les enjeux politiques auraient été les plus déterminants. Il semblerait que les techniques bancaires de la BAMIS se soient rapidement éloignées des canons de base de la banque islamique et que les modalités de mise en œuvre pratique de ces procédures n'auraient jamais été fort différentes de celles qui ont toujours prévalu en matière financière en Mauritanie depuis le commerce transsaharien jusqu'aux banques conventionnelles (modalités de contournement de la prohibition de l'intérêt, difficultés de recouvrement des créances, « tribalisation » financière ,...).

2. Les pratiques financières dites islamiques adoptées par les promoteurs des banques islamiques ne semblent pas découler d'une évolution endogène de systèmes financiers traditionnels en terre d'Islam. Le monde musulman semble n'avoir jamais secrété des pratiques financières qui auraient constitué un « système financier » cohérent et unique. Au contraire, les spécificités idéologiques, géographiques et historiques semblent avoir toujours présidé à l'émergence de pratiques sollicitées par l'évolution socio-économique. Aucune linéarité historique ne semble pouvoir se dégager de ces évolutions, même au niveau d'une région particulière. Nous savons comment les faits financiers ont évolué dans la région saharienne sans références particulières à un quelconque modèle musulman. On ne peut cependant pas dire qu'ils ont évolué en dehors de toute référence islamique. Le cadre *fiqhi* est toujours là comme système de référence à l'aune duquel se mesure, en dernière analyse, la légitimité de tout acte financier.

Cette mesure est loin d'être définitivement figée, les *fuqahā* sont là pour procéder aux réétalonnages nécessaires chaque fois qu'une mesure semble avoir vieilli.

Ces remises en cause périodiques sont souvent l'occasion de forts déballages au bout desquels s'impose souvent le compromis le plus favorable aux besoins sociaux tels qu'exprimés par les rapports de force au sein de la société.

Le système financier islamique, tout comme l'islam politique dont il est issu ne nous semble, donc, pas s'inscrire dans une logique traditionnelle. Il relève plutôt de la modernité et s'épanouit pleinement dans les mécanismes de la mondialisation.

3. La Finance Islamique s'inscrit dans une logique globale promue par les tenants d'une « islamisation globale du monde ». Elle obéit à un schéma d'évolution assez comparable à celui, qu'au niveau politique, ont connu les *iḥwān al-muslimūn*/ Frères musulmans : localisation, répression, internationalisation. Tout comme les *iḥwān*, la finance islamique a rencontré sur son parcours d'autres lames de fonds de provenances diverses qui ont influencé son cheminement. Il en a été ainsi du Wahhabisme Saoudien dont les pétrodollars ont incontestablement impulsé les mouvements de finance islamique et des *iḥwān*. Il est également certain que les deux phénomènes se sont rencontrés et ont eu à coopérer. La plupart des théoriciens de la finance islamique - et même des praticiens - proviennent des rangs du mouvement des *iḥwān*. Cependant, tant pour les *iḥwān* que pour la finance islamique, on ne peut parler de « Système fermé » structuré et dirigé à partir de centres connus. Il s'agit plutôt de « phénomènes sociaux » complexes mais dont la tendance forte est éminemment moderne. Comme les mouvements dits islamistes, la Finance Islamique s'inscrit dans une logique de plus en plus mondialisée. L'évolution récente des deux phénomènes prouve largement cette orientation.

4. La Finance Islamique s'inscrit dans la logique de la globalisation financière. Le modèle financier islamique se présente, *a priori*, comme un système concurrent du système financier « conventionnel ». De Dubaï à Riyad, de Koweït City à Kuala Lumpur, la finance islamique prend chaque jour un peu plus de poids. Selon l'agence britannique de rating Standard et Poors, les actifs islamiques ont augmenté de 11% en moyenne au cours des dix dernières années. Ils auraient atteint les 500 milliards de dollars.

Cependant, comme d'autres phénomènes sociaux liés à la mondialisation, elle semble, paradoxalement, charrier une forte charge identitaire dont les expressions les plus virulentes se retrouvent dans les communautés musulmanes occidentales issues de l'immigration.

Comme le « Foulard islamique », l' « industrie du *halal* » (En France, le marché de la viande *halal* a pesé, à lui seul près de 7 milliards d'euros en 2005)³⁶⁰ et autres « commerces éthiques », la Finance Islamique sert ici de cadre d'expression à des revendications identitaires face à une double agression assimilationniste : celle du Pays de résidence et celle plus globale de la mondialisation. Paradoxalement, ce repli identitaire, au lieu d'enfermer dans un référentiel local traditionnel (pays, école,) plonge dans un « Islam mondialisé »³⁶¹ dont l'idéologie, les rites et les références globales se détachent petit à petit des cadres traditionnels pour secréter ses propres représentations ne décrivant pas nécessairement le réel vécu de tout un chacun.

³⁶⁰ « La Malaisie veut profiter de l'essor spectaculaire de la finance islamique » , *art.cit...*

³⁶¹ : Olivier Roy, L'Islām mondialisé. Seuil. Paris. 2002.

ANNEXE I :

ENQUETE SUR LES BESOINS EN INTERMEDIATION

FINANCIERE A NOUAKCHOTT

II) OBJECTIFS ET METHODOLOGIE DE L'ENQUETE

1.1. Objectifs

Cette enquête socio- économique vise l'approche du marché de l'intermédiation financière dans trois zones commerciales de Nouakchott. Elle se fixe pour objectifs :

- une approche de la structure des revenus ;
- une estimation du volume et de la structure des dépôts potentiels;
- une approche des besoins d'intermédiation financière ;

1.2. Champ de l'enquête

Préalablement au déroulement de l'enquête sur le terrain, il a été procédé à la détermination de la population ciblée afin d'en tirer une base de sondage et un niveau d'échantillonnage significatif.

Ainsi, il a été procédé à un recensement des « établissements commerciaux » des trois zones concernées définies comme suit :

Zone d'enquête 1 :

Cette zone englobe le marché dit « de la capitale », ses voisinages immédiats, tous les commerces autour de l'Avenue John Kennedy (Axe « marché de la Capitale » - « mosquée marocaine »). Dans cette zone, 729 unités ont été dénombrées, dont une majorité de «grands commerces», de sociétés et de prestations de services.

Zone d'enquête 2 :

Cette zone d'enquête englobe les deux marchés des deux Moughataa de Sebka et d'El Mina ainsi que toutes les boutiques et services se trouvant dans leur voisinage immédiat. Dans cette partie, 2099 unités ont été dénombrées dont beaucoup de petites boutiques.

Zone d'enquête 3 :

Cette zone d'enquête englobe les marchés des deux Moughataa de Toujounine (dit Marché « de Mohamed Yehdih ») et d'Arafat (dit Marché « de Lekbeid ») où nous avons recensé 302 unités.

L'« **établissement commercial** » qui a été retenu comme unité d'observation est un lieu où s'exerce de manière permanente et « sédentaire » une activité relevant des secteurs secondaire et tertiaire.

A) Tous les établissements recensés relevant du secteur dit informel, les résultats de l'« **enquête sur le Secteur informel** » réalisée par l'O.N.S en 1992, ont été utilisés pour caractériser et délimiter la population concernée. Les tableaux suivants, extraits du volume 1 de l'enquête sur le Secteur Informel, présentent d'une façon globale les résultats les plus significatifs pour notre propos qui suivent :

a) Répartition des établissements informels recensés à Nouakchott en 1992

Types d'activités	Effectif
Commerce	10 338
Services	2 267
Artisanat	1 556
Total	14 161

b) Répartition des établissements dans le commerce selon l'activité principale en %, pour Nouakchott en 1992

Activité principale	Pourcentage
Boutiques	43%
Commerces spécialisés de produits alimentaires	14,5%

Commerce de tissus, vêtements et chaussures	21,5%
Autres	21%
Total	100

c) Etablissements informels disposant de comptes bancaires en 1992 à Nouakchott

Compte bancaire	Commerce	Service	Artisans	Total
Oui	5	8	11	24
Non	195	148	123	466
Non réponse	0	1	0	1
Total	200	157	134	491

B) Par ailleurs, selon l'Annuaire statistique de la Mauritanie pour l'année 1997, publié par l'ONS en mars 1998, les populations des Moughataa concernées par l'enquête se présentaient comme suit (Pour une population totale de Nouakchott de 608 228 habitants):

Zone 1 : Tavrigh Zeina :	=	29.007
Zone 2 : El Mina + Sebkhah :	154.498+77.491	= 231.989
Zone 3 : Toujounine +Arafat :	79.686+85.814	= 165.500

C) L' «Etude de l'armature commerciale de Nouakchott » réalisée en 1996 par les bureaux CEDRAT et SINERGIE pour la commune fournit des informations complètes et très intéressantes sur les principaux marchés et autres commerces.

Activité principale	Nombre	Pourcentage
Commerces	4.692	35,2%
Services et Artisanat	3.675	27,6%
Locaux non occupés	4.962	37,2%
Indéterminés	65	4,8%
TOTAL	13.329	

1.3. Méthodologie du Sondage

La méthodologie utilisée est celle des **Quotas**, qui consiste à placer un enquêteur dans une Zone d'enquête donnée, lui indiquer une façon de se déplacer à l'intérieur de son champs d'enquête et définir les types de personnes à enquêter.

Le questionnaire de l'enquête a été rempli pour 300 unités par interview individuelle auprès des personnes (propriétaire ou responsable) présentes dans l'établissement au moment du passage des enquêteurs.

1.4. Déroulement de l'enquête

1.4.1. Timing

L'enquête s'est déroulée du 24 février au 14 mars 2000, selon les étapes suivantes :

- du 24 février au 02 mars : Conception de l'enquête et mise en place de l'équipe ;
- le 02 mars : formation des enquêteurs et mise à disposition de matériels ;
- du 04 au 11 mars : enquête sur le terrain ;
- du 05 au 14 mars : dépouillement, saisie, traitement et analyse des données ;
- Les 25 et 26 mars 2000, une enquête complémentaire et corrective sur les «grands commerces» a été entreprise.

1.4.2. Equipe de réalisation

a) La conception et l'organisation de l'enquête ont été réalisées par Messieurs :

- Mohamed Fall o. Bah, Analyste financier ;
- Ba Oumar Khalidou, Ingénieur statisticien.

b) L'enquête sur le terrain a été réalisée par trois équipes (une par zone) composées chacune d'un enquêteur confirmé et d'un auditeur du cabinet AUDITEX :

- Aliou Niane et Mohamed Elhafedh pour Sebkha et El-mina ;

- Moktar o. Isselmou et Soumaré Ali pour la capitale ;
- Ba Abdoul et Ahmed Salem pour Arafat et Toujounine.

c) Le contrôle et la coordination du travail sur le terrain ont été assurés par M. Mohamed Vall o . Ahmed Salem, contrôleur d'enquête confirmé.

d) La saisie, le traitement et l'analyse des données ont été réalisés par M.Abdoul Karim Diéye, Analyste informaticien.

e) La restitution et l'interprétation des résultats ont été réalisées par Messieurs Mohamed Fall o. Bah et Ba Oumar Khalidou.

III) RESULTATS DE L'ENQUETE

Sur la base d'un échantillon de taille 300 composés de 207 Commerçants, 44 Prestataires de services et 49 autres les résultats de l'enquête sur les besoins en intermédiation financière se présentent comme suit :

2.1. A la question « *Etes-vous en relation avec un intermédiaire financier ?* », les réponses se présentent comme suit (en %) :

	Zone 1	Zone 2	Zone 3	%
Oui	33	16	28	25,66
Non	67	84	72	74,33

Sur l'ensemble des personnes enquêtées, seulement 25,7% ont déclaré être liées à un intermédiaire financier. Cette proportion est plus importante au niveau « du marché de la Capitale » où elle est de 33% .

2.1.1. Le *type d'intermédiaire* auquel ils sont liés :

Parmi ceux qui sont en rapport avec un intermédiaire financier :

- 80,5 % sont liés à une banque;
- 10,4 % à une mutuelle;
- 5 % à la Poste.
- 4,1 % à d'autres intermédiaires de types informels (Coopérative par exemple) .

Au niveau du « marché de la Capitale », 30% des commerçants sont liés à une banque et 3% à une mutuelle.

A Arafat et Toujnine 28% des enquêtés sont liés à un intermédiaire financier. Presque la totalité de ceux- ci (92,9%) sont liés à une banque contre 8,1% en rapport soit avec une mutuelle soit avec la Poste.

Au niveau de Sebkhah et d'El Mina, 15% ont déclaré être en rapport avec un intermédiaire financier dont 8% à une banque, 4% à une mutuelle et 3% à la Poste.

La répartition des ceux qui sont en relation avec un intermédiaire financier, selon le type d'intermédiaire et la zone d'enquête, en pourcentage :

	<i>Zone 1</i>	Zone 2	Zone 3	Ensemble
Banque	30	7	26	80,5
Mutuelle	3	4	1	10,4
Poste	-	3	1	5,2
Informel	2	1	-	3,9
Total	35	15	28	100

2.1.2. Nature de la *relation avec l'intermédiaire financier* :

- 55,8% disposent de comptes de dépôt à vue;
- 18,2% ont des comptes d'épargne;
- 7,8% font recours à des concours bancaires ;
- 14% détiennent des Comptes et bénéficient souvent de concours en même temps.

Au niveau du marché de la Capitale, 35% ont des rapports avec un intermédiaire financier. Parmi eux, 42,9% disposent seulement de Comptes de dépôt à vue, 8% d'un compte d'épargne, 11,4% bénéficient d'un concours bancaire et 37,1% entretiennent de multiples relations avec l'intermédiaire: Comptes courants, Concours, épargne...

A Toujounine et Ararafat, la majorité de ceux qui sont en relation avec un intermédiaire financier ont des Comptes à vue.

Alors qu'au niveau de Sebkhah et d'El Mina, 9% ont des Comptes d'épargne, 4% des comptes à vue et 2% bénéficient souvent de concours financiers.

2.1.3. Les raisons avancées par ceux qui ne sont en relation avec aucun intermédiaire financier sont :

- **32,4% ont avancé un manque d'informations;**
- **11,26% pour des considérations religieuses ;**
- **7% manquent de confiance en les banques ;**
- **49,3% n'ont pas voulu avancer leurs raisons.**

2.2. A la question « *éprouvez- vous des besoins de financement ?* » les réponses se présentent comme suit :

	Zone 1	Zone 2	<i>Zone 3</i>	Ensemble
Oui	74	78	96	248
Non	26	22	4	52
Total	100	100	100	300

Au niveau du marché de la Capitale, 74% des enquêtés ont besoin d'un financement contre 78% à Sebkhah et El Mina et 96% à Arafat et Toujnine.

2.2.1. Les *types de concours souhaités* se présentent comme suit :

- 49,7% souhaitent obtenir des prêts à court terme (sur au plus 1 an) ;
- 33,3% préfèrent un prêt sur plus d'une année ;
- 17% n'ont pas d'avis.

A Arafat et Toujnine, 92% souhaitent un prêt à court terme (sur au plus un an) et 3%, un moyen terme.

A Sebkhah et El Mina, 49% souhaitent avoir un prêt sur au plus un an et 35% sur plus d'un an.

Au niveau de la Capitale, 61% sollicitent un concours sur plus d'un an et 13% demandent un concours sur le court terme.

	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3	Ensemble
Facilité de trésorerie	13	44	92	149
Investissement	61	35	3	99
Non réponses	26	21	5	52
Total	100	100	100	300

Quant à l'usage qu'ils feront du financement; seulement 27,3% pensent investir hors du commerce. Par contre 72,7% pensent soit à diversifier leur activité commerciale soit à agrandir leur établissement en augmentant le Capital à l'aide d'un emprunt bancaire.

2.3. A la question « *Avez-vous un membre de votre famille qui envoie de l'argent de l'étranger?* » les résultats se présentent comme suit :

	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3	Ensemble
Oui	13	13	24	16,7
Non	87	87	76	83,3
Total	100	100	100	100

Sur l'ensemble de la population enquêtée, 16,7% ont au moins un membre de leur famille qui envoie de l'argent de l'étranger.

Cette proportion représente 24% pour les marchés d'Arafat et de Toujnine, 13% à Sebka et El Mina et 13% au niveau du marché de la Capitale.

2.3.1. Le Rythme de cet envoi est très variable :

- 26% le reçoivent régulièrement (chaque mois);
- 28% le reçoivent entre 1 et 4 fois par an;
- 12% le reçoivent une fois par semestre;
- 14% le reçoivent chaque trimestre ;
- 16% une fois chaque deux mois.
- Certains reçoivent des envois de l'étranger mais d'une façon irrégulière.

2.3.2. Le moyen de transmission est :

- l'envoi par l'intermédiaire d'une personne pour 40% ;
- le transit est utilisé dans 30% des cas;
- 6% passent par Poste et 8% par transfert bancaire (virement).

2.3.3. Le volume des transferts effectués est variable et se présente comme suit en moyenne par mois :

- 8% des transferts varient entre 1 et 3 millions d'UM
- 4% sont supérieurs à 3 millions d'UM
- 18% varient entre 50 000 UM et 250 000 UM
- 32% sont inférieurs à 40 000 UM.

2.4. A la question « *Effectuez-vous des opérations commerciales avec l'étranger ?* » les résultats sont les suivants :

Sur l'ensemble des enquêtés, seulement 9% ont déclaré effectuer des opérations commerciales avec l'étranger.

Au niveau du marché de la Capitale, 15% ont déclaré effectuer des opérations commerciales avec l'étranger contre 6% respectivement à Sebkhia / El Mina et Arafat /Toujounine.

2.4.1. Le *rythme* de ces opérations commerciales avec l'étranger est variable :

- 25% des opérations sont trimestrielles;
- 20,83% sont effectuées une fois par semestre;
- 8% se déroulent une fois par année.
- D'autres déclarent en opérer de façon irrégulière.

2.4.2. Le **règlement des transactions commerciales** s'effectue comme suit :

- 36,4% par un virement bancaire,
- 27,3% par l'intermédiaire d'un correspondant ;
- les autres procèdent par achat des devises sur le marché national avant d'aller effectuer leur achats à l'étranger.

2.4.3. Le *volume moyen annuel* des opérations varie ainsi :

- 36% des transactions sont d'une valeur inférieures à 500 000 UM ;
- 40,95% sont comprises entre 1 et 9 millions d'UM ;
- 23% sont supérieures à 10 millions d'UM.

2.5. A la question « *de quels services financiers estimez-vous avoir besoin ?* » les résultats sont les suivants :

%	Zone 1	Zone 2	Zone 3	Ensemble
Transferts Extérieur	12	17	10	13
Transferts intérieur	34	50	53	45,5
Change	24	30	23	25,6
Transferts et Change	9	2	3	4,7
Pas d'avis	21	1	11	11,2
Total	100	100	100	100

A Sebkhia et El Mina, le besoin de services de transferts de/à l'intérieur de la Mauritanie est exprimé par 50% alors que 30% expriment des besoins de Change et 17% celui de Transferts de/à l'extérieur. A Arafat et Toujnine , 53% expriment un besoin de transferts de/à l'intérieur, 23% un besoin de change et 10% un besoin de transferts de/à l'extérieur. Au niveau de la Capitale, 34% expriment un besoin de transfert de/à l'intérieur, 24% un besoin de change et 12% un besoin de transfert de/à l'extérieur.

2.6. A la question «**Pensez-vous qu'une agence bancaire installée dans cette zone vous aiderait à mieux effectuer vos opérations ?** » Les résultats sont les suivants :

%	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3	Ensemble
Oui	67	94	95	85,3
Non	33	4	3	13,3
Sans avis		2	2	2,4
Total	100	100	100	300

85,3% des interrogées pensent que l'installation d'un intermédiaire financier (une agence bancaire) leur faciliterait les transactions.

En effet, à Sebka et El Mina, 94% pensent qu'une banque installée à côté de leur centre d'intérêt faciliterait leurs opérations. A Arafat et Toujnine, 95% souhaitent avoir une agence bancaire près de chez eux.

Au niveau du marché de la Capitale, 67% ont un avis favorable pour une nouvelle agence bancaire.

2.7. La dernière partie du questionnaire essaie d'approcher les **revenus des personnes ou leurs recettes journalières**. Variables difficilement saisissables du fait de la difficulté d'amener les personnes interrogées à donner le niveau réel de leur revenu. Partant de ce fait, nous avons essayé de donner un ordre de grandeur plus ou moins vague des recettes journalières et/ou des revenus mensuels.

2.7.1. La recette journalière des commerçants en % se présente comme suit :

% Recettes journalières	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3
Inférieure à 5 000 UM	29	44	35
Compris entre 5 000 et 10 000	12	29	26
10 000 – 50 000	20	11	15
50 000 – 100 000	12	9	7
>100 000	14	3	7
Pas déclarés	13	4	10
Total	100	100	100

2.7.2. Sur l'ensemble des personnes enquêtées; 15,1% déclarent bénéficier d'un revenu autre que celui que leur fournit leur activité commerciale :

- 19% gagnent, en plus, un montant inférieur à 20 000 UM par mois;
- 17% gagnent entre 20 et 50000 par mois
- et environ 10% gagnent plus de 50 000 UM par mois.

2.7.3. L'*usage fait de la recette monétaire journalière* est le suivant :

- 47% des recettes sont immédiatement dépensés pour les besoins du commerce;
- 10% des recettes sont déposées à la banque;
- 10% sont gardées « à la maison » avant leur réutilisation ;
- 10,3% sont consommées.

Mais à Sebkhah - EL Mina et à Toujnine - Arafat; 3% des commerçants seulement déposent une partie de leur recette avant une éventuelle réutilisation.

Recettes journalières	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3	<i>Ensemble</i>
Déposée à la banque	17	3	3	23
Réutilisée/commerce	36	14	59	109
Consommée	9	2	13	24
Gardée avant réutilisation	6		17	23
Réutilisée et consommée	3	32		35
Réutilisée, gardée et consom.	3	15		18

Total	100	100	100	300
--------------	------------	------------	------------	------------

2.7.4. Les *tendances d'épargne* déclarées sont les suivantes :

	Zone 1	<i>Zone 2</i>	Zone 3	Ensemble
Oui	62	32	52	48,7
Non	35	68	41	48
Sans avis	3		7	3,3
Total	100	100	100	100

48,7% des interrogés déclarent épargner généralement une partie de leur revenu permanent .

- 7% épargnent environ 10% de leur revenu;
- 29,7% épargnent entre 15 et 30% de leur revenu permanent
- et 12,1% épargnent plus de 40% de leur revenu permanent.

IV) INTERPRETATION DES RESULTATS & HYPOTHESES

3.1. Hypothèses de revenu

L'approche par la recette journalière permet de définir 5 tranches de revenus que nous caractérisons par des recettes moyennes de :

Tranche 1	=	2.500 UM
Tranche 2	=	7.500 UM
Tranche 3	=	30.000 UM
Tranche 4	=	75.000 UM
Tranche 5	=	100.000 UM (Hypothèse basse)

Nous obtenons pour les trois zones les revenus moyens suivants (par application du revenu moyen au pourcentage de population concerné) :

	Zone 1	Zone 2	Zone 3
<i>Population</i>	729	2 099	302
Tranche 1	528 525	2 308 900	264 250
Tranche 2	656 100	4 565 325	588 900
Tranche 3	4 374 000	6 926 700	1 359 000
Tranche 4	6 561 000	14 168 250	1 585 500
Tranche 5	10 206 000	6 297 000	2 114 000
TOTAL	22 325 625	34 266 175	5 911 650

Ainsi, les revenus mensuels et annuels pour les trois zones sont les suivants :

	Zone 1	Zone 2	Zone 3
Revenu moyen Mensuel	669 768 750	1 027 985 250	177 349 500
<i>Revenu Annuel</i> <i>moyen</i>	8 037 225 000	12 335 823 000	2 128 194 000

3.2. Hypothèses d'Épargne

3.2.1. Volumes potentiels d'épargne

Les trois tranches d'épargne dégagées donnent les volumes suivants :

Population		% épargné	Revenu moyen annuel	Montant
Nombre	% épargnants	du revenu		
Zone 1				
729	7%	10%	8 037 225 000	56 260 575
	29,70%	22,50%		537 087 561
	12,10%	40%		389 001 690
Total Zone 1				982 349 826
Zone 2				
2099	7%	10%	12 335 823 000	86 350 761
	29,70%	22,50%		824 341 372
	12,10%	40%		597 053 833
Total Zone 2				1 507 745 966
Zone 3				
302	7%	10%	2 128 194 000	14 897 358
	29,70%	22,50%		142 216 564
	12,10%	40%		103 004 590
Total Zone 3				260 118 512
TOTAL GENERAL				2 750 214 303

3.2.2. Hypothèses d'exploitation

Si l'on admet que la «recette journalière» déposée à la banque (2.7.3) est épargnée, on peut considérer que le volume d'épargne restant est thésaurisé et/ou mobilisé dans les circuits financiers informels.

	<i>Zone 1</i>		Zone 2		Zone 3	
	%	Volume	%	Volume	%	Volume
Dépôts bancaires	17	166.999.470	3	45.232.379	3	7.803.555
Thésaurisation/Informel	83	815.350.356	97	1.462.513.587	97	252.314.957
Total	100	982.349.826	100	1.507.745.966	100	260.118.512

Ces volumes épargnés non déposés dans le système bancaire seront à la base de nos hypothèses :

a. de dépôts

	Zone 1	Zone 2	Zone 3
Pourcentage	67	82,74	83,74
Montant	658.174.383	1.247.509.012	217.823.242

b. d'emplois (en supposant un coefficient de transformation de 1).

	Zone 1	Zone 2	Zone 3
Montant	658.174.383	1.247.509.012	217.823.242

3.3. Hypothèses de besoins en crédits et services bancaires

	<i>Zone 1</i>		Zone 2		Zone 3	
	%	Volume	%	Volume	%	Volume
CT (jusqu'à 1 an)	13	85.562.670	49	611.279.416	92	200.397.383
MT (> 1 an)	61	401.486.374	35	436.628.154	3	6.534.697
Autres Emplois		171.125.340		199.601.442		10.891.162
Total		658.174.383		1.247.509.012		217.823.242

Documentation consultée :

1. Enquête sur le secteur informel à Nouakchott, Nouadhibou et Kaédi
2. La problématique du financement des activités privées en Mauritanie, Analyse et Propositions
3. Résultats prioritaires du recensement de la population et de l'habitat 1988, Ministère du Plan - ONS.
4. Etude sur le comportement d'investissement des entrepreneurs privés mauritaniens (1960)
5. Etude sur les opportunités et la rentabilité des investissements privés en Mauritanie
6. Etude sur les revenus et les régimes d'épargne logement, Mai 96, BHM
7. Les systèmes informels de collecte de l'épargne en Mauritanie, Oct. 94, Yacouba TANDIA-SAHEL CONSULT
8. Les stratégies et mécanismes en vigueur pour la collecte et la rémunération de l'épargne en Mauritanie, Oct. 94, Ministère du Plan
9. Etude sur l'épargne
10. Etude de faisabilité de la Banque de l'Habitat (BHM) Févr. 95, AFACOR pour Cpte BCM
11. Rapport BCM/Exercices 1994-1995
12. Etude de faisabilité sur l'établissement de crédit-bail. A/B inter-nation 1997
13. La contribution du secteur informel à l'emploi et au BIP (1977-1992) – étude de Jacques Charne M.P.
14. Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles. Actes du colloque international de Nktt. Déc. 1988. Collection Université d'Orléans. PUF
15. Evolution du système financier et le financement des investissements en Mauritanie. Par P. BRAND
16. Note sur les problèmes du secteur bancaire en RIM-Hambourg 31 Janvier 1992. – Africa- Management et finance
17. Bulletin trimestriel des statistiques. Direction des Etudes Economiques. BCM
18. Bulletin trimestriel des statistiques. Direction des Etudes Economiques. BCM-Sept. 93
19. Bulletin trimestriel des statistiques. Direction des Etudes Economiques. BCM-Juin 99
20. La crise du système bancaire en Mauritanie : Fondements et Remèdes – Mémoire de fin d'étude – Aly Cissoko – Année Universitaire 93-94
21. OCDE. Micro-Entreprises et cadre institutionnel dans les PVD – Etude du Centre de Développement. Ch. Morission, H. Berard & X. Oudin 1994
22. Etude de l'Armature Commerciale de Nouakchott, Commune de Nouakchott, (SINERGIE – CEDRAT S.A) Déc. 1996

23. Etude des Moyens d'accroître la collecte de l'épargne, de la stabiliser et de renforcer l'intermédiation financière, AFACOR pour compte BCM Janv. 1998
24. Etude : Le Comportement d'épargne des ménages par rapport à la réalité culturelle, sociologique et religieuse du pays, Sidi o/ BEBAHA pour compte Ministère du Plan, Sept. 1994
25. Enquête nationale sur la migration, EMN-ONS, 1993
26. ONS : Annuaire Statistique de la Mauritanie, Nov. 1995
27. ONS : Annuaire Statistique de la Mauritanie, Mars. 1998
28. ONS : Élément de conjoncture

ANNEXE II : PROJETS SUKUK A FCI

Finance-Conseil- Investissement (FCI) est une institution financière spécialisée de droit mauritanien, créée en novembre 2006 par un groupe de professionnels de la finance issus du système financier mauritanien. FCI s'est donnée pour mission d'opérer au niveau du financement capitalistique de l'investissement (financement du haut de bilan).

En décembre 2006, soit moins d'un mois après sa création, FCI a mis en place son premier fonds, destiné à faire appel à l'épargne privée pour le financement du secteur immobilier.

Le secteur immobilier mauritanien est dominé par un marché informel très dynamique financé par les capitaux locaux et de plus en plus par des capitaux étrangers, souvent en relation avec les transferts des expatriés mauritaniens. Ce marché est de plus en plus dopé par la fixation des limites urbaines de la ville de Nouakchott à l'horizon 2020 et par l'arrivée et l'installation de plus en plus forte d'investisseurs, prospecteurs, exploitants pétroliers et sous-traitants.

Ce fonds est dédié au financement de tous types de transactions foncières et immobilières, à travers les instruments suivants :

- Levée de fonds auprès d'épargnants/investisseurs, par l'émission de titres obligataires de type *sukuk* ;
- Financement de transactions dans le domaine foncier et immobilier,
- Contribution à l'émergence d'un marché secondaire de titres mobiliers, prélude à un marché financier.

1. FONDS SUKUK

1.1. Statut du fonds

Dans sa norme n° 17 l'Accounting & Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) définit les SUKUK comme suit : « Certificats de valeurs égales représentant des participations indivisibles dans la propriété d'actifs matériels, usufruits ou services ou bien d'actifs de projets particuliers ou d'activités particulières d'investissement [émis] après la fin des souscriptions, l'encaissement des fonds correspondant et leur emploi conséquent. »

Le fonds est un produit FCI sans personnalité morale autonome. Il jouit cependant au sein de FCI d'une « autonomie interne » lui permettant d'assurer de manière indépendante et transparente la gestion « collective » en copropriété des capitaux des souscripteurs/participants dans des investissements immobiliers en Mauritanie.

Les participations sont matérialisées par des *sukuk*, titres de participation à la copropriété du Fonds. Ils sont acquis par souscription au lancement ou bien en second sur le marché. Conformément à la *shari'a*, ils sont adossés à des biens immobiliers ouvrant droit au partage des profits.

La souscription est opérée par versement de la participation à l'un des comptes bancaires de FCI. L'avis de versement vaut acte de souscription.

Trois jours après la date de fin de la levée de fonds, il est délivré aux participants, des titres de participation dénommés SUKUK, matérialisant un niveau de participation défini en nombre de parts.

1. 2. Valeur nominale des Sukuk

La valeur nominale d'émission de la part est fixée à 100 000 Ouguyas (UM). Les *sukuk* sont des certificats d'investissement nominatifs mais librement cessibles. Pour être opposables aux tiers ainsi qu'au Gestionnaire, la cession doit être authentifiée par acte notarié.

A la clôture de la première levée de fonds, la liste des participants est arrêtée. Le délai de délivrance de certificats de SUKUK n'est pas suspensif des droits de participation qui courent à compter de son versement .

Aucune nouvelle souscription n'est possible après la clôture définitive de la première levée de fonds.

Une participation souscrite mais non libérée peut faire l'objet de cession de souscription libre entre tiers sous réserve d'être notariée pour authentification.

1.3. Nombre minimum de parts à verser par levée de fonds

Le minimum de parts libérées par appel de fonds et par participant, est de cinq parts soit 500.000 UM (cinq cent mille ouguiyas), correspondant à une souscription de 2 000 000 UM.

1.4. Gestion du Fonds

La gestion du fonds est confiée à FCI qui s'engage notamment :

- à mettre en place un système de gestion financière et comptable du Fonds séparé du reste de ses activités et désignera à cet effet un responsable du fonds. Ce système sera conforme aux normes nationales et internationales généralement admises en la matière.
- à prendre toutes les dispositions de nature à garantir les droits des participants, leur information, par les moyens les plus adéquats, des actes de

gestion et d'administration du fonds tout en assurant particulièrement une gestion transparente et rigoureuse de ses deniers et biens.

La rémunération de FCI est arrêtée à :

- 1% du fonds en remboursement des frais d'étude, de constitution et mise en place ;
- 7% du niveau annuel moyen de capitalisation du fonds en rémunération et couverture des charges de gestion.

Il reste cependant entendu que toutes les charges et frais liés à la gestion du patrimoine immobilier du Fonds lui seront répercutés à l'identique.

1.5. Types d'opérations réalisés par le Fonds

- Achat et vente de terrains nus ;
- Aménagement et viabilisation de terrains nus ;
- Achat et vente d'immeubles ;
- Valorisation d'actifs immobiliers ;
- Acquisition pour exploitation de locaux à usage de bureaux, commerces et activités.

Les ventes ont lieu exclusivement par Appel d'Offres publiques (OPV). Les OPV ont toujours lieu en deux temps :

- Appel restreint accessible uniquement aux membres du Fonds, ouvert pendant une semaine ;
- S'il y a lieu, Appel public ouvert.

Les soumissions ont lieu sur Bordereau prédéfini par l'Avis d'OPV. Elles sont transmises scellées à l'adresse indiquée par l'Avis.

Le dépouillement des Soumissions est public.

1.5. Mise en place du Fonds Foncier SUKUK :

a) Lancement du fonds :

Vu son originalité et la spécificité de son activité, le lancement de ce Fonds, en janvier 2007, a nécessité un grand effort de préparation et de communication.

Ce lancement s'est fait en quatre étapes principales :

- Etude et définition des caractéristiques techniques et des mécanismes de fonctionnement.
- Accomplissement des formalités administratives.
- Etude et production des documents du Fonds : *Présentation Sukuk, Conditions Générales, Questions / Réponses, Coupons Sukuk, Coupons Souscriptions,...*
- Mise en Place du Fonds.

b) Collecte de Fonds :

Cette collecte a été organisée en deux phases : un premier appel pour le quart du capital et un second appel pour les trois quarts restants.

- **Premier Appel de Fonds :**

- Lancement Campagne Publicitaire : 01/ 02 /2007
- Ouverture : 01/ 02 /2007
- Clôture : 28/ 02 /2007
- Montant souscrit : 1 018 400 000
- Montant Libéré : 254 600 000

- **Second Appel de Fonds :**

- Lancement Campagne Publicitaire : 30/ 04 /2007
- Ouverture : 01/ 06 /2007
- Clôture : 30/ 06 /2007
- Montant Libéré : 463 900 000

- **Situation Actuelle du Fonds :**

Le tableau suivant présente la situation du fonds, en terme de montants et de participants, suite aux deux appels précédents et aux transactions effectuées par le guichet sukuk durant la période séparant ces appels.

	1^{ier} Appel	Guichet	2^{ième} Appel	Sorties	Solde
Montants	254 600 000	-	463 900 000	1 000 000	717 500 000
Participants	106	25	41	7	165

c) Mise en Place du Guichet Sukuk :

Pour faciliter les transactions (Achat, Vente) sur les titres sukuk, FCI a ouvert un guichet permettant la rencontre entre l'offre et la demande. Depuis son ouverture le 01/04/2007, le guichet sukuk a permis de réaliser les transactions résumées dans le tableau suivant :

	Nbre de Transa ctions	Montant Global
Vente	43	167 300 000
Achat Sukuk	9	41 500 000
Remboursement Sukuk	2	1 000 000

d) Opération SUKUK 1 :

Il s'agit de la première opération d'investissement réalisée par le fonds. Elle consistait en l'acquisition d'un terrain d'une superficie totale de 60 000 M2 sur lequel les travaux suivants ont été entrepris :

- Réalisation d'une route bitumée de 1500m ceinturant le domaine et le rattachant à la route Tevragh-Zeina – Teyarett.
- Réalisation de 1 150m de voiries intérieures bitumées.
- Réalisation de 1 778m² pour des espaces verts.
- Mise en place et raccordement d'un poste de transformation électrique.
- Morcellement en 61 parcelles.

e) Vente des terrains de la zone SUKUK 1 :

Les terrains aménagés, dans le cadre de l'opération Sukuk1, ont été mis en vente selon le système d'Offres Publiques de Vente (OPV).

- Pour bien l'organiser, cette mise en vente a été précédée d'une étape de préparation comportant, entre autre, :
 - La conception du schéma technique de déroulement de l'opération.
 - L'élaboration des documents de base (Règlement de l'OPV, Modèle de Soumission,...).
 - La conception et la mise en place d'un logiciel spécial de dépouillement.
 - Une campagne de publicité à travers la TVM et les principaux journaux de la place.
- L'OPV a été organisée en deux phases :
 - Une OPV réservée aux membres du fonds, en leur faisant bénéficier d'une réduction de 25% sur le prix public plancher. Cette OPV a eu lieu le 23/04/2007 et a permis de vendre 14 terrains.
 - Une OPV ouverte au public qui a été organisée le 15/05/2007. Cette OPV a permis de vendre 10 terrains.

f) Distribution des dividendes :

Pour donner aux membres du fonds une idée de la rentabilité réalisée et pour niveler les valeurs de contribution des anciens et des nouveaux, FCI a décidé de mettre, exceptionnellement, à leur disposition des dividendes trimestriels.

Ces dividendes, qui concernaient la période du 01/03/2007 au 31/05/2007, ont atteint un taux de 19,15% avec un montant global de 48 660 150 Ouguiya.

A ce jour, le montant qui a été déjà distribué est de 38 989 400 Ouguiya.

2) Fonds Sukuk International

SUKUK International dit SUKUKi est le deuxième fonds foncier lancé par FCI et destiné à l'international. Il a démarré le 20 août 2007. Il s'agit d'un produit financier destiné à collecter des fonds et à les orienter prioritairement vers des programmes d'habitat, dont profiteraient exclusivement les participants ou à des financements ponctuels visant à assurer une rentabilité à ces ressources.

Ce Fonds est à capital variable avec un système de cotation en continu. Sa durée de vie est celle des investissements qu'il permettra de réaliser.

Ces *sukuk* seront adossés à deux types de contrats financiers dans le domaine de l'immobilier:

- *salam & istisna'a* immobiliers ;
- *ijara* immobilières.

2.1. *salam et istisna'a immobiliers*

Il s'agit de conventions de financement islamique par lesquelles FCI accordera à des promoteurs immobiliers des financements destinés à couvrir la

construction d'immeubles : par le *salam*, le promoteur bénéficie de la totalité du montant à l'avance ; par l'*istisnā'*, il en bénéficie au fur et à mesure de l'avancement des travaux.

2.2. *Ijara immobilier*

Il s'agit de contrats par lesquels FCI acquière des immeubles qu'elle met à la disposition du client en location simple (*ijāra*) ou bien en location vente (*ijāra wa Iqtinā*). Dans le second contrat, la banque finance pour le client un immeuble moyennant paiement d'un loyer convenu d'accord parties avec l'engagement du client de verser les loyers dans un compte d'investissement qui lui permettra éventuellement d'acheter le bien financé. Les profits générés par les loyers déposés dans ce compte d'investissement sont au bénéfice du client. .

2.3. Schéma de mise en oeuvre

Le montage choisi sera celui dit *darrat sukuk* mettant en oeuvre successivement une convention d'*istisna'a* et un contrat d'*ijara*.

Le montage mettra en relation quatre parties :

- FCI (l'émetteur) ;
- Le Fonds (entité ne disposant pas de personnalité morale constituée par les droits des détenteurs de *sukuk*) ;
- Les Détenteurs (de *sukuk*, *investisseurs*);
- Le Promoteur (immobilier).

Le Fonds (par délégation : FCI) signe avec le Promoteur une convention d'*istisna'a* pour la réalisation du projet envisagé. Les Investisseurs (Détenteurs de *sukuk*) versent au Fonds (domicilié chez FCI) la valeur des titres émis qui sert à financer les travaux.

Le (s) immeuble (s) réalisé(s) est (sont) pris en gestion par le Promoteur qui le(s) loue (*ijara*). Les loyers servent à rémunérer les Détenteurs de sukuk et FCI au prorata de la valeur globale.

La durée de l'opération (délai de maturation des *sukuk*) est définie par FCI en fonction des durées des contrats de location sous-jacents.

3. Modalités de réalisation

En tant que Gestionnaire du Fonds (par convention d'adhésion des Détenteurs), FCI a lancé depuis le 20 août 2007 les appels à souscription. L'avis public d'appel à souscription précise :

- Les projets envisagés ;
 - La valeur unitaire de base (et donc le nombre de *sukuk* offerts);
 - La date d'ouverture des souscriptions;
 - Les conditions générales d'adhésion ;
 - Les modalités de souscription et de versement.
- a) FCI négocie actuellement avec le promoteur immobilier *I'MAR* un contrat couvrant les deux volets *istisna'a* et *ijara*.
- Le premier volet concerne la réalisation de projets immobiliers sur financement *istisna'a* de sukuk international. Il définit les conditions générales, les prix, les délais de réalisation et l'échéancier de préfinancement.
 - Le second concerne la location de ces immeubles par le Promoteur. Il définit les conditions générales, le montant du loyer et sa durée.
- b) Au fur et à mesure des versements des souscriptions, FCI établit les certificats de *sukuk* qu'elle expédie aux adhérents avec un dossier de l'opération ;
- c) Au moment du lancement des travaux, Les membres possédant plus de 20 *sukuk* seront appelés à une Offre Publique de Vente (OPV), sur la base des maquettes, plans et devis estimatifs réalisés.

- d) Les bénéficiaires seront appelés au règlement à l'avance de 20% du prix du logement.
- e) Credit *ijara* long-terme habitat

Pour le règlement du solde, il est mis en place une convention d'*ijara* au titre de laquelle le client verse un loyer mensuel pour une période définie au bout de laquelle il acquiert la propriété du logement.

ANNEXE III : BREVE PRESENTATION DU SYSTEME
BANCAIRE MAURITANIEN

CHINGUITY BANK (CB)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 28/11/1972
CAPITAL SOCIAL 3.500.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 49 % Etat mauritanien 51 % BANQUE ARABE LIBYENNE
de l'EXTERIEUR

**PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION
DG** DAW AMMAR ABDALLA

***BANQUE AL WAVA MAURITANIENNE ISLAMIQUE
(BAMIS)***

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 21/09/1985
CAPITAL SOCIAL 2.000.000.000 UM (Ouguiya)
ADRESSE Avenue du roi Fayçal- Nouakchott
ACTIONNAIRES 85% Privés mauritaniens 15% Groupe Saoudien El
Baraka
**PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION
DIRIGEANTS** MOHAMED ABDALLAHI OULD ABDALLAHI
MOHAMED ABDALLAHI OULD SIDI

***BANQUE MAURITANIEENNE POUR LE COMMERCE
INTERNATIONAL (BMCI)***

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 16 /12/1986
CAPITAL SOCIAL 3.000.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 100% Privés mauritaniens
PDG MOULAY SIDI MOHAMED ABASS
DIRIGEANTS PDG

BANQUE NATIONALE DE MAURITANIE (BNM)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 1988
CAPITAL SOCIAL 6.000.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 100% Privé mauritaniens
PDG MOHAMED OULD NOUEGUEDH

GENERALE DE BANQUE DE MAURITANIE (GBM)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 11/02/1995
CAPITAL SOCIAL 7.200.000.000 UM (Ouguiya)
ADRESSE BP 5558 Nouakchott Tél : (+222) 525 36 36
ACTIONNAIRES Privés mauritaniens 65% Privés étrangers 35%
PDG MOHAMED OULD BOUAMATOU

***BANQUE POUR LE COMMERCE ET
L'INVESTISSEMENT EN MAURITANIE (BACIM-
BANK)***

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 09/03/2002
CAPITAL SOCIAL 1.500.000.000 UM (Ouguiya)
ADRESSE Adresse BP 903 NOUAKCHOTT TEL :(+222) 529 19 00
Fax :525 00 92/529 13 60
ACTIONNAIRES 100 % privés mauritaniens
**PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION** MOHAMED MAHMOUD OULD DEH
DIRIGEANTS Directeur Exécutif : MOHAMED OULD SALECK

***BANQUE POUR LE COMMERCE ET L'INDUSTRIE :
(BCI)***

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 1999
CAPITAL SOCIAL 2.040.000.000 UM (Ouguiya)
ACTIONNAIRES 85% privés mauritaniens 15% privés étrangers
PDG ISSELMOU OULD TAJEDINE

***BANQUE EI AMAMNA POUR LE DEVELOPPEMENT
ET***

I'HABITAT (BADH)

FORME JURIDIQUE Société A nonyme
DATE DE CREATION 1996
CAPITAL SOCIAL 1.500.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 100% privé mauritaniens dont la SNIM
PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION
DIRIGEANTS Directeur Général : AHMED SALEM OULD EL KORY

SOCIETE GENERALE DE MAURITANIE

(SGM)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 2005
CAPITAL SOCIAL 4.000.000.000 UM (Ouguiya)
ADRESSE BP 5085 NOUAKCHOTT TEL : (+222) 529 70 00 Fax :
524 53 00
ACTIONNAIRES 50,999% SGM 36,749% Société BALLOUHEY; 12,5%
BEI; 0,002% Autres
PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION
DIRIGEANTS Directeur Général : Jean Phillip EQUIBECQ

BNP PARIBAS - MAURITANIE

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 2006
CAPITAL SOCIAL 3.220.000.000 UM (Ouguiya)
ACTIONNAIRES 100% BNP Paribas
PRESIDENT DU
CONSEIL
D'ADMINISTRATION
DIRIGEANTS Directeur Général : Roger DOUBLET

MAURITANIE LEASING (ML)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 1998
CAPITAL SOCIAL 1.000.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 80% Privé mauritaniens 20 % Privé étranger
PDG LIMAM OULD EBNOU

FINANCE-CONSEILS-INVESTISSEMENTS (FCI)

FORME JURIDIQUE Société Anonyme
DATE DE CREATION 2006
CAPITAL SOCIAL 100.000.000 UM (Ouguiya)

ACTIONNAIRES 94% privés mauritaniens ; 6% privés étrangers
PDG Issa CHEIGUER

LEXIQUE DE TERMES ARABES UTILISES

A

'amal ahl al-madina : jurisprudence de ceux de Médine

'aql (عقل) : raison

'aql (عقل) Raison

'arḍ (عرض) : bien en nature

'ayn (عين) : corps certain

ahl al-ḥadīṭ : gens du ḥadīṭ

ahl al-sunna wal jama'a = ahl al-sunna : sunnites

al-amr bil ma'ruf wan-nahi 'anil munkar : Recommandation du bien et pourchas du mal

al-diyya al-muḡallaza (الدية المغلظة) : prix du sang pondéré

al-ḥajj al-kullī (الحاجي الكلي) : besoin global et collectif

al-istiḡṭā (الاستفتاء) : interrogation à l'origine d'une fatwa

al-jāhiliyya (الجاهلية) : époque antéislamique

al-māl (المال) : La Finance

al-maṣāliḥ al-mursala (المصالح المرسلة) : utilité publique

al-muhāya'a (مهاياة) : jouissance rotative

al-ṣalāt (الصلاة) : prière

al-ṣawm (الصوم) : jeûne

al-sira al-nabawiyya (السيرة النبوية) : Geste prophétique

al-ṭahāra (الطهارة) : purification rituelle

asbāb al-nuzūl (أسباب النزول) : Conditions de réception du texte coranique

āya (آية) : verset

ayyām al'arab (أيام العرب) : jours (de conflit) des arabes

B

badāwa (بداوة) : vie nomade

Bay' salam (بيع سلم) : vente à terme

Bay' mu'ajjal (بيع مؤجل) : Vente à tempérament

bay' (بيع) : Vente

bid'a (بدعة) : nouveauté

bāṭin (باطن) occulte, mystique, ésotérique

D

ḍalāl (ضلال) : perdition

ḍarar (ضرر) : Préjudice

ḍarra (ذرة) : atome

da'wa (دعوة) : Prosélytisme

ḍimmi (ذمي) : non musulman résident en terre d'Islam

Dirham naqd = bon dirham

Diya (ذمي) : Prix du sang

dār al-ḥarb (دار الحرب) : territoire ennemi

F

falsafa (فلسفة) : philosophie

faqih (فقيه) : Jurisconsulte musulman

far' (فرع) : branche

fard (فرض) : obligation

fatwā (فتوي) : Avis fiqhi

fatāwā (فتاوي): avis juridiques
fikr (فكر): Pensée
fiqh al-‘aṭar (فقه الأثر): fiqh de la tradition
fiqh al-ra‘ī (فقه الرأي): fiqh de la raison
fiqh (فقه): droit musulman
fitna (فتنة): conflit
fuqahā (فقهاء): jurisconsultes musulmans
furū‘ (فروع): branches

G

ḡarar (غرر): hasard
ḡaṣb (غصب): spoliation

H

haḍāra (حضارة): vie citadine
ḥadīṭ (حديث): dits et actes du Prophète
ḥajj (حج): pèlerinage à la Mecque
ḥalāl (حلال): licite
ḥarāj (خراج): taxe sur l'exploitation
ḥarām (حرام): Illicite
ḥasanāt (حسنات) bonnes oeuvres
hawāla (حوالة): instrument de transfert d'argent
hiba (هبية): don
ḥila (حيلة): astuce, ruse, procédé de contournement d'une prohibition.
ḥisāb (حساب): compte
ḥubs (حيس), bien de main-morte
hudūd (حدود): peines légales
ḥurūb al-riḍḍa (حروب الردة): guerres de l'apostasie

I

‘illa (علة): cause
‘ilm (علم): Science
ibadāt (عبادات): faits et actes culturels
iflās (افلاس): faillite
ijamā‘ (اجماع),
ijara wa Iqtinā: location-vente
ijma‘ (اجماع): consensus
ijāra (اجارة): location
ijtihād (اجتهاد): effort d'élaboration de solutions fiqhi originales
imām (امام): guide
inkār (إنكار): négation
Iqtisad (اقتصاد): économie
islāmiyyat al-ma‘rifa (اسلامية المعرفة): islamisation du savoir
istihlāf (استخلاف): vicariat

Istisnā (استصناع):

J

Jahl (جهل): ignorance

K

Kalām (كلام): théologie rationaliste musulmane

L

L'ijāra (اجارة) : location simple

laqta (لقطه) : bien sans maître

M

ma'rifa (معرفة) : Savoir

maḡhab (مذهب) : école, doctrine

mala' (ملأ) : Assemblée des notables tribaux

maqāṣid (مقاصد) : objectifs/fins

maṣhūr al-maḡhab (مشهور المذهب) : opinion dominante au sein de l'école

maṣlaḡa (مصلحة) : intérêt

maṣāliḡ (مصالح) : intérêts/besoins

mizān (ميزان) : balance

māl (مال) : finance, biens

mu'amalāt (معاملات) : faits et actes en société

mu'tazila (معتزلة) : école théologique rationaliste née au second siècle de l'hégire (9^{ème} siècle)

mudārāt (مدارات) : tribut

muḡraba (مضاربة) : association commerciale

muḡrib (مضارب) : associé actif dans une muḡraba

mufassirūn (مفسرون) : exégètes

mulk (ملك) : propriété

murābaḡa (مرابحة) : co-profit sur une opération commerciale.

muṣāraka (مشاركة) : association de capitaux.

N

naql (نقل) : tradition

nāsikh et mansūḡ (التاسخ و المنسوخ) : abrogeant et abrogé

nawāzil (نوازل) : cas

nuqud (نقود) : monnaie

Q

qarḡ (قرض) : prêt

qarḡ ḡasan (قرض حسنت) : crédit gratuit

qisṡ (قسط) : quote-part

qiyās (قياس)

qiyyās (قياس) : raisonnement analogique

R

ra'i (رأي) : opinion

rabb al-māl (رب المال) : détenteur du capital dans une muḡraba

rahn (رهن) : gage

ribā al-nassi'a = *ribā. al-jahiliyya* = *ribā. al-qurūd* : prêt usuraire

ribā al-duyūn (ربا الديون) : usure sur prêts

ribā al-faḡl (ربا الفضل) : échange usuraire

ribā al-ḡiba (ربا الهبة) : usure sur don

ribā (ربا) : usure

ribā' al-buyū' (ربا البيوع) : usure sur ventes

riḡ (ربح) : profit

riḡla (رحلة) : voyage

S

ṣāḡāda : profession de foi

ṣahbi (صحيبي) : compagnon du prophète
salam (سلم) : préfinancement
ṣarī'ā (الشريعة) : système juridique musulman
sayi'āt (سيئات) : péchés
sayārifa (صيارفة) : changeurs de monnaies, banquiers
sikka (سكة) : frappe monétaire
sil'a (سلعة) : marchandise
ṣirka (الشركة) : société
ṣirka (شركة) : association
ṣirkat al-'anān (société des rennes) : mise ensemble de capitaux avec autorisation pour chacun d'agir et partage du résultat au prorata de la participation ;
ṣirkat al-abdān (société des corps) : association de professionnels travaillant et partageant leurs résultats ;
ṣirkat al-mufāwada : société de procuration
ṣirkat al-wujūh (société des faces) : association sans capital avec achats à crédit, vente et partage des résultats ;
ṣuf'a (شفعة) : droit de préemption
sukūk (الصكوك) : obligations islamiques

Sunna (السنة) :
ṣūra (سورة) : sourate
ta'lil (تعليل) : recherche de la cause
T
Tafsīr (تفسير) : exégèse coranique
taḥrij (تخریج) : effort d'élaboration de solutions limité au seul madhab
Takāful (التكافل) : Système d'assurance coopératif compatible avec les règles de la ṣarī'a..
taqlid (تقليد) : imitation
tawḥīd (توحيد) : monothéisme
ta'wil (التأويل) : interprétation
U
'umla (عملة) : devise
ulamā (علماء) : savants
usūl al-fiqh (أصول الفقه) : fondements du fiqh
W
wadī'a (وديعة) : dépôt
waqf (وقف) : bien de mainmorte
wasiyya (وصية) : leg
Z
zakāt (زكاة) : aumône légale
zāhir (ظاهر) : visible, temporel, exotérique

BIBLIOGRAPHIE

A– Ouvrages

A/

ABDUL LATIF M., "Profit and Interest compared", in *Thoughts on islamic banking*, Daka, Islamie Economic Research Bureau, 1982.

ABDUŜ-ŜAHID T.A., *Interest, usury and the Islamic development bank*, Georgetown University, 1983.

ALBACH HORST, *Risk capital investment and economic cooperation, in Islamic banks and stratégies*, Ali M. (ed), Londres, 1982.

AUSAF, AHMAD, *Development and Problems of Islamic banks*, Jeddah, Islamic Research and Training Institute. IBD, 1987.

AL- NAJJAR, AHMED,

- «Islamic Banks: a new approach for economic cooperation», in *Islamic Bank and Strategies*, M. Ali (ed.), Londres, New Century Publishers, 1982, pp. 26-29.
- "Islamic Banks: a model and challenge », in *The Challenge of Islam*, A. Gauhar (ed), Londres, Islamic Council of Europe, pp. 220-234.

ARIFF M. (ED.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, Jeddah, Icrie King Abdullaziz University, 1983.

AUSTEN, RALPH. "Marginalization, Stagnation and Growth: Trans-Saharan Caravan trade, 1500-1900" in *The Rise of Merchant Empires: Long-distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, James Tracy (Bd.) CUP: 1990

AKALAY (O),

- *Le Grand Vide de Joseph Schumpeter: Brève Histoire de la pensée économique en Islam*, Casablanca, Imprimerie Belvedere, 1991.
- *Histoire de la pensée économique en Islam du 8^{ème} au 12^{ème} siècle*. L'Harmattan. Paris 1998.

ALBERT (M.), *Capitalisme contre capitalisme*, éd. Seuil, Paris, 1991.

ALLAIS (M.), *Economie et intérêt*, Imprimerie Nationale, Tome I, Paris, 1947.

AL-NAJJAR (A), *Cent questions et cent réponses sur les banques islamiques*, éd. Union internationale des banques islamiques, Le Caire, 1985.

AMSELLE (J-L), "Parenté et Commerce chez les Kooroko" in *The Development of indigenous Trade and Markets, in West Africa*, C. Meillassoux (Ed.), London, Oxford University Press, 1971.

AQUIN (St. T. D'), *Somme théologique*, traduction française de SPICQ (C.), éd. De la revue des jeunes, Paris, 1947

B/

BADAWI (A.), *Histoire de la philosophie en Islam*, éd. Vrin, Paris, 1972.

BARBIER, (M), *Voyages et Explorations au Sahara Occidental au XIXe siècle*, Paris, l'Harmattan, 1985.

BARRY, (B), *Le Royaume du Waalo: Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 1985.

BARRY (B). & HARDING (L), *Commerce et Commerçants en Afrique de l'Ouest: Le Sénégal*, Paris, 1992.

BEAUCAGE (P). "Tendances actuelles de l'anthropologie économique" : 155-189, in *Perspectives anthropologiques* (coll.). Montréal : Éditions du Renouveau pédagogique. 1979.

BEAUGE (G), *Les Capitaux de l'Islam*, éd. Presses du CNRS, Paris, 1990.

BENMANSOUR (H), *L'économie Musulmane et la Justice Sociale*, Paris, Dialogues Editions, 1995.

BERNUS (E), BOILLEY(P), CLAUZEL(J) & TRIAUD(J-L), *Nomades et Commandants: Administration et sociétés Nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala, 1993.

BOHM-BAWERK, *Histoire de la théorie de l'intérêt du capital*, traduit par BERNARD (J.), éd. Giaret Brière, Paris, 1902.

BONTE, P. et Autres, "Egalité et hiérarchie dans une tribu maure: les Awlad Qaylan de l'Adrar mauritanien", (pp.145-199), in *al-Ansab: La Quête des Origines*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

BRAUDEL (F), *La dynamique du capitalisme*, Flammarion, Paris, 1985.

BERRY, SARA. "Stable Prices, Unstable Values: Some Thoughts on Monetization and the Meaning of Transactions in West African economies" in J. Guyer (ed.), *Money*

BOAHEN, ADU. A. *Britain, the Sahara and the Western Sudan*. London: Oxford University Press, 1964.

BOVILL, E. W. *The golden trade of the Moors: west African kingdoms in the fourteenth century*, Princeton: Wiener Publishers, 1995.

BRENNER, LOUIS. "The North African trading community in the nineteenth century central Sudan" In *Aspects of West African Islam*, Daniel F. McCall & Norman R. Bennett, eds. Boston: Boston University Papers on Africa, 1971, p. 137-150.

BROCKHAUS F.A., *Timbuktu: Reise Durch Marokko, Die Sahara und Den Sudan*. Leipzig:, 1884.

C/

CARATINI (S), *Les Rgaybat (1610-1934)*, Paris, 1989,

CARON E. (Lt. de vaisseau), *De Saint-Louis au port de Tombouctou, voyage d'une canonnière française suivi d'un vocabulaire songhai*, Paris, Augustin Challamel, éditeur librairie coloniale 1891.

CHASSEY (F. de), *-L'étrier, la houe, le Livre*, Paris Anthropos, 1978.
-Mauritanie 1900-1975. De l'ordre colonial à l'ordre néocolonial entre Maghreb et Afrique noire, Paris, Anthropos, 1984.

COPANS (J). Et J. Jamin (dir.) *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris : Le Sycomore. 1978.

CUQ (E.), *Etudes sur le droit Babylonien, les lois Assyriennes et les lois Hittites*, éd. P. Geunther, Paris 1929.

CUMMINGS J.T., H. ASKARI, "Islam and modern economic change", in *Islam and Development*, Esposito (ed), Syracuse University press, 1980.

CURTIN, PHILIP. *Cross-cultural trade in world history*. Cambridge, 1984.

D/

DAUPHIN-MEUNIER (A.), *La doctrine économique de l'Eglise*, éd. Nouvelles Editions Latines, Paris, 1950.

DAURE-SERFATY (CH.), *La Mauritanie*. Paris: l'Harmattan, 1993.

DU PUIGAUDEAU, ODETTE, "Arts et Coutumes des Maures (III)" *HESPERIS*, vol. XI, 1970, La foire aux dattes, Paris, Plon, 1937.

DUBIE (P), "La Vie Matérielle des Maures" *Mélanges Ethnographiques, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, n°23, Dakar, 1953, pp. 111-252.

DURKHEIM (E), - *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris, 1988.

- *De la division du travail social*. Paris : Presses Universitaires de France. 1960

E/

EL-SENHOURY (A. R.), *Les sources du droit dans le Fiqh islamique, étude comparée avec la doctrine occidentale*, Le Caire, 1953-1954.

ENGELS (F). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris : Éditions sociales. 1971

ENNAJI MOHAMED & PAUL PASCON, *Le Makhzen et le Sous al-Aqsa, La correspondance politique de la maison d'Igh (1821-1894)*, Paris, CNRS, 1988.

ENSMINGER, JEAN. *Making a market, the institutional transformation of an African Society*, Cambridge University Press, 1992.

ESPOSITO J., *Voices of a Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983.

ESPOSITO L. JOHN, *Islam and development : religion and political change*, Syracuse University Press, 1980.

F/

FAIDHERBE, LEON, *Le Sénégal-la France dans l'Afrique Occidentale*, Paris, Hachette, 1889.

FAROUK AN-NABHANE (M.), *La notion de Riba*, éd. Barada, Casablanca, 1978.

FLORY (M.), « L'Islam dans les relations internationales", In actes du IVème colloque franco-pakistanaï, Paris, mai 1984.

FREREJEAN, Cdt.,

-*Mauritanie 1903-1911: Mémoires de Randonnées et de Guerre au Pays des Beidanes*, Paris, Karthala, 1995.

-*La région des Idouaich: Essai historique sommaire fiscal et politique sur les tribus de la Mauritanie Occidentale*, 1911, Bibliothèque de L'Evêché de Nouakchott, n°1144.

FALOIA, TOYIN, "Money and informal credit institutions in colonial western Nigeria," in J. Guyer (ed.): *Money matters: instability, values and social payments in the modern history of West African communities*. Portsmouth, 1995.

FALOLA, TOYIN & PAUL LOVEJOY, *Pawnship in Africa: debt bondage in historical perspective*. Boulder: Westview Press, 1994.

G/

GARDET (L.), *La cité musulmane*, 3ème édition, Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 1969.

GILLIER, Cdt. *La Pénétration en Mauritanie*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geutner, 1926.

GISELE SIMARD, *Petites Commerçantes de Mauritanie: Voiles, Perles et Henne*. Karthala, 1996.

GHANNIE GHAUSSY, *Das Wirtschaftsdenken in Islam*, Stuttgart, 1986. LENZ, OSCAR.

GOLDZIJER (I.), *Le dogme et la loi de l'Islam*, traduit en français par ARAP (F.) Librairie Genthner, Paris, 1920.

GOURAUD, Cl., - *La pacification de la Mauritanie: Journal de marche et opérations de la colonne del'Adrar*, Paris, Comité de l'Afrique Française, 1910.

- *Mauritanie — Adrar: Souvenirs d'un Africain*, Paris, Librairie Pion, 1945.

GREGOIRE EMMANUEL. *Les Alhazai du Maradi (Niger): histoire d'un groupe de riches marchands sahéliens*, Paris, Editions L'ORSTOM, 1986.

GARRARD, TIMOTHY. *Akan weights and the gold trade*, Longman: London, 1980).

GELLNER, ERNEST. *Arabs and Berbers*, Gellner & Micaud eds, 1976.

GORDAN (H), *No shortcuts to progress*. University of California press, 1983

GUYER, JANE. "Introduction: The Currency Interface and its Dynamics." In J. Guyer (ed.), *Making a market, the institutional transformation of an African Society*, Cambridge University Press, 1992.

H/

HADDAD YVONNE, *Contemporary Islam and the challenge of History*, Albany, State University of New York, Press, 1982.

HAMID ENAYAT, *Modern islamic political thought*, Texas, University of Texas Press, 1981.

HILL, POILY, "Two Types of West African House Trade" The Development of indigenous trade and markets in West Africa, C. Meillassoux (Ed.), London: Oxford University Press, 1971.

HOPKINS, A. G. *An economic history of West Africa*. New York: Columbia University Press, 1973.

HAMET ISMAEL, *Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise - Nacer Eddine*, Paris, Ernest Leroux, 1911.

I/

IIIB, *Workshop on elimination of interest from government transactions*, Islamabad, Inter. Inst. Of Islamic Economics, 1984

IBN KHALDUN, ABDARRAHMAN, *Histoire des Berbères*, (Traduction de De Slane), Paris, Geuthner, 1925.

J/

JACQUES-MEUNIE, *Cités Anciennes de Mauritanie, Provinces du Tagant et du Hodh*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1961

K/

KANE (O.) ET TRIAUD (J.-L.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, IREMAM-KHARTALA- MSH, Paris, 1998

KEYNES (J.M.), *Théorie Générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, éd. PAYOT, Paris, 1971.

KHAN F. IGBAL MAND, *Money and Banking in Islam*, Islamabad, Institute of Policy Studies, 1983.

KHUSHI (A.), «Muslim economic thinking: a survey of contemporary literature», in *Studies in Islam economics*, Islamic foundation, Lahore, 1967.

KLEIN, MARTIN. *Slavery and colonial rule in french West Africa*. Cambridge University Press, 1998.

KUNSHID, A. *Studies in Islamic Economics*, Leicester, The Islamic Foundation, 1980.

L/

LAROUÏ ABDALLAH, *Islam et modernité*, éd. La découverte, Paris, 1986.

LEVI-STRAUSS (C.) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton. 1967

LAW, ROBIN. "Cowries, gold, and Dollars: exchange rate instability and domestic price inflation in Dahomey in the Eighteenth and Nineteenth Centuries" in J. Guyer (ed.), *Money matters: instability, values and social payments in the modern history of West African communities*. Portsmouth, 1995.

M/

MALINOWSKI (B). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard. 1963.

MARCHESIN, PHILIPPE. *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, l'Harmattan, 1992.

MARTY, PAUL,

- *L'Émirat du Trarza*, Paris, 1917-18.
- *L'Islam et les Tribus du Soudan*, Paris, 1917.
- *Études sur l'Islam et les Tribus maures*. Paris 1921.
-

MARX (K). "Formes qui précèdent la production capitaliste" : 180-226, in K. Marx et F. Engels, *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris : Éditions sociales. 1970.

MAUSS (M). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*

MEILLASSOUX, C. "Le commerce pré-colonial et l'esclavage a Gubu du Sahel (Mali)" *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, C. Meillassoux (Bd.), London, Oxford University Press, 1971.

MISKE, A. B. *al-Wasit: Tableau de la Mauritanie au début du 20^{ème} siècle*. Paris Librairie Klincksieck, 1970.

MONTEIL, VINCENT, *Note sur les Tekna* (Institut des Hautes Etudes Marocaines), Paris, Editions La Rose, 1948.

MALCOM PECK C., "Saudi Arabia: Islamic traditionalism and modernisation", in *Change and the Muslim world*, Stoddard (ed.), Syracuse University Press, 1981, pp. 137-145.

MIRAKHOR ABBAS, *Muslim scholars and the History of Economics*, Monograph series, Islamabab, Intern. Inst. of Islamic Economics, 1986.

MIRAKHOR (A.) AND IQBAL (Z.), «Islamic banking» International monetary fund, Occasional paper, WASHINGTON D.C., n°49, 1987.

MOHSIN KAHN, "Islam interest - free banking: a theory», IMF Staff Papers, vol. 33, 1986, pp. 1027.

MUAZZAM ALI, *Islamic bank and strategies of economic Cooperation*, Londres, New Century Publishers, 1983.

N/

NAQVI, SYED NAWAB HAIDER. *Ethics and economics: An islamic synthesis*. London: The Islamic Foundation, 1981.

NORRIS, H.T. *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Long Group Limited, Harlow: U.K, 1986.

NORRO (M.), *Le rôle du temps dans l'intégration économique*, éd. Nauwelaerts, Louvain, 1962.

O/

OBEIDI (Z.), *La banque islamique, une nouvelle technique d'investissement*, Beyrouth, 1988.

OULD ABDALLAH, DEDDOUD, "Guerre Sainte ou Sédition Blâmable: Nasîha de Shaikh Sa'd Bu contre le Jihad de son frère Shaikh Ma' Al-'Aynayn", In D. Robinson & J.-L. Triaud (eds.), *Le Temps des Marabouts*, Paris, 1997.

OULD CHEIKH, ABDELWEDOUD, *Éléments d'histoire de la Mauritanie*, CCF, Nouakchott, 1984.

P/

PANET (L.), *Première exploration du Sahara occidental: relation de voyage du Sénégal au Maroc 1850*, Paris, le Livre Africain, 1968.

PASCON, P. *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, 1984.

PHILEBERT, LE GENERAL, & GEORGES ROLLAND, *La France en Afrique et le Transsaharien*, Paris, Librairie Algérienne et Coloniale, 1890.

POULET, GEORGES, *Les Maures de l'Afrique Occidentale Française*, Paris, Librairie Martime et Coloniale, 1904.

PERINBAM, MARIE. "The Julus in Western Sudanese History: Long-Distance Traders and Developers of Resources" *West African Cultural Dynamics: Archaeological and Historical Perspectives*, B. K.

PISCATORI JAMES P., "The role of islam in Saudi Arabia political development ", in *Islam and Development*, Esposito (ed.), Syracuse University Press, 1980, pp. 123-138.

Q/

QAHF MONZER, *Islamic Economy and analytical study of islamic economic system*, Plainfield, Muslim Students Association USA, 1978.

QAHF MONZER, *Towards a Theory of Taxation in islamic Economics, Fiscal Policy and Development Planning in Islamic State*, Islamabad, IIIB, juil. 86.

R/

RIST (CH.), *Histoire des doctrines relatives au crédit et à la monnaie*, éd. Sirey, Paris, 1957.

RODINSON, MAXIME, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1970.

ROUSSILLON (A.), *Sociétés islamiques de placement de fonds et ouverture économique*, dossier C.E.D.E.J. 3, 1988.

RYCX (J.F.), *Islam et dérégulation financière, le cas égyptien*, dossier C.E.D.E.J. 3, 1987.

ROSENTHAL E.I., *Islam in the Modern National State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

S/

SALVIOLI (G.), *Le capitalisme dans le monde antique*, éd. Giard et Brière, Paris, 1906.

SCHNAPPER (B.), *Usure sauvage et capitalisme domestique dans la France du XIXème siècle*, éd. P.U.F., Paris, 1983.

SCHUMPETER, JOSEPH, *Impérialisme et classes sociales*, Flammarion, Paris 1984.

SOMBART (W.), *Les juifs et la vie économique*, traduit par JANKELEVITCH (S.), éd. Payot, Paris, 1965.

SCHACHT J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1979.

SHACK, WILLIAM A. & EHHIOTT P. SKINNER, EDS. *Strangers in African Societies*, Berkeley: University of Cahifornia Press, 1979.

SCHROETER, DANIEH. *The Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*. Cambridge: CUP, 1988.

SHARHAR A.M., "Oil, religion and Mercantilism: a study of Saudi Arabia's system", *Studies in Comparative International Development*, vol. 12, 1977, pp. 46-64.

SH. MAHMOUD AHMAD, «Banking in Islam», *Journal of islamic banking and finance*, vol. 2, Karachi, juin 85.

SIDDIQI NEJATLLAH (M.),

- *Banking without interest*, éd. *The Islamic foundation*, London , 1983.
- *Rational of Islamic Banking*, Jeddah, King Abdulaziz University, 1981.
- *Issues in Islamic Banking*, Leicester, *The Islamic Foundation*, 1983.

SMALDONE, JOSEPH P. "The Firearms trade in Ceitral Sudan" In *Aspects of West African Islam*, Daniel F. McCall & Normal R, Bennett, eds. Boston: Boston University PapersonAfrica, 1971, p. 151-171.

SMITH, ADAM. *The Wealth of Nations*. Harmondsworth : Penguin. 1973

SULEIMAN AL SALEM, "The co-financing operations of the islamic development bank", in Achilli & Khaldi, 1984.

T/

TALAAT HARB, MOHAMED, *Economic Solution*, Le Caire, Al Jarida Press, 1911.

TAWNEY (R.H.), *La religion et l'essor du capitalisme*, éd. Marcel Rivière, Paris, 1951.

U/

UDOVITCH, ABRAHAM, L. *partnership and profit in medieval islam*, Princeton university press, princeton, n,j.

UMAR CHAPRA, "Money and banking in an islamic economy", in *Monetary and Fiscal Economic of Islam*, ARIFF, Jeddah, King Abdulaziz University, 1982.

UZAIR M., «Central Banking operations in an interest free banking system» in *Monetary and Fiscal Economic of Islam*, Ariff (ed.), Jeddah, King Abdullaziz University, 1982, pp. 213-229.

V/

VANSINA, JAN. *Oral tradition. A study of historical method*. Tervuren, 1961.
VIEUCHANGE, MICHEL. *Smara: Carnets de Route*, Paris, Librairie Plon, 1932.

VILLASANTE-DE-BEAUVAIS, MARIELLA, *Parenté et Politique en Mauritanie*, Paris, Harmattan, 1998.

W/

WATERBURY JOHN, «Egypt : islam and social change», in *Change and the Muslim World*, Stoddard (ed.), Syracuse University Press, 1981, pp. 49-59.

WHOLERS SCHARF T., *Arab and Islamic Banks: New business partners*, Paris, OCDE, 1983.

WEBER (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par CHAVY (J.), éd. Plon, Paris, 1964.

WEINGORT (A.), *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, éd. L.G.D.J., Paris, 1979.

WOHLERS-SHARF (T.), *Les banques arabes et islamiques*, O.C.D.E. , Paris, 1983.

WOLFF (J.), *Les pensées économiques*, éd. Montchrestien, Paris, 1988.

Z/

ZARQA ANNAS, "An Islamic perspective on the economics of discounting", in *Fiscal Policy and Resources Allocation*, Ahmed ed., Islamabad, Institute for Policy Studies, 1983, pp. 203-235.

B- THESES ET MEMOIRES

A/

ABI HAIDAR (A.), *La banque islamique: Essai d'intégration dans le système juridique de type occidental*, thèse, Paris II, 1991.

AL-MOUTAOUASSET (A.), *Le modèle islamique de développement*, Thèse, Paris, 1982.

B/

BA OUMAR, *La Fiscalité coloniale et ses répercussions sur la Société Mauritanienne, 1900-1945*, Mémoire de Maîtrise, Dept. D'Histoire, Université de Nouakchott, 1989-1990.

BOTIVEAU (B.), *Chari'a islamique en droit positif dans le Moyen-Orient contemporain, Egypte et Syrie*, Thèse, Aix-Marseille, 1989.

BARROWS, LELAND. *General Faidberbe, the Maurel and Prom Company and French Expansion in Senegal*, Doctoral Dissertation, UCLA, 1974.

BIERWIRTH, HENRY.

C/

CLEAVELAND, TIMOTHY. *Becoming Walati: A Study of Politics, Kinship and Social Identity in Pre-Colonial Walata*. Doctoral Dissertation, Northwestern University, 1995.

COLAS DE LANOUE (E.), *Du prêt à intérêt en Grèce, à Rome, en Judée, dans le droit canonique, d'après les ordonnances des Rois de France et le Code Napoléonien*, Thèse, Paris, 1867.

COSTE (L.), *Histoire des doctrines économiques concernant la légitimité de l'intérêt*, Thèse, Paris, 1897.

COUSIN-HOUBE, *L'évolution du prêt d'argent vers un régime favorable au prêteur*, Thèse, Lille, 1976.

E/

EL-BEMBLI (M.), *L'Islam et l'économie*, Thèse, Paris II, 1973.

EL-MASRI (R.), *Essai d'intégration d'une banque de développement dans une société islamique: les problèmes que pose la conception islamique de l'intérêt*, Thèse, Rennes, 1975.

EL-MEHRI EL-MOEIZLIDINE (E.), *La pensée politico-religieuse des fondamentalistes contemporains*, Thèse, Paris I, 1989.

F/

FAHIM (A.), *Le riba et les contrats usuraires en droit musulman*, Thèse, Paris, 1961.

FALL, M'BAYE, *Administration et Mise en Valeur de la Mauritanie Coloniale*, Mémoire de Maîtrise, Université de Nouakchott, 1993-4.

G/

GENEVIEVE, (J.) *Les Kountas et leurs activités commerciales*, mémoire du CHEAM, n°1240, 1944.

GNOKANE, ADAMA, *La politique française sur la rive droite du Sénégal: Le pays Maure (1817-1903)*, Thèse de Doctorat Troisième Cycle, Université de Paris I, 1986-7.

GUILLOT (PH.), *L'émergence d'une nouvelle puissance financière à vocation mondiale en péninsule arabe*, Thèse, Nanterre, 1981.

K/

KALAOUI (G.), *Les banques sans intérêt: les banques islamiques*, Thèse, Economie, Montpellier, 1988.

M/

MC DOUGALL, E. ANN. *The Ijil Salt Industry: its Role in the Pre-colonial Economy of the Western Sudan*, Doctoral Dissertation University of Birmingham, 1980.

N/

NGALAMULUME, KALALA. *Economy and Society in a Colonial City: St. Louis (Senegal) from Mid- 19 Century to Early 20 Century*, Michigan State University Ph.D Dissertation, 1996.

O/

OULD AHMEDOU, MOHAMED SAID, *L'insertion bidhane dans le commerce sénégalais: l'exemple des Idaou-el-Hajj*, Mémoire DEA, Université de Dakar, 1986.

OULD CHEIKH, ABDELWEDOUD, *Nomadisme, Islam et Pouvoir Politique dans la Société Maure Précoloniale: Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse de doctorat, Paris V, René Descartes, 1985.

OULD MAOULOUD, MOHAMED, *Le Pays de Chinguetti (Mauritanie) de 1899 à 1912: Aperçu Général sur la Résistance à la Conquête Coloniale*, Mémoire de Maîtrise, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1983-1984.

T/

TAMOUIH-AKHCHICHINE, ZAHRA. *Le Maroc et le Soudan au XIXe siècles (1830-1894): Contribution à l'histoire inter-régionale de l'Afrique*, Thèse de Doctorat Troisième Cycle, Centre de Recherches Africaines, Université de Panthéon, Sorbonne, Paris I, 1984.

OULD KHALIFA, ABDALLAH, *Les aspects économiques et sociaux de l'oued Tijigja: de la fondation du Ksar à l'indépendance (1660-1960)*, Université Paris I, 1990-1991.

TAYLOR, RAYMOND.

Of Disciples and Sultans: Power, Authority and Society in the Nineteenth Century Mauritanian Gebel, Doctoral Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1996.

TOTH, ANTHONY. *Economic Change in the Bedouin Domain: Case Studies in the Era of Before Ou, 1830-1950*, Oxford University, Doctoral Dissertation, 2000.

C. – ARTICLES

A/

ABDELKADER SID AHMED, "Finance islamique et développement", *Revue Tiers Monde*, vol. 23, n°92, Paris, octobre 1982, pp. 877-890.

ABITBOL, MICHEL, "Le Maroc et le commerce transsaharien du XVIIe Siècle au Debut du XIXe Siècle" *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°30, 1980.

AOUAD, RITA, "Réseaux marocains en Afrique sub-saharienne: Les Tekna de L'oued Noun; l'exemple de la famille Benbarka, 1880-1930", *Revue Maroc-Europe*, n°4, 1993.

B/

BA, MAHMADOU AHMADOU, "Un Emir de la Guerre en Adrar: Ahmed Ould Sid Ahmed" *Renseignements Coloniaux (ex- BCAFCM)*, n°10, 1930.

BONTE, PIERRE,

"Tribus, factions et état. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXII, 1982, pp. 489-519.

"L'émirat de l'Adrar après la conquête coloniale et la dissidence de l'émir Sidi Ahmed (1909-1932)", *Journal des Africanistes*, vol. 54, n°2, pp. 5-30.

"La constitution de l'émirat de l'Adrar: Essai sur les formations politiques tribales", *The Maghreb Review*, vol. 22, 1-2, 1987, pp. 40-54.

"Donneurs de femmes et preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien" *L'Homme*, vol. 27, 102, pp. 54-79.

"Fortunes Commerciales a Shingitti (Adrar Mauritanien) au XIXème Siècle" *Journal of African History*, 39 (1998), pp. 1-13.

BOTIVEAU (B.) "Islamiser le droit ? L'exemple égyptien", *La documentation française, Monde arabe, Maghreb, Machrek*, n°126.

BOU AL-MOGDAD, "Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc", Bou-el-Mogdad, assesseur au cadî de Saint-Louis, *Revue Maritime et Coloniale*, mai 1861, 1er trimestre, pp. 477-494.

BROSSET, CAPITAINE D., "La Saline d'Idjil", *Afrique Française, Renseignements Coloniaux* n°1933, pp.259-265.

BRUNSHVIG (R.), "Conception monétaire chez les juristes musulmans", *Arabica, Revue d'études arabes*, Tome XIV, fascicule 2, juin 1967.

BASHIR B.A., "Portfolio management of islamic banks : certainly model", *Journal of banking and finance*, vol. 7, Amsterdam, 1983.

C/

CHENTOUF, TAYEB, "Les Monnaies dans le Gourara, le Touat et le Tidikelt dans la seconde moitié du XIXème siècle", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 33, 1983.

D/

DE LA CHAPELLE, F., "Les Tekna du Sud Marocain: Etude géographique, historique et sociologique" *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, 1933.

DUPAS, CAPITAINE, "Le commerce trans-Saharien entre le Sud du Maroc et le Sahara Occidental et la Mauritanie" la France Méditerranéenne et l'Afrique, *Bulletin d'Etudes Economiques et Sociales*, vol. 1, n°1, 1938, pp. 76-85.

G/

GADEN, Lt., "La gomme en Mauritanie" *Annales de l'Académie des Sciences Coloniales*, tom. IV, 1929.

GATELL, JOACHIM. "L'Ouad-noun et les Tekna, à la côte occidentale du Maroc", *Bulletin de la société de géographie*, octobre 1889, pp. 257-287.

GHAUSSY (A.G.), "La doctrine économique islamique", *Problèmes économiques* n° 2042, 1987.

GODELIER M. (dir.) *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*. Paris : Mouton. 1974.

GUILLOT (PH.), "Les banques islamiques: une expérience intéressante", *Le commerce du Levant*, 8 mars, 1982.

GHANNADIAN, FARHAN & JOHN KLEIN, "A Note on Interest and Banking in Islam" *Savings and Development*, vol. XV, no. 4, 1991

GREIF, AVNER, «Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi traders" *Journal of economic history*, vol. 64, no. 4, 1989, pp. 857-882.

H/

HAINRICH (J.-B.), "Les principaux contrats de financement", *Revue Banque*, décembre 1987.

HAMIDULLAH (M.), «Banque de prêt sans intérêt », *Revue de la pensée chiite*, Paris, mai-juin 1962.

HAMIDULLAH (M.), "Le monde musulman devant l'économie moderne", *Cahiers de I.I.S.E.A.*, série U, 1961, p. 23.

HAMIDULLAH. M, "Islamic insurance », *Islamic Review*, n° 39, Londres, 1951, pp. 45-46

HAMES, CONSTANT, "L'évolution des émirats maures sous l'effet du capitalisme marchand européen" in: *Production Pastorale et Société*, 1979, pp. 375-398.

.

HOLSINGER, DONALD C. "Trade Routes of the Algerian Sahara in the Nineteenth Century" *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 30, 1980.

I/

INGO KERSTEN, "Islam and financial intermediation", *IMF Staff Papers*, vol. 29, n°1, mars 82.

J/

JUSTINARD, L., "Note sur l'histoire du Sous au XIXème Siècle", *HESPERIS*, 1926, tome VI, pp. 359-360.

K/

KARSTEN (I.), "Efforts d'islamisation des systèmes financiers axés sur l'abolition des taux d'intérêts", *Bulletin du Fonds Monétaire International*, mars 1982.

L/

LEGOFF (J.), "Temps de l'église et temps du marchand", *Annales Economie Sociétés Civilisations*, n°3, 1960.

LERICHE, ALBERT, "Mesures Maures: Note Préliminaire", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire (IFAN)*, Tome XII, n°4, octobre 1951, pp.1227-1256.

LOONEY ROBERT E., « Saudi Arabia's Islamic growth model », *Journal of Economic Issues*, vol. 16, n° 2, juin 82, pp. 443-459.

M/

M. ALAM CHOUDHURY, "Principles of islamie economics", *Middle Eastern Studies*, vol. 19, n°1, janv. 83.

MANNAN M.A., "Islam and Trends in modern banking: Theory and practice, *Islamic review and Arab Affairs*, vol. 56, déc. 68, pp. 5-10.

METWALLI M.M., "The role of the stock exchange in an islamic Economy », *Journal of Research in Islamic Economics*, vol. 1, Jeddah, été 84, pp. 21-30.

MUHAMMAD N. SIDDIQI, «Muslim economic thinking: a survey of contemporary litterature», in *Studies in Islamic Economic*, Leicester, The Islamic Foundation, 1980, pp. 191-359.

MARTIN H. Cne, "Les Tribus du Sahel Mauritanien et du Rio de Oro: les Oulad Bou Sba", *Bulletin de l'IFAN*, t. 1, n°1, janvier 1939.

MAUNY, RAYRNOND. "Les Juifs du Sahara", *Bulletin de l' IFAN*, n°XIX 1949.

MERCIER P. & BALANDIER G., "Emancipation par Rachat des Pêcheurs Imragen (Mauritanie)", in *Bulletin de l'IFAN*, n°33, 1947.

MIEGE, J.-L., "Le Commerce Trans-Saharien au XIXe Siècle" *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°32, 1981-2, pp. 93-120.

MODAT, Cl. "Portugais, Arabes et Français dans l'Adrar Mauritanien", *Bulletin du Comité d'Études Scientifiques, Afrique Occidentale Française*, Vol. 5, n°4, 1922, pp. 550-582.

MONTEIL, VINCENT, "Chroniques de Tichit (Sahara occidental)", *Bulletin de l'IFAN*, t.I, no. 1, 1939.

-*Note sur les Tekna* (Institut des Hautes Etudes Marocaines), Paris, Editions La Rose, 1948.

MOATTASSIME (A.), "Islam et développement", *Revue Tiers-monde*, Tome XXII, n°92, octobre-décembre, 1982.

N/

NASIR ISLAM, "Islam and National Identity: the case of Pakistan and Bangladesh", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, n° 1, fév. 81, pp. 54-72.

NEWBURY, COLIN W. «North African and Western Sudan Trade in the Nineteenth Century: A Re-Evaluation» *Journal of African History*, VII, 2 (1966), pp. 233- 240.

NIENHAUS VOLKER, Notes on the background, achievements and problems of islamic bank », *Workshop Paper*, n° 5, Vienne, UNIDO, juin 86.

NIENHAUS VOLKER, "Islamic banking: micro-economic instruments and macro implication», *Arab Bankers*, vol. VI, n°6, déc. 86.

NIENHAUS VOLKER, "Al Rajhi: the richest man in the world", *Euromoney*, mars 83, pp. 90-96.

NIENHAUS VOLKER, "Economic cooperation and integration among islamic countries", Jeddah. *Irti Islamic Development Bank*, 1986.

NIENHAUS VOLKER, «Islamic economies, finance and banking: theory and practice», *Journal of Islamic Banking Finance*, vol. 3, n°2, juin 86, pp. 360-373.

N. UL HAQ, A. MIRAKHOR, «Optimal profit sharing and investment in an interest free economy», *IMF Working Paper*, n°12, Washington, 1986.

N. UL HAQ, A. MIRAKHOR, «Saving behavior in an economy without fixed interest», *Discussion Paper*, n°184, World Bank, 1986.

N. UL HAQ, A. MIRAKHOR, «Saudi Arabia: the first licenced islamic bank», *Euromoney*, nov. 84, pp. 113-127.

O/

OCHSENWALD W., "Saudi Arabia and the islamic revival", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, n°3, août 81, pp. 271-286.

ORDOD (S. O. de), "Les circuits islamiques de financement", *Épargne sans frontière*, n°15, juin 1989, pp. 32-35.

ORDOD (S. O. de), "Le modèle financier islamique", *Euroépargne*, n°35, septembre 1989, pp. 14-20.

OULD AHMEDOU, MOHAMED SAID, "Coppolani et la conquête de la Mauritanie", *Masadir: Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, n°1, 1994, pp. 101-114.

OULD CHEIKH, ABDELWEDOUD

"Herders, Traders and Clerics: The Impact of Trade, Religion and Warfare on the Evolution of Moorish Society", pp 199-218 in Galaty J and P. Bonte (eds), *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press. 1991

"La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure les Awlād Abyayri", pp 201-238 in Bonte P., E. Conte, C. Hamés et Abdel Wedoud ould Cheikh (eds), *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. 1991

"Les perles et le soufre. Une polémique mauritanienne autour de la Tijāniyya (1830-1935)", ronéo. 1996,

" Les fantômes de l'amīr. Note sur la terminologie politique dans la société maure précoloniale", *The Maghreb Review*, 22 (1-2): 55-73. 1997.

OULD CHEIKH & P. BONTE

"Production pastorale et production marchande dans la société maure" *in Contemporary Nomadic and Pastoral Peoples: African and Latin America, Studies in Third World Societies*, 17, Williamsburg: 31-56. 1983.

OULD CHEIKH & B.SAISON

"Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Hadrāmi. Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11-17ème siècles)", *Nouvelles Etudes Mauritanienes*, I (2): 55-104. 1984.

OULD CHEIKH & Y. OULD BARA

"Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée. Du statut des biens fonciers collectifs dans la société maure (Mauritanie)", *Revue des Etudes Musulmanes et Méditerranéennes*, 1998.

OULD MOHAMEDEN, MOHAMEDOU, "Les tentatives de pénétration française dans le pays maure à travers le rapport de mission Bou El Mogdad en 1894 au Tagant", *Masadir: Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, n°1, 1994, pp. 79-99.

P/

PLATON (G.), "Les banquiers dans la législation de Justinien", *Nouvelle revue historique du droits français et étranger*, 1909.

PETER GRAN, "Political Economy as a paradigm for the study of islamic history», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, 1980, pp. 511-526.

PRYOR FREDERIC L., «The islamic economic system», *Journal of Comparative Economics*, vol. 9, New York, juin 85.

Q/

QURESHI D.M., «Investment Financing on the basis of shared risk», *Journal of Islamic Banking and Finance*, vol. 2, Karachi, juin 85, pp. 7-12.

R/

ROUSSILLON (A.), "Entre al-Jihad et al-Rayyan: phénoménologie de l'islamisme égyptien", *Revue Maghreb, Machrek*, n°126, 1989.

S/

SADIQ MUHAMMAD, «Islamic insurance system», *Al Māl Wa-l-iqtisad*, Khartoum, déc. 83, pp. 9-13.

SCHAEFFER (E.) "La prohibition de l'intérêt (RIBA) en droit coranique et le financement d'une économie moderne", *Revue juridique et politique Indépendance et coopération*, XVIII congrès, Louisiane, 1985.

SZLECHTZER (E.), Le prêt à l'intérêt dans l'ancien testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hamourabi, *revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 1, Paris, 1955.

U/

UZAIR MUHAMMAD, «Socio-Economic Rationale of .Islamic Financing», *Islamic Finance*, Londres, juil. 83.

V/

VASSEUR (M.), «Usure et prêt d'argent», *Revue banque*, n°6, 1967.

VENARD (M.), "Catholicisme et usure au XVIème siècle", *Revue historique de l'Eglise de France*, 1966.

VINCENT, H., "Voyages dans l'Adrar et retour à Saint-Louis", *Revue Tours du Monde*, 1860.

W/

WAIVIN, JAMES. "A Taste of Empire, 1600-1800; Tea, Sugar and Tobacco Trade and Britain" *HistoryToday*,47: 11-16,Jan'97.

WEBB, JAMES, L.A. "Toward a Comparative Study of Money: A Reconsideration of West African Currencies in Neoclassical Monetary Concepts", *International Journal of African Historical Sources*, vol. 15, 1982, pp. 455-466.

WILKS, IVOR & PHYLLIS FERGUSON "The Cowry Currencies in West Africa."
Journal of African History, vol. 2, nos. 1&2.

Z/

ZARQA ANAS,

- Capital, allocation and efficiency in an interest free economy , *The Journal of Economics and Administration*, n°16, Jeddah, nov. 82, pp. 43-58.

- Stability in an interest free islamic economy: a note •, *Pakistan Journal of Applied Economics*, vol. 2, Karachi, hiv. 83, pp. 181-188.

ZUBAIR HASAN, "Theory of profit: the islamic point of view", *Journal of Research in Islamic Economic*, vol. 1, n°1, Jeddah, 1983, pp. 1-17

ZUBAIR IQBAL, A. MIRAKHOR, *Islamic Banking*, IMF Staff Papers, Washington, mars 87.

EN LANGUE ARABE

A. – OUVRAGES

A/

ABDU Ibrahim issām, *al- ta'mīn Bayn al ḥilli Wa-l-taḥrīm*, éd. Dar al-I'tisam, Le Caire.SD.

ABŪ SAŪD muḥammad, *ḥuṭūtt ra'isiya fi-l- iqtissād al'ālamī*, éd. Union internationale des organisations estudiantines n°2, Koweit, 1978.

AFFA UMAR, *mas'altat al-nuqūd fi Al- tariḥ al-maḡribi fil-qarn al-tāsi' 'aṣar*. Rabat, 1988.

AL ANANI, HASSAN, *dawr al bunūk al-islāmiya fi tanmiyat al- mujtama'*, éd. Union internationale des banques islamiques.SD.

AL ANSARY, MUḤAMMAD (et autres), *al- bunūk al-islāmiyya*, éd. Al-Ahrām commerciale, Le Caire.

- *dawr al-bunūk al-islāmiyya fi tanmiyyat al- mujtama'āt*, éd. Union internationale des banques islamiques.

AL-BARATTAYLY, TALIB MUḤAMMAD, *fath al-ṣkūr fi ma 'rifati 'ulama' al-takrūr*, Beirut, Dar al-Gharb, 1981.

AL FANJARY, MOHAMED ŠAWKI, *al Islam wal muškila al-iqtisādiya*, La Bibliothèque Anglo-Egyptienne, 1978.

- *tatawwur al-dirāsāt al-iqtisādiyya fi-l-Islām*, éd. Union internationale des banques islamiques.SD.

AL JUMAY'I, HAMZA, *al -iqtissād al islā mi*, éd. Dār al-Ansār, Le Caire.SD.

AL-HAMĀLM, MUḤAMMAD ABD AL MUN'IM, *al Ittijahāt al 'amma fi-l islām Bi- l-nadari ila al-nuḍum al- iqtisādiya al-mu'āšira*.

AL HAMŠARY, MUSTAFĀ, *al-a'māl al-masrafiya fi-l- islam*, éd. Groupe de recherches islamiques et les Etablissements Errissala, 1984.

AL MASRY, RAFIQ YUNUS, *usūl al-iqtissād al-islāmi*, éd. Dar Al-Calame, Beyrouth

AL-MAWDUDI, ABUL'ALĀ, *usus Al-Iqtissād Bayn al islām wal-nuḍum al mu'āšira*, traduit en arabe par MuḤamad 'Ašam Ḥaddād, éd. Maison Saoudienne de l'édition, 3ème édition, 1981.

AL-QARADĀWI (Y.), *Al ḥalāl Wa-l- ḥarām Fi -l- Islām*, éd. 'Ukkād, Casablanca, 1993.

AL-QURTUBI, *al-jāmi' li aḥkām al-qur'ān*, Le Caire, 1923

AL-ŠADR (M. B.), *iqtisādunā*, éd. Dar al-Fikr, Beyrouth, 1969.

AL-ŠINQĪTI, AḤMAD W. AL-AMĪN, *al-wasīt fi tarājim udabā' Šinqīt*, le Caire, Maktabat al-Ḥanji, 1911.

AL-WALĀTI, MUHAMMAD YAHYA WUL. MUḤAMD AL-MUḤTĀR, *al-riḥla al-Hijjāziyya*. Beirut: Dār al-ḡarb al-islāmi, 1990.

ANONYME, *al-islām wa niḡām al-iqtissād al-dawli al-jadīd*, éd. Secrétariat Général de la Conférence islamique.

B/

BARAKĀT, ABD- AL KARIM AL-SADIQ, *al-iqtisād al māli al islāmi*.

BILLA'MISH, MUHAMMAD W. AL-MUKHTAR, *Nawazil*, Copie de Muhammad Abd al-Wahab b.Muhammad Al-Amin,

D/

DARAZ, MUḤAMAD `ABD ALLA, *al-ribā fi naẓari -l- qanūn al islāmi*, série vers une économie islamique, Bibliothèque El Mouna, K oweit.

G/

ĠĀRIB MUḤAMAD SID`ĀMED, *al-iqtisād al islāmi*, étude de sociologie économique, éd. dār al-Ma`rifa Universitaire, Alexandrie, 1981.

H/

ḤALID, ABD AL-RAḤMĀN AḤMAD, *al-bank al-lā ribawi fil islām*

I/

IBN RUṢḌ, *bidāyat al mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Tome III, Le Caire, 1926.

IBN ZEID AL MAHMOUD, AB, *ahkām `uqūd al-ta`mīn wa makānatuhā fi -l-ṣari`a*, éd. Maison d'impression national du Qatar, Qatar.

ISMAIL W. BABA, "al-naql al-majmu `a aw laha al-inqal al-inqal al-muntaja hal al-suftāja. Manuscrit.

J/

JĀBIR, MUḤAMAD SALĀMA, *al-islām wa-l- nuqūd fi-l-ṣari`a al islāmiyya*, éd. Société Echoua`a, Koweit, 1401 de l'hégire.

Q/

QAḤF MUNDIR, *al-iqtisād al islāmi*, éd. Dar Al Calame – Koweit, 1399 de l'hégire.

S/

ṢALABY, Ahmad, *al islām wa-l- qadāyā al-iqtisādiyya al- ḥadīṭa*, éd. Maison de l'Union Arabe pour l'impression, Le Caire.

ṢAWKAT, AL- A`YĀN, *al-ta`mīn bayna al-ṣari`a wal qānun*, 1396 de l'hégire.

ŜAWQI, ISMA'ĪL ŜAHĀTA, *al bunūk al islāmiyya*, éd. Dar-Echourouq, jeddah, 1977.

ŜAWQI, ISMA'ĪL ŜAHĀTA et autres, *Iqtissādiyātt al-nuqūd fi iṭār al-fikr al-islami*, Bibliothèque Wehba, Le Caire, 1403 de l'hégire

SĪDI 'ABD ALLĀH W. AL-HĀJ IBRAHĪM, *Nawāzil*.

M/

MUḤAMAD ŜAWQI AL FANJARI, *dirāsa taḥlīliyya li-l- fa'āliyya al-iqtisādiyya fi mujtama' yatabannā niḡām al- iqtisād al islāmi*, éd. Dar Al Calame – KOWEIT, 1399 de l'hégire.

MUŞLIH AL- DĪN, MUḤAMAD, *amr al bunūk wa-l-ŝari'a al islāmiyya*, traduit par Hussein Saleh, éd. Dar El-Bouhouth El-Islamiya, Koweit.

R/

RAMDĀN, ḤĀFIḌ ABD AL-RAHMĀN, *baḥṡ muqāran fi-l- mu'āmalāt al maşrafīyya wa-l- badīlu minhā fil -ŝari'a al islāmiyya*, éd. Maison du livre Universitaire, 1979, Egypte, Le Caire.

-*al-ribā: usūluhū wa 'illatuhū fil -ŝari'a al islāmiyya*, Maison du livre Universitaire, 1978, Le Caire.

RAMIREZ, UṬMAN SĀFI AL MALIK, *ribawīyyat al fawā'id al maşrafīyya*, Le bureau islamique, Damas, 1403 de l'hégire.

RIḌĀ, HUSAYN TAWFĪQ, *Al-ribā fi-l- ŝari'a al islāmiyya*, Bibliothèque de la Maison de la Culture, Egypte.

TAJ, ABD AL- RAHMĀN, *ḥukmu al- ribā fil- ŝari'a al islāmiyya*.

ZĪNI, ABD AL WAHĀB SĀLIM, *al-i'timān fi-l- ŝari'a al islāmiyya*, éd. Bibliothèque Al-Ḥārījy, Riyad, 1404 de l'hégire.

W/

WUL ḤĀMIDUN, MUḤTĀR ḤayĀt Muritāniya. (IMRS collection).

WUL AL-SA'AD MUḤAMD AL-MUḤTAR, *al-fatāwā wa- l -tāriḥ* , dār al Ġarb al-islāmi, Beyrouth, 2000.

B. - THÈSES

HAMMŪD (S.), *taṭwīr al a'māl al Maṣrafiyya*, éd. Dar Al-Ittiḥād Al-'Arabi, Thèse, Le Caire, 1976.

TĀYAR, ABD ALLA MUḤAMAD, *al-Bunūk al islāmiyya bayna an-naẓariya wa-l-taṭbiq*, Thèse de Doctorat, Université Islamique Imām Muḥamad Ben SAŪD, Riyadh, 1403 de l'hégire.

INDEX

A

AAAID9, 328
Abadila.....91
 Abbās Zaki.....140, 141
 Abbasides60, 323
 abbasside..... 114, 133, 323
 abbōside34
 Abd aʿAzīz.....114
 Abd aI-Malik.....114
 Abd aI-Malik ibn Marwān114
 Abd al- fattāh al- Ŝayḥ141
 Abd allāh ibn ʿUmar.....91
 Abd Allah ibn Ḥanzala.....123
 Abd al-rahmān al-ʿAdāwi141
 Abdel Wedoud Ould- Cheikh.....192, 193
 Abū al-Farag135, 136
 Abū Hanifa.....34
 Abū Ḥanīfa.....91, 94
 Abū Hurayra123
 Abū Imrān al-Fāsi.....96, 98
 Abu Muhammad ibn Abi Zayd96
 Abū muḥammad ibn Abi Zayd al-Kayrawāni
97
 Abū Yūsuf91, 94
 Abū-Dāwūd92
 Abu-Kriṣa141
 Abyssins.....31
 acacias193
 Adam Smith.....69, 319
 Adrār186
 Afrique de l'Ouest.....9, 180, 190, 195, 216
 Aguitir186
ahl al bātin104
ahl al ḥadīṭ92
ahl al- sunna94
ahl al-ḥadīṭ34, 90
ahl al-ḥadīṭ= ahl al-aṭār90
ahl al-sunna91
ahl al-sunna wal jamaʿa91
 Aḥmad al- Najjūr49
 Aḥmad al-Tayyab140
 Aḥmad ibn Ḥanbal.....92
 Aḥmad wul al-ʿĀqil.....106
Aḥmad wul Muḥamd al-ʿĀqil.....103
Aḥmad wul Muḥamd al-ʿĀqil.....106
Akabār.....200
 al- a'imma35
al- a'imma, sing35
 Al- Alwany53

Al- Bakri98
 al Baraka.....49, 241
al Gasri wul al-Muḥtar wul al Gasri.....103
al Imrān.....138
al- janna.....110
al Juman106
 al Majdub104
al- Mi'yār.....99
 al -Muḥtār wul Būna.....46
al- Muwatta94
 al- Qurtubi16
al- rūm120
 al- Ŝayḥ Muḥamd al-Mami106
Al- Ŝayḥ Muḥamd al-Mami.....103
 al- Ŝayḥ Sid'al-Muḥtār al Kunti107
 al- Ŝayḥ Sidi Muḥammad en Azawad107
Al- Ŝayḥ Sidiya wul al- Muḥtar wul al-Hayba
103
Al- Ŝayḥ Sidiya wul al Muḥtār wul Hayba 107
al- Suayra185, 186, 187, 188
al- tābiʿīn.....92
 al- Talib Aḥmad wul Twayr aj-Janna, Abd
 Allāh wul Sīdi Maḥmūd.....106
 al- Talib Bašir wul al-Ḥāj al-Hādi.....105
 al- Wanšārīsi.....99
 al -Wanšārīsi.....96
al-ʿibādāt.....92
 al-Afgūni60
 Alamin wul al Mah107
al-amr bil maʿruf wan-nahi ʿanil munkar....47
 Al-ašʿari60
al-Asadiyya94
al-Asfahāni.....26
al-aṭar.....111
 al-Azhar135, 138, 140, 325
 Al-azhar59
 Al-Azhar59
 al-Baji97
 al-Bannāni106
al-baqara84, 120, 121, 122, 377
al-diyya al-muḡallaḡa100
 Alexandrie.....311, 468
 al-Fāsi.....96
 al-ḡab99
 Algérie.....182, 183, 277, 342, 345
al-ḡaji al- kulli100
 al-Hāšim al Ḡallāwi, wul Rāzga104
al-iḡwān al muslimḡūn.....47
al-jāhiliyya28
al-jāhiz26

<i>al-jiv</i>	195	Aristote.....	118, 390
<i>Allah</i> 16, 17, 83, 92, 104, 120, 124, 128, 202, 286, 289		<i>ar-rsāla</i>	97
al-laḥmi.....	96, 116	Arthur Andersen	402
<i>al-māl</i>	43, 148	Asad.....	94, 95
al-Māmūn	114	Asad ibn al-Furāt.....	94
<i>al-Mas'ūdi</i>	26	asbāb al-nuzūl.....	35, 93
<i>al-maṣāliḥ al-mursala</i>	100	Ašhab	94
al-māzari.....	96	Atlantique	182, 310
<i>al-mitr</i>	92	Ä	
al-Mōmūn,	38	<i>ät-tsäyri</i>	193
Almoravides.....	98, 107, 195, 198, 201, 286	A	
<i>al-mu'amalāt</i>	92	Auguste Comte	61
al-Mu'ti Biyyūmi	141	<i>aumône</i>	16, 17, 83, 120, 122, 155, 156, 248
<i>al-muhōya'a</i>	100	Averroès.....	99, 286
al-Nasā'i	92	Ä	
<i>Al-Nassā'i</i>	120	<i>äwirwar</i>	192
al-Nōbiḡa Ḍubyāni	31	A	
<i>al-Nisa</i>	141	Awlād Abyayri	107
al-Qurtubi	16	Awlād bu-s-Sba'.....	188
<i>al-risāla</i>	35, 97	Awlād Daymān.....	106, 107
<i>al-rūm</i>	16	<i>ayn</i>	109
al-Šāfi'i	35	Ä	
al-salaf al-sāliḥ	35	<i>äyrwar</i>	192
<i>al-šalāt</i>	94	A	
<i>al-šawm</i>	94	<i>ayyām al'arab</i>	29
al-sira al-nabawiyya	35	<i>azalāy</i>	200
<i>al-šuhāba</i>	119	Azawād	186
Al-Suyūti	99	Azhar	141
<i>al-Tabari</i>	26	<i>aznāga</i>	198, 199, 284
<i>al-tafsīr</i>	93	B	
<i>al-ṭahāra</i>	94	<i>bāb-al- Šaḥra</i>	187
al-Tawdi.....	106	Bachelard.....	18
<i>al-Tayif</i>	29	<i>badāwa</i>	29
al-Turtuŕi	97	<i>badāwa- haḍāra</i>	29
al-Wasīt.....	104	BADEA.....	9, 328, 329
<i>amal ahl al-madina</i>	110	Badr al-maniāwi.....	141
Amr Ibn Kaltūm	30	Bakel.....	188, 207
AMSS.....	59	Baltique.....	310
andalou <i>ibn Rušd</i>	99	bambaras.....	189, 283
Animistes	31	Banī Abd al- Šams	34
Ann Mc Dougall	192	<i>Banī Ḥassān</i>	198, 199, 286
<i>An-nassa'i</i>	16	Banū Abd al- Šams.....	31
Antioche.....	311	Banū Hōšim	31
<i>aql</i>	40, 58, 60	Banū Maḥzūm	31
Arabe.9, 10, 11, 12, 13, 14, 26, 42, 57, 107, 115, 140, 141, 183, 230, 232, 267, 309, 316, 327, 328, 329, 469			
Arawūn.....	194		
<i>ard</i>	109		
Arguin	185, 186, 187, 188, 215		

Banū Umayya.....34
 Baol185
 Başra114
 Belgique.....186, 384
 Beyrouth 43, 59, 71, 74, 84, 98, 99, 117, 124,
 129, 150, 454, 468, 470
 BID 9, 49, 71, 115, 151, 152, 327, 328, 330, 331,
 332, 333, 334, 335, 337, 339, 367, 407
 Blemmyes.....311
 Boghé.....188, 254
 Bosnie Herzégovine.....47
 Bou el- Meqdad187
 Brandebourgeois189
bāṭin.....40
 Buḥara313
 Bul Muḥtar al Hasani.....104
 Byzance.....32, 114, 311
 Byzantiņs31

C

Caire 17, 35, 59, 84, 97, 104, 121, 136, 232, 287,
 323, 324, 330, 447, 450, 456, 467, 468, 469,
 471
 Capitalisme.....376, 447, 455
 Cayor185
 CCG9, 327
 CEDEAO9, 195
 Chris Ryan355
 Claude Bernard.....64
 Colonial458, 459
 Constantinople.....311
 Copenhague.....47
 Coran....13, 16, 21, 28, 33, 34, 36, 39, 40, 44, 45,
 53, 56, 72, 84, 91, 93, 106, 110, 111, 118, 119,
 120, 122, 124, 125, 134, 139, 141, 196, 222,
 316, 377

D

Dagana188
 Dakar..... 185, 190, 207, 215, 242, 449, 460

ḍ

ḍalāla.....92

D

dār al-māl al islāmi.....149
dār al-māl al islāmi SA.....149

ḍ

ḍarra.....37

ḍ

ḍarura..... 365

D

Dato Ahmad Tajudin..... 85
 David Ricard 319
 De Roover.....127, 317, 380
 Décobert33, 38
*Dieu*13, 16, 17, 19, 20, 30, 44, 51, 54, 56, 57, 58,
 60, 62, 71, 72, 73, 83, 84, 88, 92, 104, 110,
 114, 120, 121, 122, 123, 133, 134, 141, 145,
 156, 158, 159, 160, 177, 222, 225, 226, 228,
 289, 292, 307, 377
 dirham... 113, 114, 115, 117, 123, 176, 202, 203,
 208, 311, 316
Dow Jones..... 372
Dār al-nadwa 32
 Dubai159, 330
 Durkheim70, 79

E

effigie115, 207
 Egypte47, 49, 59, 94, 95, 96, 110, 138, 140, 152,
 313, 325, 326, 344, 346, 347, 349, 350, 355,
 458, 469
 El-hadj umar 197
 Emir60, 461
Emirat de l'Adrar.....191, 195
 Engels.....76, 453
 Espagne . 88, 115, 125, 183, 186, 207, 216, 275,
 276, 312, 313, 384, 405
 Etat Himyarite 31
 Etat Mundirite 30
 éthique 13, 23, 30, 37, 43, 51, 67, 68, 69, 74, 85,
 118, 122, 136, 179, 218, 291, 299, 316, 371,
 394, 396, 457
 européen 31, 71, 183, 201, 316, 381, 462

F

FADES10, 327, 329
 Faidherbe.....186, 205, 206, 450
fala iškāla..... 97
 falsafa 35
faqīh 196
faqīh Lamtād ibn Bellīn al-Lamtūni..... 99
faqīh Nḍoubnān wul Muḥumedjen wul
 Ahmed Jahja..... 100
*fatāwā*21, 23, 103, 105, 128, 129, 194, 203, 206,
 207, 212, 284, 470
*fatwā*44, 105, 126, 135, 203, 204, 206, 208, 212,
 288, 292

fatwa 44, 46, 85, 99, 106, 107, 135, 140, 142, 159, 291
fatāwā 99, 108, 180
 fatwa d'al-Māzari 85
fīkr 56, 58, 71, 84, 99, 117, 124, 469
 Finance . 8, 14, 22, 26, 42, 71, 81, 146, 158, 161, 162, 301, 325, 330, 352, 411, 412, 429, 461, 464, 466
 finance islamique 7, 8, 15, 18, 20, 22, 23, 27, 71, 81, 82, 84, 85, 88, 111, 139, 142, 150, 151, 158, 162, 174, 176, 177, 180, 308, 321, 327, 330, 344, 346, 347, 361, 363, 365, 368, 370, 371, 372, 374, 376, 396, 406, 407, 411
fiqh . 14, 15, 21, 33, 34, 35, 37, 38, 42, 43, 52, 72, 84, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 106, 107, 110, 119, 128, 138, 139, 141, 145, 148, 149, 166, 176, 202, 223, 225, 226, 317, 326, 378, 409
Fiqh 450
fiqh al-'aṭar 91
fiqh al-ra'ī 91
fiqhi 23, 81, 88, 89, 90, 92, 94, 102, 103, 108, 110, 116, 124, 153, 154, 162, 204, 207, 208, 210, 217, 222, 266, 283, 288, 290, 317, 325, 370, 410
fitna 34, 91
 FMA 10, 328
 Foucault 18
 France 79, 144, 183, 186, 187, 190, 193, 215, 216, 217, 227, 230, 234, 267, 271, 368, 372, 384, 387, 388, 403, 405, 412, 449, 450, 454, 455, 458, 462, 466
Fraterna 318
fuqahā 21, 23, 34, 37, 43, 44, 103, 109, 121, 125, 126, 133, 156, 176, 180, 198, 202, 206, 208, 209, 214, 216, 243, 284, 287, 290, 317
Fuqahā 21
fuqahā 20, 81, 86, 89, 90, 92, 93, 96, 98, 104, 106, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 133, 138, 139, 140, 148, 149, 150, 153, 156, 164, 176, 194, 196, 204, 211, 212, 213, 217, 218, 283, 286, 287, 323, 410
 Fustāt 114
G
 Galilée 59
Gassanides 31
gazra 181
 Gdala 98
Geldes 76
 Geniza 133, 323
 Georg Simmel 74, 76

George Orwell 354
 Gilbert Coutau 349
Glaymīn 185, 187
 Glaymīn (wād Nūn) 185
 Golan 31
 gomme arabique 188, 192, 210
 Goulimine 185, 187, 210
 Grec 309
 Guebla 104
 Guinée 113, 193, 203, 204, 205, 349

H

Habib Allāh wul al-Qādi 107

Ḥ

Ḥadīja 106, 209

ḥ

ḥadīṭ . 35, 40, 90, 91, 92, 94, 106, 117, 123, 124, 125, 139, 140, 141, 198

Ḥadīṭ 21

ḥadīṭ 36, 110, 222, 225

ḥadīṭ à al-Azhar 140

ḥadīṭ 40, 94, 106

Hadramawt 30

H

Hāj al- Hasan wul Aḡbiddi 100

ḥ

ḥajj 123, 155, 203

H

Halbwachs 70

ḥ

ḥalīl ibn Ishāq 96

ḥ

ḥalilienne 42

ḥ

ḥalilite 23

ḥ

ḥalāl 46, 468

H

Hamdi wul Al Mah wul Talb Ajwad 107

Hammourabi 376

h	
hanbalites.....	35
h	
<i>ḥarāj</i>	43
h	
ḥarāj.....	116, 312
h	
<i>ḥaram</i>	31
<i>ḥarām</i>	46, 468
Ḥasan al- Bannā.....	49
<i>ḥasanāt</i>	110
H	
Hassan al Banna.....	47
Hassān Ibn Ṭabit.....	31
h	
ḥassāniyya.....	191
H	
<i>hawāla</i>	131
Heisenberg.....	65
Henry Mintzberg.....	355
<i>hiba</i>	17, 22, 84, 88, 120
H	
<i>Hijāz</i>	28, 29, 30, 45, 209
Hira.....	31
Hirite.....	30
<i>ḥisāb</i>	36
<i>ḥiyal</i>	128, 224
hiyyal	248, 325, 409
H	
Hollandais.....	189, 204, 215
<i>homo oeconomicus</i>	69, 79
h	
<i>ḥrātīn</i>	198, 199
<i>ḥubs</i> ,.....	101
h	
<i>ḥulafā</i>	94, 113
H	
Ḥurma wul Abd al- Jalīl de Idawa'li.....	107
<i>ḥurūb al-ridda</i>	156

H	
<i>Hussayn Hāmad</i>	142
h	
ḥwarizm.....	313
h	
<i>ḥāyak</i>	196
I	
I. Warde.....	352, 354
ibādat.....	34
<i>ibādāt</i>	111
<i>ibadāt</i>	20
Ibn 'Abd Allāh.....	33
Ibn 'Abdelwahhab.....	46
Ibn 'Umar.....	91, 223
ibn Abd al-Ḥakam.....	94
Ibn Abd Alwahhāb.....	46
Ibn Abī Zayd al-Qayrawāni.....	96
ibn al- Ḥajib.....	97
Ibn al- Ḥuwwayriṭ.....	33
Ibn al-Qasim.....	94, 95
ibn al-Qāsim.....	94, 95
Ibn al-Qayyim.....	91
Ibn Farīḍa.....	106
<i>ibn ḥaldūn</i>	26
Ibn Ḥaldūn.....	84, 287
<i>ibn Hišām</i>	26
Ibn Iḍrī.....	98
<i>ibn Kaṭīr</i>	26
ibn Māgišun.....	94
ibn Mājjā.....	92
Ibn Mas'ūd.....	91
<i>ibn Rušd</i>	97
ibn Saoud.....	45
ibn Wahb.....	94
Ibn Wahb.....	94
ibn Zayyād.....	94
Ibn-ḥaldūn.....	60
Ibrahīm Sālah.....	347
Ibranim al-Naḥfī.....	92
Idayllba.....	105
Idayqub.....	40, 106, 244, 245
ifriqiyenne.....	94
<i>iggāwen</i>	198, 199
Iḡīdi.....	194
<i>Iḥwān</i>	48, 346, 347, 348, 350
IIIT.....	10, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59
<i>ijāza</i>	93

ijmā 72, 136
ijār 157, 357
ijāra 84, 171
ijtihād 103
ilm 35, 55, 63, 71, 110
 imam 91, 94, 102, 104, 110, 111
imām 35, 159
 immixtion 7, 20, 177, 299
 Indochine 309
 Indonésie 251, 309, 330, 366, 373, 374
inkār 55
intellectus 65
ipso facto 49, 131
iqṭisad 68, 466
Iqṭisad 43
iqṭisādunā 74, 468
 Islamique 9, 11, 34, 42, 47, 49, 51, 52, 115, 151,
 152, 219, 241, 248, 327, 328, 330, 337, 364,
 411, 412, 471
islām 23, 468, 469
islāmiyyat al-ma'rifa 51, 52
istiḥlāf 73
Istisnāa 163
 Italie 186, 317, 372, 381, 384

J

J. Schacht 34
 J.K.Galbraith 319
 Jack Goody 38, 61
 Jack Shaheen 352
 Jacobites 31
 Jacques Berque 16, 120
 Jacques Sam 22
 Jaffa 59
jāhilite 81
 Jamāl al-Dīn al-Afḡāni 40
 jihad 46
 Jordanie 31, 355, 373
 juridico-éthique, 20

K

Kaarta 186
 Kaédi 188, 254, 260, 261, 262, 267, 427
 Kairouan 96
kalām 35
Kalām 26
Kalām 22
Kalām, 22
 Kano 194
 Kant 65
 Karl Marx 70

Karl Polanyi 74, 77
 Kayes 183, 188
 kharijites 34, 91
 Kinda 30
 Kosovo 47
 Koweït 159, 374, 411, 469
Ksur 188
 kufiques carrées 115
 Kuhn 18
kula chez Malinowski 75

Ā

Ākwārīr 195
āl-'Umrān, al-nissā, al-rūm 120

L

La Finance 43, 411
lāhag 97
 Lalande 39, 55, 56, 68
 Lamjaydri wul Habballa 46
 Lamtuna 98
laqta 84
 Larousse 39, 55, 56, 68
 Laurent Lhéreau 22
 Levi-Strauss 75
Limrābit Mūhūmeḍen Vāl wul Muttāli 103
longanimité 17, 83

M

M. Jourdain 15
mā kāna min naqsin 97
madhab 95
 maḍhab 34, 42, 74, 91, 96, 102, 103, 159
maḍhab iqṭisādi islāmi 74
maḍhab 91, 96, 159
 maḥaḍra 106
Maḥand Bāba wul 'Abayd 107
Maḥand Bāba wul Abayd 103
maḥazra 107
 Mahdiyya 128, 210, 323
 Makhzen 187, 188, 450
Makka 29, 30, 31, 36, 113, 117, 119
 Malaisie 59, 85, 166, 251, 332, 355, 366, 370,
 373
 Mali 182, 186, 201, 203, 210, 219, 277, 304, 453
 Malik 42, 94, 95, 102, 113, 114, 117, 134, 311
 malikite 23, 95, 96, 97, 102, 128, 132, 136
 Malikite 42
 malikite/qasimite/ ḥalilien 97
 Malinowski 16, 18, 179
mansūḥ 93

Mantes-la-Jolie.....	47	Muḥamd al-Rōwi.....	141
<i>maqāsid</i>	36	Muhamd Lahbib.....	107
Marcel Mauss.....	74, 79	<i>Muḥamed wul al- Muḥtār wul BilLa'maš</i> ..	100
Maroc	106, 182, 183, 186, 187, 188, 196, 197, 201, 219, 234, 267, 275, 276, 277, 332, 373, 454, 460, 461, 462	Muhammad	51, 91, 94, 96, 97, 103, 104, 105, 114, 120, 129, 137, 318, 325, 463, 466, 468
<i>mašhūr al-madhab</i>	100	Muḥammad `Abduh	40, 139
<i>mašlaḥa</i>	100, 365	Muhammad Abdu	325
<i>mašlaḥa</i>	100	Muhammad b. al-Ḥasan	94
<i>mašāliḥ</i>	36	Muḥammad Bōqr al-Sadr	74
Masudul Alam Choudhury	57	Muḥammad Hamdi Zaqqūq	140
Matam	188	Muḥammad ibn `Abd Allāh	185
Mauritanie .7, 8, 9, 10, 13, 19, 21, 22, 42, 46, 90, 101, 107, 173, 177, 181, 182, 183, 186, 193, 195, 207, 208, 213, 216, 219, 227, 228, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 252, 254, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 281, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 304, 305, 342, 361, 388, 409, 414, 421, 427, 428, 430, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 460, 462, 464, 465, 466	Muḥammad Ibn Muḥammad al- Lamtuni... ..	99	
Mauss.....	16, 17, 18, 70, 75, 79, 80, 82, 179	Muḥammad Ibrāhim al- fiyyūmi	141
Mazdéens.....	31	Muḥammad Ra'fat `Utmān	141
<i>Mecque</i>	17, 83, 106, 155, 187	Muḥammad Rajab- fiyyūmi	141
Médine	34, 91, 92, 94, 110, 117, 119	Muḥammad Šāliḥ wul Abd al- Wahhāb	106
Meillassoux.....	16, 18, 448, 451, 453	Muḥammad sayyad Ṭantāwi	140
Mekkois.....	30, 31	<i>Muḥammad wul Abī-Bakr wul al Hāšim al- gallāwi</i>	100
Mésopotamie.....	309, 313, 376	<i>Muhammad wul al Muḥtār wul Billa'maš</i> ..	103
Mit Ghamr.....	49, 345	Muḥammadan wul Tayyah	107
<i>miṭqāl</i>	37, 207	Muhammadienne.....	30, 33, 36
<i>mīzān</i>	36	Muḥtār wul Hāmidun	100
<i>māl pl</i>	109	<i>muḥtasar</i>	97
<i>māl pl. amwal</i>	109	<i>mujāhidīn</i>	46
Mogador.....	185	Mulāy al-Rašīd.....	187
Mohamed El Moctar Ould-Bah.....	16, 120	Mulāy Isma'īl	187
Mohamed Fall Ould Bah	22	<i>mulgāṭā</i>	193
Mohammed el- Habib	186	<i>mulk</i>	109
Mona Abaza.....	59	Mundhir Al-qahf	71
<i>mu `amalāt</i>	72	<i>Muqaddima</i>	84, 287
Muazzam `Ali	344	<i>muqārada</i>	32
<i>muḍāraba</i>	169, 170, 171, 209, 364	<i>murābaha</i>	158, 160, 170, 171, 364
<i>mudārāt</i>	102	<i>murābaha</i>	157
<i>Mudawwana</i>	42, 95, 96, 105, 117, 133, 323	<i>muršid</i>	47
<i>muḍāraba</i>	161, 162, 247, 249, 253	Musā ibn `Issā ibn Abī Hajjāj al-ḡafjūmi al- Zanāti	96
<i>muḍārib</i>	161	<i>mušāraka</i>	169, 170, 171, 364
<i>mufassirūn</i>	16	<i>mušhafuṭmanien</i>	120
<i>mufassirūn</i>	90, 93, 119, 120	<i>musnad</i>	92
muḥaddiṭīn	35	<i>mušāraka</i>	162, 247, 248
Muhamd al-`Aqil.....	106	<i>Muwatta</i>	95, 110
Muhamd al-Muḥtar wul al- Sa'ad.....	89	Myrdal	71
		<i>Mühümmaḍun Vāl wul Muttālī</i>	106
		N	
		Nabatéen	30
		Najd.....	30, 45, 46
		<i>naql</i>	40, 60, 469
		<i>nāsiḥ</i>	93
		Nasr ad-din.....	104

Nāsr al-Dīn	107
<i>nawazil</i>	105
<i>Nawazil</i>	105, 207, 468
<i>nawāzil</i>	44, 96
Nawāzil	104
<i>nawāzil</i>	44, 102, 289
Nda Abd Allah wul Sid' Ahmad	99
<i>Ndar</i>	185, 186
Nestoriens	31
Newton	319
nioro	195
<i>nizām</i>	74
Nouadhibou .. 188, 231, 243, 245, 260, 275, 277, 427	
Nul-Lamta	312
<i>nuqud</i> ,	115

O

<i>oikonomia</i>	43, 68
Omar A. Ali	406
OPEP	10, 329
Or 14, 20, 68, 78, 84, 122, 134, 136, 159, 162, 167, 217, 258, 294, 320, 322, 361	
Ouled Delim	187
Ourgla	312
Oxford 38, 39, 448, 450, 451, 453, 455, 460, 465	

P

Palestine	31, 59
panislamistes	40
Pareto	70
Paul Feyerabend	67
Pehlvi	309
Pierre Bonte	191, 195
Pierre Bourdieu	69, 70
Podor	186, 188
Popper	18
<i>Portfolio</i>	333, 336, 461
Portugais	187, 206, 464
Portugal	186
<i>Potlatch</i>	76, 282
<i>Prophète Mohammad</i>	17

Q

<i>qabila</i>	97
<i>qādi` Iyyād</i>	99
<i>qādiriya</i>	107
<i>qantwār</i>	188
<i>qard</i>	84, 85, 249
<i>qard</i>	37, 164, 209, 222, 223
<i>qard ḥasan</i>	164

<i>qasada</i>	68
<i>qasd</i>	68
qasimite	23
<i>qādiriya</i>	183
<i>qirād</i>	13
<i>qirād</i>	213, 279
<i>qisṭ</i>	36
<i>qiyās</i>	40
<i>qiyās</i>	72
<i>qāsimate</i>	42
Quine	18, 65
Qurayš	30, 31
qurayšite	34

R

<i>rabb al-māl</i>	161
<i>Rabb al-māl</i>	161
<i>rafḡa</i>	200
<i>rahn</i>	84
<i>ratio</i>	39, 155, 229, 302
<i>razon</i>	39
<i>reor</i>	39
Rgaybāt	189
<i>ribā</i> ... 8, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 23, 85, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 133, 134, 135, 144, 157, 208, 214, 218, 223, 228, 349, 357, 468, 469	
<i>ribā al- nassi'a</i>	124
<i>ribā al-duyūn</i>	19
<i>ribā al-faḍl</i>	124
<i>ribā al-hiba</i>	19
<i>ribā</i>	14, 16, 19, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 133, 135, 144, 223, 228
<i>ribā. al-jahiliyya et ribā. al-qurūd</i>	124
<i>ribawi</i>)	176
<i>ribawiyya</i>	116, 125, 194, 409
<i>ribḥ</i>	158
<i>ribāwité</i>	194
<i>rihla</i>	96
<i>rihla</i>	96, 196, 468
Risāla	35
riwāya	35
Robin Horton	61
Rosso	188, 242, 254, 260, 267
<i>ruwwāt</i>	90

S

S.D.Goitein	133, 323
Sabéens	31
<i>Sabḡat aj-jill</i>	191
<i>sadaqa</i>	17, 83, 120

Saddam Hussein.....355
 Sadr74
šahāda35, 155, 156
 Sahara ..8, 20, 30, 32, 40, 45, 88, 97, 98, 99, 100,
 102, 113, 117, 156, 182, 184, 186, 187, 188,
 189, 190, 191, 195, 197, 200, 204, 216, 232,
 275, 276, 277, 286, 298, 312, 323, 448, 449,
 452, 453, 454, 462, 463, 464
 Sahara Occidental .40, 182, 184, 190, 191, 216,
 448, 462

§

šahbi.....90

S

Sahel 190, 310, 453, 463
saḥīḥ al-Buḥūrī.....92
saḥīḥ Muslim92
 Sahlins18
 Saḥnūn.....323

§

Šaḥnūn.....95, 96

s

Saint- louis185
 saint Thomas65
Salah Isma'il.....57, 58
salam.....84, 164, 213, 437
 šām.....31
 Samarqand.....313
 samori Touré.....197
sanad92

§

šarf.....194, 199
šarrāf.....194, 215

s

sāsānid.....34
 Sassanides.....31
 šayḥ..... 135, 140, 144, 159, 160, 183, 287, 348
 Šayḥ43, 45, 46, 97, 101, 102, 103, 106, 107, 148,
 188, 190, 197, 202, 203, 205, 210, 212, 217,
 245, 284, 290, 291, 341
 Šayḥ Bayrūk.....188, 190
 Šayḥ Mal'aynin.....107, 197
 Šayḥ Mal'Aynīn.....188
Šayḥ Šālah Abd Allāh Kamāl.....341
Šayḥ Sidiya.....107
 Šaykh al-islam ibn Taymiyya45

Schumpeter70, 447
 SÉNÉGAL .182, 183, 185, 186, 188, 190, 192, 195,
 197, 201, 202, 212, 215, 216, 219, 234, 254,
 255, 256, 259, 284, 304, 312, 349, 367, 448,
 450, 454, 459, 461

shiites..... 34
Sidi 'Abdullah wul al-Hāj Brāhīm 103
Sidi 'Abdullāh wul al-Hāj Brāhīm wul Limām
 106
 Sidi Abdullāh wul al-Vāḍil 106
 Sijilmasa..... 312
sikka, 115
 šikwā..... 193
Sing 90
 Šingīti 185, 186, 194, 203, 204, 205, 234
Sirā 318
širka.....84, 148, 149, 317, 318
širkat 'ayn wa manfa'a..... 148
širkat al-.....148, 149, 317
širkat al- manāfi' duna al-a'yān..... 148
širkat al-'amw āl..... 149
širkat al-'an ān..... 149
širkat al-'anān 149
širkat al-a'yan duna al- manāfi' 148
širkat al-abdān 149
širkat al-mu'āmalāt..... 149
širkat al-mufāwaḍa..... 149
širkat al-wujūh..... 149
 sokolo..... 195
 Sokoto 194
 Soninké229, 256
 Soudan.... 46, 145, 166, 180, 182, 186, 189, 190,
 192, 283, 284, 309, 310, 312, 313, 328, 330,
 341, 348, 349, 363, 452, 460
Sourate16, 17, 83
 Souss..... 96
 St- Augustin..... 71
 St-Thomas d'Aquin 71
sufi Šaḍiliyya..... 106

§

šuḥabā 90

S

sukūk.....164, 165
Sunna..... 16, 36, 40, 45, 53, 72, 120, 222, 223
 sunnite 34, 42, 91, 93, 111, 125
 Šurbubba108, 156
 Syrie 31, 309, 311, 313, 458

T

<i>tafsīr</i>	16, 35, 93, 106, 124
Tagant.....	106, 261, 288, 292, 452, 466
Tagānt.....	186
<i>Tagāza-Tāwdenni</i>	191
<i>tahrij</i>	103
Tajakānt.....	106
Tajakānt	40, 189, 207
Talbi	126, 129, 134, 135, 136

T

<i>Taqif</i>	16, 120
--------------------	---------

T

<i>taqlid</i>	95, 96
Tawdenni.....	191
<i>tawhīd</i>	72, 106
<i>tawhīd</i> ,.....	106
Tayzilt	99
Tchéchénie.....	47
Tekna	187, 199, 453, 461, 462, 464
Thésaurisation	425
Tichit	107, 187, 464
Timbuktu	194, 207, 449
TimbuKtu.....	185
Tindouf.....	185
Tindūf.....	189, 207, 208
Tiris	186
Tiŕit.....	185
Tiŕit.....	99, 194, 203, 205
<i>trāb al bizān</i>	107
<i>trāb al-bizān</i>	182
transsaharien . 32, 105, 185, 187, 189, 190, 199,	203, 210, 275, 312, 325, 342, 378, 410, 461
Transsaharien	454
Trarza..... 106, 107, 186, 188, 190, 192, 194, 204,	205, 206, 211, 215, 231, 233, 235, 245, 250,
254, 288, 452	
<i>tyāsīr</i>	188
Tōyif	48

U

Ukkāz	30
<i>ulamā</i>	46, 52
ulémas .. 20, 46, 59, 99, 104, 107, 220, 221, 223,	300
Umar al-Fāsi.....	106
Umar Hāŕim	140
umayyade.....	114
Umayyades.....	34
<i>umla</i>	115, 116

<i>umma</i>	44, 51, 52, 56, 116, 145
<i>urud</i>	109
<i>usūl al-fiqh</i>	36
<i>usūl al-dīn</i>	141
usūl al-fiqh	35, 110
Usure.....	455, 466
usurier	13, 213
Uṭman	33, 91, 104
Uṭman wul `umar al Walāti.....	104

V

vasistas	18
<i>Vernunft</i>	65
Vincent.....	187, 453, 464, 467

ā

<i>āvrāwī</i>	195
---------------------	-----

V

vulgate	22, 26, 39, 72, 299
---------------	---------------------

W

W.W. Quine.....	65
Waalo	185, 448
Wadān.....	185, 186
Waggāg.....	96
wahhabisme	45, 47, 48
Wahhabisme	45, 46, 411
wahhabite.....	45, 48, 72, 150
<i>waḥzā</i>	193
Walāta.....	99, 105, 185, 205
Walāta, de Timbuktu	99
<i>waqf</i>	46, 84, 108
Washington	177, 354, 361, 370, 464, 467
<i>wasīyya</i>	84
wād Nūn	197

Ā

<i>Āwīl</i>	191
-------------------	-----

W

Wul al-`Āqil	106
Wul al-Sa'd	108

X

Xavier Coppolani.....	107, 183
-----------------------	----------

Y

Yahya ibn Ibrahim.....	96, 98
<i>Yahya ibn Ibrāhim al- Gdāli</i>	98
Yahyaould al-Barā.....	21

Yahya wul al-Bara89, 100
 Yahya wul al-Barā106
 Yarmūk31
yasūgu wa la yaḥillu136
Yaṭrib.....29
 Yémen.....30, 31, 60
 Yāsīn Qādi348
 Yussif Nadā.344
 Yūssuf al-Qaraḏāwi140, 150, 158

Z

zāhirites35
zakāt. 22, 27, 43, 74, 85, 88, 111, 115, 155, 156,
 345, 360, 378

zakāt..... 16, 74, 84, 103, 120, 122, 125, 155, 156,
 176, 248, 284, 363, 378, 381
Zakāt.....16, 22, 120, 371
zawāyā..... 106
 Zayd ibn Ṭabit..... 91

Ẓ

ẓāhir 40

Z

zwāya.... 198, 199, 200, 215, 268, 284, 285, 288,
 292

بانيك ابريك الغريبي

الاستاذ

من اتي بمصدا الورقة

مع اليمين في اوقات

مباشرة في ارضها

بانيك ابريك الغريبي

الاستاذ

من اتي بمصدا الورقة

مع اليمين في اوقات

مباشرة في ارضها

