



# L'éthique économique en Islam au prisme du concept de besoin

By/Par **Abdelilah Hajjy**

Chargé d'enseignement université d'Evry

## ABSTRACT

This article examines the contours of economic ethics in Islam through the issues related to the concept of need. It brings a new light on how Islam develops economic act which is incompatible with the conventional economic paradigm: the needs of men living in society is not only an economic problem but is also a reflection of moral and spiritual values. This set of normative foundations meant shape and educate both individual and collective socio-economic behavior and, on behalf of the principles of social justice and shared responsibility.

**Key Words:** Needs, Islam, social justice, Islamic ethics, utility, consumption

## RÉSUMÉ

Cet article s'interroge sur les contours de l'éthique économique en islam à travers les problématiques liés à la notion de besoin. Il apporte un éclairage original sur la façon dont l'islam conçoit l'acte économique qui est peu compatible avec le paradigme de l'économique conventionnelle : la satisfaction des besoins des hommes vivant en société n'est pas seulement un problème économique mais elle est aussi le reflet de valeurs morales et spirituelles. Cet ensemble de fondements normatifs entend façonner et instruire les comportements socio-économiques aussi bien individuels que collectifs et ce, au nom des principes directeurs de justice sociale et de responsabilité partagée.

**Mots clés :** besoins, Islam, justice sociale, éthique musulmane, utilité, consommation

**JEL Classification:** D10, I31, P50, Z12

## INTRODUCTION

Le monde et tout particulièrement les pays industrialisés ont connu des transformations et des mutations majeures amorcées dès la moitié du XXe siècle avec un développement spectaculaire des échanges économiques étendus aux quatre coins de la planète. Il s'en est suivi, au cours du siècle suivant, une longue période de croissance économique soutenue, régulière et d'une grande ampleur. Cette période de croissance entraîna les pays développés dans un processus de développement social sans précédent : augmentation du pouvoir d'achat, de l'espérance de vie et du niveau d'éducation. Cependant, à l'échelle planétaire et même à l'intérieur des pays développés, tous n'ont pas bénéficié des retombées de cette croissance. Cette dernière n'a pas encore permis des conditions de vie décente à l'ensemble des êtres humains. Ainsi, dans les pays riches du Nord, les fractures sociales se développent encore davantage et dans les pays pauvres du Sud, très nombreuses sont les personnes qui

*Éthique et économie/Ethics and Economics, 11 (2), 2014*  
<http://ethique-economique.net/>

vivent encore dans un état d'extrême pauvreté ne pouvant même pas satisfaire leurs besoins les plus élémentaires.

La prise de conscience par la communauté internationale de la nécessité de lutter contre la pauvreté est ancienne mais les institutions internationales n'ont pas toujours accordé à la problématique de la pauvreté une place centrale dans leur stratégie de développement. S'inspirant des théoriciens de la croissance (Rostow, 1960 ; Rosenstein-Rodin, 1943 ; Nurkse, 1953 ; Hirschman, 1958), elles abordent d'abord, dans les années 50 et 60, le développement comme la résultante de la croissance économique. La lutte contre pauvreté n'est pas appréhendée en tant que telle mais reléguée au second plan comme une problématique subsidiaire à celle de la croissance économique. La persistance de la pauvreté et des inégalités sociales malgré des performances non négligeables en termes de croissance économique ouvre la voie à d'autres inspirations et d'autres modèles de développement. Ainsi, face à ce constat d'échec et sous l'impulsion d'un nouveau courant d'idées, se développe, dans les années 70 et 80, une nouvelle approche dans la lutte contre la pauvreté orientée vers des stratégies visant fondamentalement à la satisfaction des besoins essentiels (basic needs) en termes de santé, d'éducation, de nourriture, d'offre d'eau ou sanitaire (Fusco, 2007).. Notons cependant que, sur un plan institutionnel et malgré une volonté affichée d'éradiquer la pauvreté, les institutions financières internationales n'ont véritablement fait de la lutte contre la pauvreté une priorité qu'à la fin des années 90. Les années 80 restent marquées par la crise de l'endettement des pays en voie de développement<sup>1</sup> obligeant les organismes financiers internationaux à réorienter leurs stratégies vers une série de programmes d'ajustement structurel inspirés de la pensée néo-libérale et ce, au détriment de l'engagement des programmes de lutte contre la pauvreté.

L'approche par les besoins essentiels propose une conception plus large de la pauvreté qui intègre des dimensions extra monétaires. Elle va donc au-delà du seul paramètre de l'insuffisance de revenu. La pauvreté n'est pas seulement cantonnée à la privation de moyens matériels permettant de faire face aux besoins alimentaires de base mais intègre aussi les besoins de santé, d'éducation et l'accès à d'autres services permettant une amélioration matérielle, psychologique et social de tous les individus souffrant de ce dénuement. Ce développement conceptuel de la définition de la pauvreté se retrouve, aujourd'hui, dans le discours des institutions internationales chargées de la gestion de la pauvreté. Pour le PNUD, « la pauvreté n'est pas un phénomène unidimensionnel – un manque de revenus pouvant être résolu de façon sectorielle. Il s'agit d'un problème multidimensionnel qui nécessite des solutions multisectorielles intégrées »<sup>2</sup>. Comme le PNUD, la Banque mondiale<sup>3</sup> insiste également dans ses différents rapports sur le caractère multidimensionnel de la pauvreté.

C'est précisément la définition de la pauvreté, qui s'est progressivement élargie au cours du siècle dernier, qui fait, en réalité, la différence entre les trois principales approches théoriques de la pauvreté. On distingue d'abord l'école *Welfariste* qui est fondée sur le concept du bien-être économique. Cette approche utilitariste d'inspiration néoclassique

---

<sup>1</sup> L'endettement des PED est passé de 540 milliards en 1980 à 1950 milliards en 1995. Banque mondiale, Global Development Finance 2008.

<sup>2</sup> Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). La lutte contre la pauvreté en Afrique subsaharienne. Paris, Economica, 2000.

<sup>3</sup> Banque mondiale. *Combattre la pauvreté dans le monde*. Rapport sur le développement dans le monde. Washington DC, Paris, 2000.

renvoie au fait que la pauvreté traduit un état dans lequel un individu n'atteint pas un niveau acceptable de bien-être individuel. Le niveau de la consommation ou du revenu étant la mesure numérique du bien-être. Cette approche appréhende la pauvreté sous le seul prisme monétaire et préconise des politiques et stratégies de réduction de la pauvreté axées sur l'augmentation du revenu. En réaction à l'approche revenu de la pauvreté, la théorie des besoins essentiels (*the basic needs approach*), apparue dans les années 70, considère le bien-être en termes de résultats et d'accomplissement (Streeten, Stewart, 1981, Ravallion, 1992). Elle fait donc une lecture multidimensionnelle de la pauvreté et met en avant l'exigence d'élargir la panoplie des besoins minimums nécessaires à la réalisation d'une vie décente. Outre celui du revenu, d'autres critères sont retenus comme la santé, l'éducation, le logement, l'eau potable et l'accès à d'autres services collectifs indispensables à la qualité de la vie humaine. Cela sous-tend l'idée de l'interventionnisme de l'Etat, c'est-à-dire l'implication d'un Etat providence doté de fonctions économiques et sociales.

Un peu plus tard, Amartya Sen (1985) prolongera cette réflexion par sa fameuse théorie des capacités qui opère un changement de perspective dans la conception de la pauvreté et des besoins. Selon cette approche, axée sur l'accroissement des capacités des pauvres en termes de réalisations et de libertés humaines, la seule dotation égalitaire en termes de ressources ne suffit pas à garantir un niveau de vie convenable au plus grand nombre d'individus. En effet, ce qui compte pour SEN, c'est la recherche d'un égalitarisme des libertés et des opportunités pour permettre à chaque individu de choisir la vie qu'il désire mener. En d'autres termes, le développement renvoie à la liberté de choix des personnes pauvres et marginalisées dans un environnement socioéconomique donné.

L'examen de ces trois approches fait clairement apparaître à la fois un enrichissement et une complexification dans la conceptualisation de la pauvreté et donc des besoins humains. A mesure que l'analyse du développement se poursuit, la question de fond demeure celle de la définition et de l'évaluation du concept de besoin. La notion de besoin apparaît donc au premier-plan des réflexions. Au-delà de sa contribution dans l'évolution de la pensée sur le développement, l'analyse des besoins a aussi et surtout inspirée les différentes modalités concrètes du développement. Mais, cette abondante littérature théorique témoigne aussi en définitive de l'imprécision et de l'ambiguïté de la notion même de besoin. La difficulté est encore plus grande lorsqu'il s'agit de déterminer plus précisément les besoins essentiels de l'homme et les moyens de les satisfaire. Toutefois, il faut souligner qu'il existe un certain consensus sur un « noyau » de besoins qui comprend la nourriture, l'eau, la santé, l'éducation et le logement (Stewart, 1989), des besoins qui répondent à des exigences naturelles et qui sont pratiquement universels.

De nombreux auteurs ont ainsi tenté de répondre à cette problématique à travers un travail d'identification et de classification. Il en est ainsi des travaux de Gasper (2004) qui, s'inscrivant dans la lignée de la théorie des besoins humains, nous propose une typologie des besoins selon trois modes de distinction : mode A : *descriptive and explanatory* (les besoins comme entités effectives, liées d'une façon ou d'une autre aux désirs), mode B : *instrumental* (besoins requis pour satisfaire une condition donnée) et mode C : *normative* (besoins nécessaires à la satisfaction d'autres besoins prioritaires). Un peu avant, dans les années 1940, et dans un autre registre, le psychologue Abraham Maslow (2008) avait également proposé une théorie élaborée des besoins. L'approche développée par Abraham Maslow (2008) attribue à l'homme des aspects physiologiques, psychologiques,

sociologiques et spirituels. Chacun de ces aspects est relié à certains besoins humains. Ces besoins sont regroupés en cinq catégories hiérarchisées par ordre d'importance. Cette hiérarchie est schématisée par une pyramide à cinq paliers<sup>4</sup>.

Au regard de la littérature disponible, il n'existe pas à l'heure actuelle de théorie de besoins sans lacunes et toute typologie ou tentative de cerner le concept de besoin, aussi complète soit-elle, ne permet pas de rendre compte de la complexité de la notion de besoins et se heurte aux difficultés propres aux sciences humaines.

Abstraction faite de la diversité des débats, le concept de besoins essentiels est fondamentalement indissociable du droit au développement (Stewart, 1989), lequel découle du droit fondamental à la vie<sup>5</sup>. En tout état de cause, la problématique de la satisfaction des besoins des hommes est un défi auquel l'humanité est confrontée depuis toujours et qui est l'objet d'études dans divers cultures. Ainsi, il existe une pensée substantielle dans la tradition musulmane qui apporte un éclairage original au débat en cours sur la conceptualisation des besoins de l'homme. C'est très tôt, dès le XIIe siècle, que naît la discussion entre les théologiens musulmans sur la théorie des besoins. Cette problématique ouvre la voie à une controverse autour du concept de besoin en islam et de ses liens avec l'éthique musulmane. Nous proposons dans cet article de revenir sur les enjeux théoriques et pratiques des besoins dans l'analyse économique de l'islam. La première partie du texte présente brièvement la conception théorique des besoins en économie islamique. La seconde partie revient sur les enjeux pratiques d'une telle conception en termes macro et micro économiques. Ce travail va nous permettre donc, d'abord, de mieux cerner les aspects théoriques qui fondent l'économie islamique et ensuite de comprendre la spécificité des objectifs de la politique économique de l'islam. Il nous permettra aussi et surtout de voir l'influence de l'éthique religieuse sur le comportement économique des agents.

## **1. LA DYNAMIQUE DES BESOINS DANS LE CONTEXTE ISLAMIQUE**

La pauvreté est un phénomène qui touche toutes les sociétés, elle se présente sous forme de poches dans les pays industrialisés ou d'espaces plus vastes dans les pays en voie de développement. Elle s'apprécie différemment selon la conjoncture et varie dans le temps et dans l'espace. En effet, un seuil de pauvreté est tout à fait relatif, il évolue d'une époque à une autre et d'une société à l'autre. Les dimensions psychosociologiques de la pauvreté en font un concept complexe. La multiplicité des conceptions rend difficile la délimitation de la notion de pauvreté. Néanmoins, l'étude du champ de la pauvreté dans les pays musulmans

---

<sup>4</sup> Selon Maslow, la satisfaction d'un besoin ne peut être réalisée que si les besoins de niveau inférieur sont eux-mêmes satisfaits et la progression des besoins passe du registre de l'« avoir » au registre de l'« être ». Ainsi, au bas de la pyramide sont placés les besoins physiologiques (faim, soif, sommeil, etc.), lorsque ces besoins sont raisonnablement satisfaits, d'autres besoins apparaissent : besoins de sécurité (sentiment de sécurité, de confiance), besoins d'appartenance et d'affection (appartenance à un groupe, avoir un statut, être écouté et aimé), besoins d'estime (sentiment d'être utile, d'avoir de la valeur, développement de l'autonomie et de l'identité) et besoins de réalisation de soi (besoin d'épanouissement, exploitation de son potentiel créateur, développement des connaissances, croyances et valeurs).

<sup>5</sup> L'article 3 de la Déclaration universelle des droits de l'homme : « *Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.* »

renvoie très souvent à l'analyse des besoins. Les deux notions sont intimement liées et il est communément admis de définir la pauvreté à partir de la satisfaction des besoins.

### 1.1. L'approche islamique du concept de besoin

En effet, du point de vue islamique, les besoins de l'homme sont de deux sortes : les besoins primaires et les besoins secondaires. Les besoins primaires répondent aux exigences qui émanent de la structure physique et des tendances spirituelles de l'homme. L'islam considère l'homme à la fois matière et esprit, le Coran est à ce sujet très explicite : « *Quand ton seigneur dit aux anges : Oui, je vais créer d'argile un être humain. Quand, donc je l'aurai bien formé et lui aurai insufflé de mon esprit, alors, jetez-vous devant lui, prosternés* »<sup>6</sup>. L'argile représente l'aspect matériel, l'esprit la dimension spirituelle. De là, on comprend que l'islam cherche à promouvoir l'équilibre entre la vie matérielle et la vie spirituelle. Il ne s'agit pas de délaisser l'un au détriment de l'autre, mais les deux dimensions sont indissociables.

On retrouve fréquemment dans la littérature arabo-islamique un double sens au terme « nourriture », outre sa signification traditionnelle, il renvoie souvent à la sphère spirituelle, on parle alors de « nourriture spirituelle ». Le besoin de nourriture ou plus généralement de maintien de la vie, de protection et de sécurité sont placés au même rang que le besoin spirituel. Ainsi, aux yeux de l'islam, les besoins qui créent la motivation sont à la fois de l'ordre matériel et spirituel et ce, quelle que soit la situation de l'individu, qu'il soit pauvre ou riche, la dimension spirituelle est profondément implantée dans la nature de l'homme.

Toutefois selon l'islam, le besoin spirituel ne suspend pas les besoins fondamentaux de l'homme et ne dispense pas l'individu musulman de satisfaire les autres besoins d'ordre supérieur, il ne s'agit pas de remettre en cause les lois naturelles en l'homme, de nier la construction anthropologique d'un être doté de besoins et porté par sa nature humaine à les satisfaire, il cherche seulement à accompagner le développement de nouveaux besoins et à maintenir l'homme en liaison permanente avec sa foi.

### 1.2. La hiérarchisation des besoins en islam

Tous les besoins n'ont pas le même degré d'importance ou de priorité, raison pour laquelle on retrouve dans les travaux de certains théologiens musulmans (Al-Ghazali, 1997, Al-Chatibi, 1968, Ibn-Achour, 1978) un système de classification des besoins très particulier. Il s'agit d'un classement par ordre de priorité décroissante marqué par une visée théologique (Alhiti, 2001). Ils les classifient en trois niveaux selon l'intensité de l'intérêt commun (maslaha) comme suit :

Niveau 1. Les besoins fondamentaux (*ad daruryat*) : sont ceux comme la nourriture, le vêtement, le logement, qui permettent le maintien de la vie. Sans ces besoins, l'homme ne pourra exercer sa fonction de « gérant sur terre ». Ces besoins intègrent également des règles et des principes religieux qui doivent permettre la protection et l'amélioration des cinq objectifs normatifs de l'islam qui sont respectivement la religion, la vie, la raison, la procréation et la propriété. Ces besoins sont indispensables aux affaires spirituelles et temporelles.

---

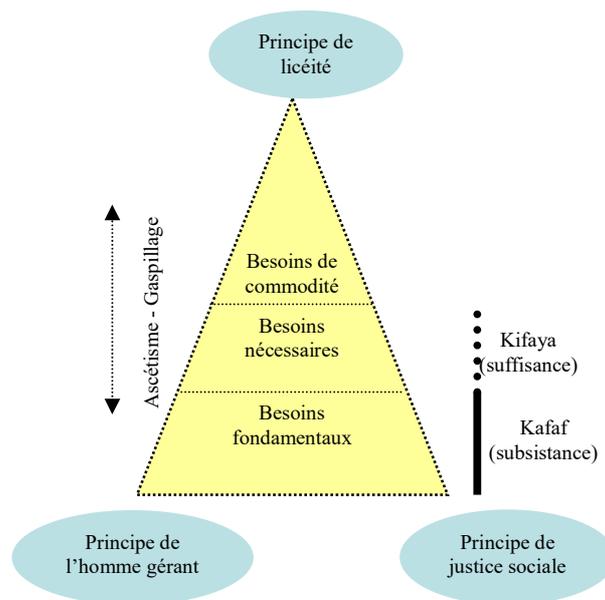
<sup>6</sup> Coran (38-71) Le terme prosterné est ici au sens de salutation et non de l'adoration comme le précisent les exégètes du Coran.

Niveau 2. Les besoins nécessaires (*al\_hajiyat*) : sont ceux qui sont d'une grande utilité, car une fois satisfaits, ils facilitent la vie. Ils sont indirectement liés à la première catégorie et parfois, ils peuvent être indispensables pour renforcer la protection des cinq buts normatifs. Ils sont complémentaires à la première catégorie des besoins.

Niveau 3. Les besoins de commodité ou accessoires (*at\_tahssiniyat*) : ils ont une fonction d'embellissement ou de perfectionnement. Un excès de ces besoins peut aboutir au gaspillage et ainsi constituer un déséquilibre social du fait de la monopolisation d'une partie des moyens de production au détriment de la première catégorie. Ali Ibn Abu Talib, quatrième Calife de l'islam, disait : « l'excès des riches se fait au détriment des pauvres »<sup>7</sup> (Abed, 1984, p.30).

On peut représenter schématiquement ce système de classification des besoins développé par les théologiens musulmans qui, à travers la notion de besoin, ont mis en exergue le caractère englobant de l'islam, où l'acte n'est jamais détaché de la pensée ou de la croyance.

Figure 1 : Hiérarchisation des besoins en islam



Ce système a été accepté et repris tel quel par les économistes musulmans, mais depuis quelques années on assiste à une révision de celui-ci et notamment par l'économiste égyptien Abdellah Abdelaziz Abed (1984) qui remet en cause la pertinence économique d'une telle classification des besoins. Il souligne que dans ce système, la conception même du besoin répond fondamentalement à une logique fondée sur les objectifs de la jurisprudence qui vise avant tout une protection des intérêts religieux de l'individu :

<sup>7</sup> Notre traduction approximative du sens.

promouvoir le bien et écarter le mal. Or, sur le plan purement économique, un intérêt religieux ne correspond pas forcément à un besoin, car ce dernier exprime avant tout une demande qui nécessite l'utilisation des ressources disponibles.

A cela, il ajoute une deuxième critique importante qui va lui permettre de proposer une autre hiérarchisation des besoins. En effet, selon lui, il n'y a pas lieu de distinguer les besoins fondamentaux des besoins essentiels, car le système économique de l'islam ne vise pas seulement le maintien en vie des individus par le biais des besoins fondamentaux, mais il cherche à promouvoir une vie permettant à l'homme de vivre dignement et de participer activement à la société. Cela n'est possible qu'en intégrant les deux niveaux. Il fait donc confondre les niveaux de suffisance (*Al\_kifaya*) et de subsistance (*Al\_kafaf*). Autrement-dit, il fait disparaître le niveau de subsistance. D'où sa nouvelle proposition :

1<sup>er</sup> niveau : les besoins de suffisance (*al\_kifaya*) : regroupe tous les besoins qui permettent à l'homme non seulement de survivre mais de vivre dignement et de jouer un rôle actif dans la société.

2<sup>ème</sup> niveau : les besoins de bien-être (*al\_kamalya*) : ce sont les besoins qui naissent avec l'amélioration des conditions de vie, ils permettent le développement du potentiel de l'homme, de la réalisation de soi et donc l'accroissement des capacités de la société musulmane.

3<sup>ème</sup> niveau : les loisirs (*at\_tarfiḥ*) : pour cette troisième catégorie, l'auteur se garde bien de mentionner le terme de besoin. En effet, il nous rappelle qu'en islam, est considéré besoin tout ce qui permet le développement des capacités et des énergies de la société. Or, cette troisième catégorie est associée au luxe. De ce fait, elle ne peut être considérée comme un véritable besoin.

Notons que ces deux modèles de hiérarchie des besoins sont dynamiques dans le temps et dans l'espace et que la frontière entre le premier et le deuxième niveau est parfois, pour ne pas dire souvent, difficilement délimitable. Ce qui est considéré comme un besoin du premier niveau dans la société A peut constituer un besoin de catégorie supérieure dans la société B et inversement. En principe, les catégories de niveau inférieur sont au service des catégories du niveau supérieur et les besoins passent d'un niveau d'importance à un autre en fonction de l'évolution des sociétés et des contextes. On peut dire également, qu'au sein d'une même société, on peut avoir une perception différente des besoins selon la position sociale de chaque individu.

Bien que les deux modèles que nous avons présentés partent de deux approches différentes, néanmoins, on peut affirmer qu'ils sont très similaires et surtout qu'ils placent l'éthique religieuse au cœur de la dynamique des besoins.

Le système de priorité des besoins doit permettre à l'Etat de mieux formaliser et de mettre en œuvre sa politique économique et sociale. Il lui permettra de répartir les ressources selon un système graduel qui tienne compte de l'urgence et qui place les besoins les plus pressants en première position et ainsi de suite. Le principe de justice sociale est la clé de voûte de l'Etat dans la perspective islamique. C'est à l'Etat que revient la responsabilité de garantir la justice sociale et économique pour tous les citoyens. Il lui appartient de veiller à ce que le

minimum vital<sup>8</sup> soit assuré à l'ensemble de la population (Salama, 1984). « *Un bien-être social harmonieux*<sup>9</sup> » tel est l'objectif fondamental d'une politique économique en islam comme le résume Mohamed Ahmed Saqr (1983, p.54).

## **2. LES EFFETS ÉTHIQUES SUR LE PROCESSUS DE DÉCISION**

La présentation de la théorie des besoins en islam nous permet de mettre en évidence le concept de justice sociale, élément central de la vie du musulman et principal fondement de l'intervention de l'Etat. Nous verrons également, la spécificité du problème économique en islam qui n'est pas tant la rareté des ressources mais plutôt leur répartition. La rareté relative des ressources impose des choix. Il faut donc opérer des choix dans l'utilisation des ressources, d'où l'importance du débat sur le comportement de l'agent économique.

### *2.1. La satisfaction des besoins et l'impératif de justice sociale*

La satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme est une condition essentielle du développement social et de l'épanouissement culturel et spirituel. Pour l'islam, le bien-être communautaire repose sur la satisfaction des besoins matériels et moraux : « *Qu'ils adorent donc le Seigneur de cette Maison, qui les a nourris contre la faim, et rassurés de la crainte* »<sup>10</sup>. Ce verset lie ainsi l'acte d'adoration à la satisfaction des besoins matériels (nourris contre la faim) contenant les besoins économiques et sociaux et aux autres d'ordre moral (rassurés de la crainte) intégrant les besoins psychologiques et culturels.

Il apparaît qu'en islam, la problématique de la satisfaction des besoins est indissociable de sa conception de ce que la société devrait être. Le bien-être passe par une limitation des besoins de l'homme à ce qui est essentiel et utile, la satisfaction des besoins n'est nullement synonyme de maximisation.

La préoccupation première du système économique doit être celle de la satisfaction des besoins essentiels de chaque individu de la société. On peut dire que les besoins d'un individu ou d'une communauté sont dynamiques dans le temps et dans l'espace et leur développement ou leur régression dépend de plusieurs facteurs. Les déterminants peuvent être de nature politique, économique, éthique, géographique, etc.

En effet, le mode de vie urbain provoque un développement des besoins plus important que dans le milieu rural. De même, il y a une multiplication des besoins en période de conjoncture économique favorable et une limitation lors du cycle de récession. Plus généralement, il y a une multitude des facteurs qui régulent la croissance des besoins et chaque culture produit sa propre perception des besoins. Ainsi, la progression des besoins n'est pas forcément synonyme de prestige et de réussite sociale pour tout le monde. Elle est souvent perçue dans certaines sociétés comme un fait négatif du fait du caractère ostentatoire et luxueux de certaines dépenses. Ibn Khaldun par exemple, attribuait le déclin de certaines dynasties au développement incontrôlé des besoins (Nasraoui, 1996).

---

<sup>8</sup> Il y a divergence entre les spécialistes de l'économie islamique quant au niveau minimum garanti par l'Etat. Il s'agirait du niveau de suffisance pour les uns : (Al Najar, 1978 ; Hussayn, 1988 ; Al Fanjari, 1983), de niveau de subsistance pour les autres : (Salama, 1984).

<sup>9</sup> Harmonie entre le spirituel et le matériel. Harmonie entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif.

<sup>10</sup> Coran, 106-3

La politique économique en islam ne vise pas seulement à élever le niveau de vie d'un pays donné, sans se demander si cette croissance est profitable ou non à chaque membre de la société. En fait, l'augmentation des agrégats de richesse d'une nation ne signifie pas forcément la satisfaction totale de tous les besoins essentiels de chaque individu. Il semblerait que le problème économique dans la pensée économique islamique réside plutôt dans la distribution des ressources existantes. En effet, d'une manière générale, la croissance économique est souvent bénéfique<sup>11</sup> pour la société, elle permet une élévation du niveau de vie ainsi qu'une réduction de la pauvreté<sup>12</sup>.

Il est vrai que le problème de la pauvreté est lié à la croissance, car il est difficile d'envisager une redistribution s'il n'y a pas création de richesse. Mais, le rôle de la redistribution est tout autant important que celui de la production, car la redistribution des richesses via, notamment le mécanisme de la Zakat, participe à la réduction des inégalités et surtout à l'éradication de la pauvreté. Des analyses empiriques (Piketty, 2001) ont montré que, d'une manière générale, l'impôt réduit les inégalités.

La fonction de répartition des richesses via le système zakataire est ici d'une importance capitale. Ainsi, les catégories les plus démunies de la société ont un droit sur une partie de la richesse créée par les travailleurs : « *et sur les biens de qui il y a droit reconnu<sup>13</sup> pour le mendiant et le déshérité* »<sup>14</sup>. Chez le célèbre auteur musulman Ibn Hazm (1993), ce droit des pauvres n'est pas limité au seul seuil de la zakat, mais il donne autorité à l'Etat d'augmenter, en cas d'insuffisance de la zakat, les taux de prélèvement légaux pour faire face aux besoins des populations les plus démunies.

Par ailleurs, la production dans une économie islamique se répartit en fonction de deux critères : le travail et le besoin (Hussayn, 1988). En principe, la satisfaction des besoins de l'homme doit être le fruit de son propre travail. L'Etat n'intervient qu'à titre exceptionnel c'est-à-dire dans le cas où il y a une réelle incapacité de l'individu à subvenir à ces besoins, car l'islam est une religion de solidarité humaine et non une religion de charité (Moatassime, 1982) : « *une main qui agit vaut mieux qu'une main qui se tend* »<sup>15</sup>.

Le concept de justice sociale en ce qu'il cherche à remédier à la misère sociale, ne sous-tend pas, comme on pourrait le penser, une certaine approbation de l'assistanat. Bien au contraire, l'islam fait du travail le meilleur moyen d'accès à la richesse. La mendicité est détestable et le mieux pour un homme capable de travailler c'est de gagner honnêtement sa subsistance par le travail (Al Munadjjid, 1969). Il est bien plus honorable de faire un travail quelconque que de solliciter la charité. On pourrait citer une multitude de récits prophétiques ou d'injonctions coraniques qui incitent au travail et mettent la peine à l'honneur. Niaz ahmed Zikria (1958) insiste sur le principe islamique selon lequel l'individu qui ne travaille point ne doit pas espérer récolter, et celui qui travaille sera récompensé de sa peine. Il nous rappelle ensuite que le Prophète était lui-même un travailleur infatigable et qu'aucune besogne n'était

---

<sup>11</sup> Nous ne discuterons pas ici des limites de la croissance ni de sa relation avec le développement.

<sup>12</sup> Poverty, Growth, and Inequality. Banque Mondiale.

<sup>13</sup> Droit reconnu : terme impliquant que la charité est, d'une part, le droit du pauvre, et que, d'autre part, elle est, comme chose corrélative, le devoir de qui peut donner.

<sup>14</sup> Coran, 70-24

<sup>15</sup> Récit prophétique rapporté dans les recueils d'Albukhari et de Muslim

trop humble à ses yeux. « *Il s'occupait de lui-même à traire ses brebis ; il s'asseyait à terre et cousait ses habits* », dit Victor Hugo dans *L'an neuf de l'Hégire*<sup>16</sup>.

Il n'y a pas de société prospère sans la création de la richesse. Rejeter la richesse serait contraire aux aspirations naturelles de l'homme qui cherche continuellement à améliorer sa condition matérielle. Le désir de richesse ou « l'amour de soi » selon Adam Smith, est une pulsion présente naturellement chez tous les êtres humains. Adam Smith attire l'attention sur le rôle fondamental de cette pulsion, car sans celle-ci, la vie en société ne serait possible (Guerrien, 2007), il fait de l'intérêt individuel le seul motif d'échange. Il semble donc naturel de considérer que les comportements humains reposent sur l'intérêt individuel, dont la forme emblématique est l'amour de l'argent. La recherche de l'intérêt est donc un comportement éminemment économique (Leroux, Marciano, 1998).

L'islam reconnaît cet homme au cœur agité de pulsions de toutes sortes, il ne cherche pas à refouler ou à réprouver ces dispositions naturelles mais seulement à les orienter et à les tempérer de façon à ce que l'équilibre entre le spirituel et le matériel soit sauvegardé. A ce propos, le Coran insiste à plusieurs reprises sur le qualificatif de « juste milieu » : « *Et c'est ainsi que nous avons fait de vous une communauté de juste milieu* »<sup>17</sup>.

## 2.2. Interdépendance entre phénomène de rareté et responsabilité de l'homme

On le sait le domaine psychologique et philosophique établit une nette différence entre la notion de besoin et de désir, bien que leur contenu ne soit pas totalement indépendant. Le premier a dominante physiologique exprime un état objectif de manque, sa présence est indispensable à la vie et une fois satisfait, il disparaît de la conscience du sujet. Le désir, dont la satisfaction n'est pas indispensable à la vie, renvoie au domaine psychologique et subjectif. Il est insatiable et réapparaît sous une autre forme au moment même de sa réalisation. Cette analyse intrinsèque des besoins ne s'opère pas en matière économique, car cette dernière entretient une confusion entre le besoin et le désir. Dans les manuels de sciences économiques, le besoin est généralement défini comme étant « *le sentiment de manque fondé sur le désir de posséder tel ou tel bien, ou d'obtenir tel ou tel service* » (Capul, Garnier, 1999, p.80.) apte à accomplir ce manque. Les désirs illimités de l'homme étant transformés en besoins, de cet amalgame on peut dire qu'effectivement les besoins sont aussi nombreux que variés. Il est vrai aussi que la distinction entre ce qui est besoin et ce qui est désir repose largement sur la subjectivité. Mais, dans la pensée économique de l'islam, cette séparation est admise.

Tous les courants de pensée économique s'accordent sur l'existence du problème économique, mais développent des thèses divergentes quant au contenu de cette problématique. Le problème économique chez les partisans du capitalisme est de savoir comment satisfaire des besoins illimités avec des biens et des services limités. Pour le marxisme, il s'agit fondamentalement d'un problème de contradiction entre les forces de production et les rapports de production.

Le problème économique dans la vision islamique n'est pas inéluctablement un problème de rareté des ressources au sens malthusien, il n'est pas non plus historique comme le prétendent les tenants du matérialisme historique. Mais, il est fondamentalement un

<sup>16</sup> Poème de Victor Hugo sur le Prophète de l'islam. Le 15 janvier 1858.

<sup>17</sup> Coran, 2-142. Voir aussi les versets (7-31), (17-29), (25-67).

problème de conduite de l'homme avant qu'il soit celui de la nature. Autrement-dit, le problème réside dans l'homme lui-même, pour reprendre l'expression d'Abdul Hâdi Gafouri (2000). En effet, pour l'islam, les besoins essentiels de l'homme sont limités et les ressources mises à sa disposition par Dieu sont multiples : « Dieu, c'est lui qui créé les cieux et la terre, et qui, du ciel, a fait descendre l'eau ; puis, d'elle il a fait sortir différents fruits, votre portion ; et pour vous il a assujetti le bateau à glisser sur la mer, de par sa permission. Et il vous a assujetti les fleuves. Et pour vous, il a assujetti le soleil et la lune à une perpétuelle révolution. Et il vous a assujetti la nuit et le jour. Et de tout ce que vous lui demandiez il a donné. Et si vous comptez les bienfaits de Dieu, vous ne saurez les dénombrer. L'Homme est grand prévaricateur, vraiment, grand mécréant ! »<sup>18</sup>. De ce verset, on comprend que l'islam reconnaît qu'en principe, les ressources sont abondantes et peuvent suffire aux besoins de l'humanité.

Mais cette abondance suppose deux principes, d'une part, il faut une association des ressources économiques ou facteurs de production (nature, main d'œuvre, capital) pour la production des biens et des services et d'autre part, il faut un effort individuel de chaque membre de la société, car sans cet effort, l'homme ne pourra subvenir à ses besoins (Al Najjar, 1983). Dans l'absolu, il y a donc suffisamment de ressources dans l'univers pour satisfaire les besoins de l'homme, mais si rareté il y a, elle n'est que phénomène casuel créé par l'action de l'homme. La rareté est fondamentalement dépendante du comportement de l'homme. Elle apparaît quand il y a mauvaise utilisation des ressources : gaspillage, répartition injuste des ressources et des richesses, formation des monopoles, etc. En somme, l'islam aborde la problématique économique à travers l'homme lui-même, la production et la répartition.

La question du problème économique que nous venons d'évoquer ne fait pas en réalité l'unanimité chez les spécialistes de l'économie islamique. La rareté des ressources divise les chercheurs en économie islamique (Al Khatab, 2002). Bien qu'ils rejettent tous la rareté absolue et s'accordent sur la suffisance théorique des ressources disponibles en s'appuyant sur les textes scripturaires de l'islam, le premier groupe (Sadr, 1991 ; Ghanem, 1987 ; Dunia, 1979 ; Abduh, 1978 ; Albatayna, 1994 ; Alkhaldi, 1984) affirme que la rareté n'est pas un phénomène naturel est qu'elle est exclusivement liée aux excès de l'homme, ils rejettent l'idée même de rareté relative. Le deuxième groupe (Siddiqi, 2007 ; Al Misri, 1995 ; Saqr, 1983 ; Assabhani, 2005 ; Al Najjar, 1983 ; Qahf, 1979), soutient que dans les faits, il existe une rareté relative des ressources, car bien qu'elle ne soit pas un phénomène considéré dans l'absolu, elle est liée à l'effort de travail nécessaire pour exploiter les richesses, elle est donc fonction de la quantité de travail nécessaire pour produire ou obtenir un bien réellement utile à l'homme (El Kettani, 1992).

On le sait, les biens n'existent pas dans la nature, à l'état brut, ce qui nécessite l'intervention de l'homme pour transformer la nature en bien économique. L'acte de production implique inévitablement la notion fondamentale de rareté.

Il existe donc un débat entre les chercheurs en économie islamique portant sur la problématique des besoins et des ressources. Pour ces économistes, l'une des solutions au problème économique, serait l'inclusion de l'éthique religieuse dans les choix des agents

---

<sup>18</sup> Coran, 14-32. Voir aussi les chapitres suivants : (39-36), (41-10), (51-22), (31-20).

économiques, ce qui permettra une optimisation de l'allocation des ressources et de la répartition des ressources et donc d'atténuer la rareté des ressources (El Khatab, 2002).

Les ressources économiques sont orientées vers la production des biens et services destinés à la satisfaction des besoins utiles<sup>19</sup> de l'homme. L'utilisation des ressources n'est pas seulement une nécessité matérielle de l'homme, mais dans un contexte islamique elle est aussi une adoration parmi d'autres (Amhamed, 1982). Ainsi, toutes les activités permettant à l'homme d'exercer sa fonction de lieutenant sur terre comme la production ou la consommation obéissent à des contraintes matérielles et morales. Les biens et les services produits constituent des « choses excellentes » (tayibat) tant qu'ils sont utiles et surtout licites : « *Ho, les croyants ! Ne déclarez pas illicites les excellentes choses que Dieu vous a rendues licites. Et ne transgressez pas. Dieu, en vérité, n'aime pas les transgresseurs* »<sup>20</sup>. Ils se subdivisent en trois catégories : les licites, les blâmables et les illicites (Al Mawdoudi, 1967). Ainsi, les biens et services économiques en économie islamique se définissent comme ce qui est utile, rare (rareté relative) et licite.

### *2.3. Le principe de conformité des choix*

De nombreuses règles et prescriptions liées à l'activité économique sont annoncées dans les références scripturaires de l'islam en vue de réguler et d'ajuster les comportements quotidiens des musulmans. On y trouve notamment des interdictions comme pour les boissons alcoolisées, la viande porcine, les prêts à intérêts, les contrats aléatoires, les jeux du hasard, la spéculation, etc. Mais en dehors de ces quelques interdits explicites, l'islam laisse toute la latitude à l'homme de gérer son activité matérielle. En effet, le licite ou l'autorisé en islam, sont les caractères originels de toute chose et de toute utilité créées par Dieu. N'est interdit que ce qui a été interdit par un texte authentique et explicite du législateur (Qaradhawi, 2005).

Ces quelques interdictions ne constituent donc que des exceptions, car la majorité des transactions sont permises en islam. Mais ces pratiques commerciales sont basées sur une éthique globale qui, au nom des valeurs de l'islam, introduit de l'extra économique dans les comportements purement économiques.

Ainsi, la présence des valeurs chères à l'islam comme l'honnêteté, la justice, la sincérité, la fraternité dans la conduite du commerçant ne laisse que très peu d'autonomie au comportement économique dans le sens moderne du terme. Parce qu'ils sont imprégnés de valeurs religieuses et morales, les rapports d'échange du croyant musulman ne sont pas totalement libres et cela affecte même les lois prétendues naturelles du marché. En effet, au nom d'une concurrence saine et du principe de juste prix<sup>21</sup>, la formation d'un prix sur un

---

<sup>19</sup> Le luxe et l'opulence ne sont pas considérés comme de vrais besoins, car ils sont synonymes d'excès. De même les biens interdits en islam sont exclus des besoins.

<sup>20</sup> Coran, 5-87.

<sup>21</sup> Tahar Djedaida (1970) a identifié quelques mesures plus ou moins codifiées de l'islam concernant la notion de juste prix :

- Le prix semble traduire, en absence de toute considération de hiérarchie, le travail, lui-même évalué par l'effort que fournit le travailleur.
- Tout ce qui est monopolisme, stockage, de nature à augmenter les prix est mal vu par l'islam. Les textes condamnent sévèrement des marchandises et même des nourritures du foyer. Ce principe stabilise les prix, puisqu'il évite la diminution de l'offre et par conséquent l'augmentation des demandes. Il atténue

marché n'est pas exclusivement le résultat de la loi de l'offre et de la demande. L'élévation du prix sous l'effet de la demande ou sa diminution sous l'effet de l'offre n'est pas sans modération, elle ne doit pas s'exercer de manière contraire aux usages honnêtes et fraternels. En d'autres termes, le prix n'est pas uniquement le reflet d'une liberté économique où chaque agent économique puisse vendre ce qui lui convient, aux conditions qu'il juge opportunes indépendamment de toute considération éthique et sociale. Le prix doit être juste et vrai. Il doit refléter les conditions normales du marché conjugué à l'impératif de justice sociale.

L'islam en appelle ainsi à la conscience des opérateurs économiques pour éviter les comportements susceptibles de nuire au libre jeu de la concurrence et à la formation du juste prix. On pourrait dire qu'en économie islamique, le prix est subordonné aux impératifs moraux et de ce fait il est un prix subjectif. Aussi, on pourrait penser que les échanges économiques entre croyants reposent sur des motifs irrationnels. Mais, la rationalité de l'homo-islamicus est justement de ne pas vider l'acte économique de sa substance spirituelle, car l'activité économique est aussi un acte de dévotion à Dieu. A ce propos, Al-Ghazali qualifie le marché de « banquet de Dieu ». Aussi, la notion de profit légitime en islam influe sur les choix de l'entrepreneur musulman. En effet, le profit en tant que mobile de production et non une fin en soi, doit obéir à certaines règles pour qu'il soit réellement légitime : il doit être obtenu à partir d'une production licite et réelle (El Kettani, 1992). Le caractère fictif des richesses sous-tend certaines pratiques interdites en islam comme la thésaurisation, la spéculation, le monopole, et l'intérêt.

La rencontre de l'éthique et de l'économie reflète la conception intégrale de la vie en islam, où l'on retrouve le principe d'unicité de la pensée et de l'acte.

La croyance religieuse est une variable psychologique qui, à notre sens, joue un rôle important dans le comportement économique du musulman, qu'il soit investisseur, épargnant ou consommateur. Cette interférence de la religion dans la sphère économique est surtout visible à travers les choix du consommateur croyant. Celui-ci intègre dans ses choix économiques des variables religieuses qui influent sur son mode de consommation. L'islam s'intéresse autant à l'acte lui-même qu'à la décision, donc au choix.

Prenons l'exemple de trois consommateurs (A, B, C) croyants avec trois niveaux de piété.

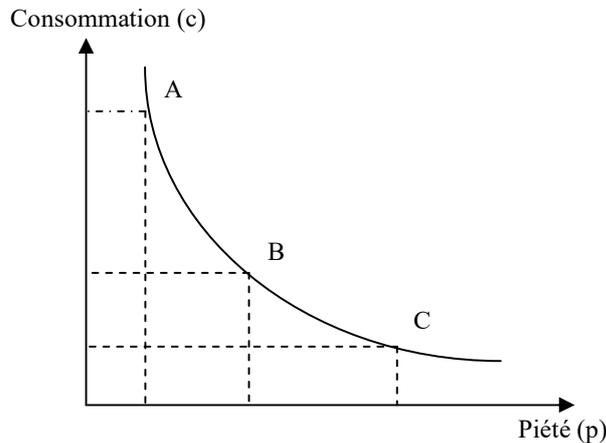
On voit sur la figure ci-dessus, le long de la courbe, une diminution de la consommation à mesure que la piété augmente. Il existe une relation décroissante entre C et P : si P augmente, C diminue, et inversement. La fonction de consommation ne dépend pas que des variables objectives telle que le revenu par exemple, mais se détermine aussi par des facteurs subjectifs comme la culture ou la religion.

---

également la concurrence, système dans lequel chacun aura la liberté de vendre aux conditions qui lui sont favorables.

- Le prix ne dépend pas seulement de l'appréciation du travail fourni, mais aussi des impératifs religieux, sociaux ou familiaux. Les rapports entre employeur et employé doivent être humanisés selon un « code d'honnêteté ». Le juste prix ne dépend pas, donc, d'une codification matériellement fixée par l'homme. Il se réfère à un barème subjectif, moral et social.

Figure2 : Effets religieux sur le choix du consommateur



L'individu musulman consomme sous deux contraintes : le budget et la religion. Le consommateur A pousse sa consommation jusqu'au point où les règles religieuses ne sont plus observées. Du fait de sa faible religiosité, il transgresse les règles normatives en matière de consommation comme le principe de non gaspillage : « *Ne commettez pas d'excès, Allah n'aime pas ceux qui commettent des excès* »<sup>22</sup>. Dans l'autre extrémité, le consommateur C, excessivement pieux et ascétique renonce volontairement aux biens de ce bas-monde pour se consacrer exclusivement à la purification de l'âme. Il se contente de consommer le minimum vital assurant sa survie. Le consommateur B quant à lui, consomme avec modération et opte pour la voie du juste milieu. En d'autres termes, sa consommation se situe dans les limites permises par l'islam associant à la fois une utilité immédiate (ici-bas) et future (l'au-delà) : « *Emploie plutôt les richesses que Dieu t'a accordées pour gagner l'ultime demeure, sans pour autant renoncer à ta part de bonheur dans ce monde* »<sup>23</sup>. Pour ce dernier, on peut dire que sa prise de décision en matière de consommation répond aux trois principes qui fondent la vision islamique de la dépense. Ces trois axiomes sont (Benjlali, 1996) :

- La rationalité visant à la fois une utilité morale et une utilité matérielle, conditions du salut.
- La dimension du temps puisque tout acte économique vise aussi bien l'immédiat (ici-bas) que le futur (au-delà).
- La modération dans l'acte de consommer. La modération étant l'expression du juste milieu.

Si nous considérons les principes que nous venons d'exposer et ceux d'ordre général qui régissent la vie du croyant, nous pouvons conclure que le consommateur musulman

<sup>22</sup> Coran, 6-14.

<sup>23</sup> Coran, 28-77.

maximise son utilité en choisissant entre les différentes combinaisons de biens ou de services permis religieusement dans la limite du revenu, de la prodigalité et de l'utilité sociale.

L'impact de la religion se traduit sur le comportement du consommateur ou plus généralement de l'agent économique. La croyance en une vie dans l'au-delà, en l'idée de châtement et de récompense modifie profondément la perception de l'utilité : l'utilité tirée de chaque action est à la fois immédiate (au sens économique) et déferée (dans la vie future). De plus, l'utilité optimale suppose l'insertion de l'individu dans un cadre sociale où tous les membres sont solidaires les uns des autres. On constate ainsi que ce n'est pas exclusivement le critère d'utilité économique qui détermine le comportement de l'agent économique. L'acte économique est lié à la dimension morale de sa finalité. On est loin de la rationalité économique telle qu'elle est définie par la théorie économique.

L'inclusion d'une éthique et des valeurs morales basées sur la religion dans l'économie islamique en font un système très particulier qui oriente et influe sur les comportements socio-économiques.

## **CONCLUSION**

Ce texte propose de partir de l'analyse de la notion de besoin pour faire ressortir l'importance des principes qui fondent l'éthique économie de l'islam. Nous avons mis l'accent sur la perception des besoins dans l'approche islamique qui s'oppose à celle des économistes conventionnels dans le sens où elle ne dissocie pas les besoins matériels des besoins spirituels et exprime une conception fondamentalement théologique qui enracine la vie spirituelle dans les besoins vitaux des êtres humains. Cette conception fonde le principe islamique de l'unicité de l'acte et de la pensée qui, par voie de conséquence, donne lieu à une représentation profondément tournée vers des principes normatifs qui en font un modèle économique et social particulier fondé sur une responsabilité partagée : l'Etat a une responsabilité morale et sociale au nom du principe de justice sociale, les individus ont une responsabilité commune et individuelle en leur qualité de vicaire de Dieu sur terre. Cet article démontre, en somme, comment l'islam envisage l'acte économique en tant qu'expression d'une éthique religieuse qui met l'être humain au centre de la société et dont les contours se rattachent à une philosophie de vie conciliant vie économique et vie spirituelle.

## **RÉFÉRENCES**

- Abduh, I. (1978). *Economie islamique : introduction et méthode*. Le Caire : Dar Alitissam.
- Abed, A.A. (1984). La notion des besoins en Islam et son impact sur la croissance économique. Papier présenté à la deuxième conférence internationale de l'économie islamique, Université du Roi Abdelaziz.
- Al Fanjari, M. (1983). *L'islam et la redistribution équitable*. Koweït : Dar Al Maarif.
- Al Khatab, K. (2002). 'Nouvelles approches islamiques du problème économique'. *Revue de recherches et d'études de l'Université Al Yarmouk* (Jordanie), 3 : 75-111.

- Al Mawdoudi, A.A. (1967). *Ususs al Iqtissad bayna al islam wa anudhum al muassira (Les fondements économiques, entre islam et systèmes contemporains)*. Beyrouth : Editions Dakhair Al Fiqr Al Islami.
- Al Misri, R. Y. (1995). 'La problématique des ressources limitées dans la littérature juridique islamique'. *Revue l'islam aujourd'hui* n°13.
- Al Munadjjid, S. (1969). *Le concept de justice sociale en islam*. Paris : Editions publisud.
- Al Najar, A. A. (1983). *L'islam et l'économie*. Koweït : Editions Alam Almarifa.
- Albatayna, I. (1994). L'islam et le problème économique. Mémoire de magistère en sciences économiques, Université Alyarmouk, Jordanie, Année de soutenance 1994.
- Al-Ghazali (1997). *Al mustasfâ fi ilm al usul. (tome 2)*. Beyrouth : Editions Al-Resala.
- Alkhaldi, M. (1984). *Ce que pense l'islam du système capitaliste*. Le Caire : Dar Aljil.
- Amhamed, A. M. (1982). La consommation en islam. Thèse de Doctorat en économie islamique, Université Umm Al-Qura, Arabie Saoudite, soutenue en 1982.
- Assabhani, A. (2005). Tarification et ressources en islam. Maison de recherches et d'études islamiques, Arabie Saoudite.
- Benjilali, B. (1996). La fonction de consommation dans un contexte islamique. Papier présentée au séminaire IIRF/BID – ASMECI organisé à Marrakech du 15 au 20 avril 1996.
- Capul, J.Y. & Garnier, O. (1999). *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Paris : Ed. Hatie.
- Djedaida, T. (1970). Etude sociologique de la doctrine économique de l'islam d'après le fiqh. Mémoire de l'université de Paris Sorbonne, année universitaire 1969/1970.
- Dunia, C. (1979). *Islam et développement économique*. Le Caire : Editions Dar Alitihad alarabi.
- El Kettani, O. (1992). *Analyse économique*. Casablanca : Edition BADAR.
- Fusco, A. (2007). *La pauvreté, un concept multidimensionnel*. Paris : L'Harmattan.
- Gafouri, A. (2000). *Islam et économie, réflexion sur les principes fondamentaux de l'économie islamique*. Beyrouth : Edition Al Bouraq.
- Gasper, D. (2004). *The ethic of development*. Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd.
- Ghanem, A. (1987). *Le problème économique et la théorie des salaires et des prix en islam*. Alexandrie : Al Maktab Aljamii alhadith.
- Guerrien, B. (2007). *L'illusion économique*. Montreuil : Omniscience.
- Hirschman, A. (1958). *The Strategy of Economic Development*. New Haven: Yale University Press.
- Hussayn, I. (1988). La répartition des richesses en économie islamique. Mémoire de magistère en sciences économiques, Université de la ligue arabe, Bagdad, 1988.
- Ibn Hazm (1993). *Al Muhala*. Beyrouth : Dar al kutub al ilmya.
- Leroux, A. & Marciano, A. (1998). *La philosophie économique*. Paris : PUF.
- Moatassime, A. (1982). 'Islam et développement'. *Revue Tiers Monde*, 23(92) : 716-735.

- Nasraoui, M. (1996). *La représentation de la pauvreté dans la société tunisienne*. Paris : L'Harmattan.
- Nurkse, R. (1953). *Problems of Capital – Formation in Underdeveloped Countries*. New York: Oxford University Press.
- Piketty, T. (2001). *Les Hauts revenus en France au XXe siècle*. Paris: Grasset.
- Qahf, M. (1978). *Economie islamique*. Beyrouth : DAR ALQALAM.
- Qaradhawi, Y. (2005). *Le licite et l'illicite en Islam*. Paris : AL QALAM.
- Ravallion, M. (1992). 'Poverty Comparisons, A Guide to Concepts and Methods'. *Economic Journal*, 53: 205-216.
- Rostow, W.W. (1960). *The stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Sadr, M. B. (1983). *Lignes détaillées de l'économie de la société islamique*. Paris : Bibliothèque AHL-ALBEIT.
- Sadr, M. B. (1991). *Notre économie*. Beyrouth : Dar at\_Taruf lil Matbuat.
- Saqr, A.M. (1983). Al iktissad al islami, mafahim wa mourtakazat (L'économie islamique, concepts et fondements). Centre de recherche en économie islamique (IERC), Université du Roi Abdelaziz, Arabie Saoudite, 1983.
- Salama, A .A. (1984). 'L'accès aux besoins fondamentaux dans un Etat islamique'. *Revue de recherches en économie islamique*, 1 : 43-71.
- Sen, A. (1985). *Commodities and Capabilities*. Amsterdam : North-Holland.
- Siddiqi, M. N. (2007). *L'enseignement de l'économie islamique*. Djeddah : Edition Université du roi Abdelaziz.
- Stewart, F. (1989). 'Basic Needs Strategies, Human Rights, and The Right to Development'. *Human Right Quarterly*, 11(3): 347-374.
- Streeten, P. & Stewart, F. (1981). *First things first, Meeting basic needs in developing countries*. Washington: World Bank publication, Oxford University Press.
- Zikria Niaz, A. (1958). *Les principes de l'islam et de la démocratie*. Paris : Nouvelles Editions Latines.