

VERS UNE NOUVELLE ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE : L'APPORT DE L'ÉCONOMIE ISLAMIQUE POUR UN MODÈLE PLUS ÉQUITABLE

Prof. Dr. Muhammad FAHIM KHAN - Emeritus Professor of Economics, Minhaj University Lahore, Pakistan

Dr. Fatima EL MORABIT – Researcher – Mohammed V University Rabat, Morocco

Résumé

Depuis la crise financière de 2008, les fondements de l'économie classique sont de plus en plus remis en question. Jugés insuffisants face aux défis actuels, ces paradigmes poussent certains chercheurs à explorer des alternatives. Cet article s'intéresse à l'économie islamique comme voie possible de renouvellement, en mettant en avant les notions de *Rizq* et de *Barakah* pour penser une économie plus équitable et inclusive. À travers ces concepts, il propose une relecture des politiques économiques, en particulier dans les pays musulmans, tout en réfléchissant au rôle central des institutions dans les dynamiques économiques. L'économie islamique, ancrée dans une dimension éthique et spirituelle, se présente ainsi comme une des réponses pertinentes aux limites des modèles dominants, en valorisant la justice sociale, le bien-être collectif et une prospérité partagée, au-delà de la simple logique du marché et de la maximisation des richesses.

Mots clés: économie Islamique, crises financières, dynamique des marchés, justice sociale, Adam Smith, Rizq, Barakah.

Abstract

In response to the global financial crises, this paper challenges the limits of traditional economic models, especially those rooted in classical theory. It explores Islamic economics as an alternative paradigm that broadens the understanding of economic behavior beyond market efficiency and wealth maximization. Emphasizing principles such as social justice, well-being, and sustainability, the study draws on historical Islamic practices that once supported equitable and prosperous societies. It also addresses the decline of these principles after colonization and considers their relevance today. Integrating insights from institutional economics, the paper argues for the inclusion of moral norms and social structures in economic analysis. Therefore, it suggests that Islamic economic thought can contribute to more inclusive and resilient policy frameworks capable of addressing contemporary global challenges.

Keywords: Islamic economics, financial crises, markets dynamics, social justice, Adam Smith, Rizq, Barakah.

1. INTRODUCTION

Depuis la crise économique mondiale de 2008, un nombre croissant d'experts, de chercheurs et de décideurs ont remis en question les paradigmes économiques traditionnels, en particulier ceux qui constituent le socle de l'enseignement des premiers cours d'économie. L'économie classique, fondée sur les principes d'Adam Smith, a montré ses limites dans la gestion des crises contemporaines et dans la résolution des problématiques économiques complexes auxquelles de nombreuses nations sont confrontées. Ces paradigmes, bien qu'ils aient dominé la pensée économique pendant plus de deux siècles, ne semblent plus suffisants pour appréhender la réalité socio-économique actuelle, marquée par une inégalité croissante, des crises financières récurrentes et des défis environnementaux mondiaux. La profession économiste a reconnu l'ampleur de l'échec de ses modèles macroéconomiques, notamment incapables d'anticiper la bulle immobilière ou la fragilité des marchés financiers (Hoffman, 2012).

Ces critiques ne se sont pas cantonnées aux cercles académiques. Jean-Philippe Bouchaud (2008) a notamment invoqué la nécessité d'une « révolution scientifique » pour sortir de l'« aveuglement dogmatique » des modèles dominants. Xie (2020) critique l'axiome de l'“homme économique rationnel” et le postulat de rareté comme étant déconnectés des réalités observées. De même, Cameron & Siegmann (2012) dénoncent l'« éthique positiviste et ses œillères méthodologiques », affirmant que les approches actuelles sont inadaptées pour anticiper les crises. Dans la sphère institutionnelle, le Fonds Monétaire International (FMI) lui-même, via Blanchard et al. (2010), a reconnu que plusieurs recommandations macroéconomiques pré-crise étaient erronées, stimulant un réexamen en profondeur des politiques classiques.

Les enseignements traditionnels, basés sur la maximisation de la richesse nationale et l'individualisme, limitent les perspectives économiques. En particulier, le paradigme fondé sur la rationalité individuelle et la recherche du profit maximum, défendu par Adam Smith et ses successeurs, ne répond pas adéquatement aux questions de justice sociale, de bien-être collectif et d'inclusivité dans un contexte global en mutation. Selon Menand (2023), l'héritage de Smith et Friedman a exacerbé les fragilités et les inégalités mondiales. De plus, l'application rigide de ces théories a souvent conduit à une marginalisation des segments les plus vulnérables de la population, notamment dans les pays en développement, où une grande partie des ressources humaines reste sous-utilisée ou inactive économiquement. Selon Brown (2024) le lauréat du prix Nobel Deaton Angus et Rudd Jeremy de la Réserve fédérale américaine montrent que l'économie s'est déconnectée de l'éthique pour servir les intérêts des élites. Stiglitz (2023–2024) dénonce le néolibéralisme pour son échec à promouvoir l'inclusion et la justice sociale. Malmendier & Hamilton (2024), dans une publication du FMI, soulignent que même les approches comportementales, pourtant critiques à l'égard du paradigme classique, demeurent largement prisonnières de ses cadres analytiques. Keen (2020), quant à lui, montre que l'économie dominante échoue à traiter les enjeux sociaux et environnementaux, notamment ceux liés au changement climatique.

Ces critiques rejoignent celles de penseurs antérieurs. André Gorz (1989), dans *Critique of Economic Reason*, dénonçait déjà une « vision réductrice de la nature humaine fondée sur l'intérêt matériel », affirmant que cette approche néglige les aspirations éthiques et sociales fondamentales. Marvin T. Brown (2010), dans *Civilizing the Economy*, critique également les fondements historiques du capitalisme – esclavage, exploitation, inégalités – et plaide pour une économie centrée sur les relations sociales et la justice. Nicholas Kaldor (1972, 1989) soulignait déjà les limites des modèles mathématiques abstraits, qui négligent les dynamiques réelles, notamment en matière de marginalisation économique. Enfin, Amartya Sen (1979, 1981), à travers sa théorie des capacités, propose un dépassement du paradigme de la richesse : ce qui compte, selon lui, c'est la liberté réelle des individus à mener la vie qu'ils ont raison de valoriser ; un cadre bien plus pertinent pour penser la justice économique et sociale que celui fondé sur le profit.

Face à une discipline en panne de modèles pertinents pour les défis globaux ; instabilité financière, inégalités croissantes, durabilité ; certains auteurs exhortent à un paradigme pluraliste. C'est dans ce contexte de remise en cause profonde que cet article examine l'économie islamique comme alternative. Bien que souvent ignorée ou sous-estimée dans les débats économiques modernes, l'économie islamique repose sur des valeurs qui privilégient l'équité, la justice sociale et la prospérité partagée, des principes qui ont guidé les sociétés musulmanes pendant plus d'un millénaire, notamment entre le VI^e et le XVe siècle. Durant cette période, ces sociétés ont connu un développement économique prospère, en grande partie grâce à un modèle économique qui plaçait l'humain et le bien-être collectif au centre des préoccupations économiques. Cependant, avec l'avènement de la colonisation et l'imposition des paradigmes économiques occidentaux, ce modèle a été progressivement écarté, ce qui a conduit à une perte d'efficacité dans les politiques économiques de nombreux pays musulmans.

Cet article propose de revisiter les principes fondamentaux de l'économie islamique pour imaginer un cadre économique alternatif capable de répondre aux défis contemporains. Plutôt que de rejeter l'économie classique ou de tenter de reconstruire une nouvelle théorie économique à partir de zéro, il s'agit ici d'élargir les frontières des paradigmes existants en intégrant des principes de l'économie islamique spécifiques qui peuvent offrir une réponse plus inclusive et plus juste aux enjeux économiques actuels. Les concepts de « *Rizq* » et de « *Barakah* » sont des exemples clés de cette approche, qui met l'accent sur la distribution équitable des ressources, la promotion de l'entrepreneuriat et la responsabilité sociale des acteurs économiques.

L'économie islamique ne se contente pas de définir des lois abstraites ou des axiomes théoriques comme dans les modèles classiques, mais intègre des pratiques concrètes qui régulent la vie économique à travers des institutions comme la zakat (aide charitable), la prohibition de l'intérêt usuraire (riba), et la promotion de la justice sociale et de l'équité dans les transactions économiques. Ces éléments permettent de créer une économie dans laquelle les individus et les entreprises sont incités à agir de manière éthique et responsable, non seulement

pour maximiser leur propre profit, mais aussi pour contribuer au bien-être collectif.

La réintroduction de ces principes pourrait avoir des répercussions profondes sur la structure économique globale, en particulier dans les pays en développement, où la majorité de la population se trouve souvent exclue des circuits économiques formels. En repensant les structures économiques à la lumière des enseignements de l'économie islamique, il serait possible de remédier aux problèmes de chômage, de sous-emploi et de pauvreté, tout en stimulant un développement plus harmonieux et plus juste. En effet, selon les statistiques mondiales, environ 80 %¹ de la population mondiale vit dans des pays en développement (Mahler et al. 2024), où une grande partie des ressources humaines reste inexploitée. L'économie islamique offre des solutions qui visent à transformer ces ressources humaines inactives en acteurs économiques actifs, en encourageant l'entrepreneuriat et en facilitant l'accès au marché.

Certains auteurs considèrent l'économie islamique comme une alternative robuste à l'économie classique (Sakib, 2025 ; Kato, 2022). L'objectif est de démontrer que l'économie islamique, loin d'être une simple alternative théorique, pourrait offrir des solutions pratiques pour réinventer les modèles économiques actuels. Il ne s'agit pas de renier les approches classiques ou de se lancer dans une critique systématique des théories économiques établies, mais de proposer une expansion des frontières de l'économie pour intégrer des principes de justice sociale et de bien-être collectif qui font souvent défaut dans les systèmes économiques dominants. Cette réflexion pourrait ouvrir la voie à une nouvelle compréhension de l'économie, capable de promouvoir une prospérité plus équitable, inclusive et durable pour les générations à venir.

2. COMPRENDRE L'ÉCONOMIE : UNE PERSPECTIVE ÉLARGIE

L'économie, qu'elle soit abordée à travers la macroéconomie ou l'étude des systèmes économiques dans des sociétés spécifiques, repose sur des principes fondamentaux qui ont longtemps défini sa compréhension dans les sociétés occidentales. Traditionnellement, l'économie a été analysée à travers des axiomes tels que le choix rationnel, et les concepts de production, consommation, distribution et échange de biens. La richesse, dans ce cadre, est souvent réduite à des "moyens matériels pour le bien-être" (Alfred, 1890) ou à des "ressources rares ayant des usages alternatifs" (Robbins, 1932). Toutefois, cette définition, bien que largement acceptée dans le monde occidental, ne s'applique pas nécessairement à toutes les cultures. En effet, l'économie dans les pays dits en développement et sous-développés, caractérisés par une forte pauvreté et des structures familiales élargies, ne peut être entièrement comprise à travers ces principes abstraits (Sen, 1999). Les comportements économiques de ces populations ne se limitent pas aux transactions de marché, mais intègrent également des dimensions sociales et culturelles, souvent exclues des modèles classiques.

Dans de nombreuses régions du monde, notamment dans les zones rurales des pays en développement, une large part de la population ne dépend pas exclusivement du marché pour subvenir à ses besoins. Ces sociétés ont des conceptions différentes de la richesse et du bien-être, qui vont au-delà de l'accumulation de biens matériels. Dans ces contextes, la recherche du bien-être est souvent associée à des ressources immatérielles, telles que la solidarité communautaire, les liens familiaux et la spiritualité, qui jouent un rôle essentiel dans la définition de ce que signifie "être bien". Cette approche élargie du bien-être remet en question la vision restreinte de l'économie axée sur la richesse matérielle, telle qu'elle est promue dans les théories économiques classiques (Dasgupta, 2001).

¹ En réalité, selon la Banque mondiale, les 135 pays classés comme économies à revenu faible ou intermédiaire abritent environ 84 % de la population mondiale. De plus, ces pays connaissent une croissance démographique rapide, notamment en Afrique subsaharienne, où la population a plus que quadruplé entre 1965 et 2015. Cette croissance rapide contraste avec les performances économiques moins favorables de ces régions, soulignant ainsi le potentiel inexploité de leurs ressources humaines.

3. LE CONCEPT DE *RIZQ* : UNE VISION ISLAMIQUE DE L'ÉCONOMIE

Le *Rizq* est un concept fondamental dans l'économie islamique, mentionné à plusieurs reprises dans le Coran, qui insiste sur son rôle capital dans la vie de l'être humain. Plusieurs hadiths authentiques évoquent également la subsistance (*le Rizq*), ainsi que les efforts nécessaires pour l'obtenir. Selon la doctrine islamique, Allah a déjà déterminé le *Rizq* de chaque individu avant même sa naissance, ce qui relève d'une forme de prédestination. Cependant, cette certitude divine ne dispense pas le croyant de faire des efforts pour acquérir sa subsistance. En effet, il est encouragé à travailler et à s'efforcer d'obtenir ce qui lui est destiné, tout en étant assuré que ce qui lui est prévu lui parviendra, comme l'illustre ce hadith rapporté par Jabir (radiAllahou 'anhу) : « *Si le fils d'Adam fuyait sa subsistance comme il fuit la mort, sa subsistance le rattraperait comme la mort le rattrape* » (Al-Albani, 1995). Ce principe met en lumière l'équilibre entre les efforts humains et la destinée divine dans l'économie islamique.

Une perspective particulièrement intéressante dans ce contexte est celle, donc, de l'économie islamique, qui introduit le concept de *Rizq*². En Islam, le *Rizq* ne se limite pas à la simple accumulation de biens matériels, mais englobe des ressources divinement fournies, destinées à subvenir aux besoins de l'individu. Contrairement à l'approche occidentale de la richesse, qui considère principalement les biens matériels comme étant la clé du bien-être, l'économie islamique insiste sur l'importance des bénédictions divines et/ou dons divins dans la distribution des ressources. Le Coran, dans plusieurs versets, souligne que le *Rizq* provient de Dieu, et que c'est Lui seul qui décide de la quantité et de la nature des ressources attribuées à chaque individu. Par exemple, dans le verset suivant : « *Dis : 'Qui vous nourrit du ciel et de la terre ? Dis : 'Allah...'* » (Coran 34:24). Ce concept de *Rizq* diffère de la notion de richesse dans l'économie classique, car il intègre une dimension spirituelle qui va au-delà de la simple mesure des biens matériels. En économie islamique le *Rizq* n'est pas uniquement tributaire de facteurs matériels ou rationnels, mais dépend avant tout de la volonté divine, qui peut en accroître ou en limiter la part. Cette vision introduit une forme d'incertitude propre, éloignée du déterminisme des théories économiques classiques. Le Coran affirme : « *Allah dispense largement ou restreint Ses dons à qui Il veut parmi Ses serviteurs. Certes, Allah est Omnisscient* » (Coran 29:62). Contrairement à l'approche occidentale qui tend à réduire l'incertitude à un phénomène

² En arabe littéraire, le terme *rizq* revêt une signification riche et plurielle. Issu du verbe *razaqa* (رَزَقَ), qui signifie accorder ou pourvoir, il renvoie à l'ensemble des subsistances qu'Allah attribue à ses créatures. Bien au-delà des seules ressources matérielles telles que la nourriture, l'argent ou les biens, le *rizq* désigne aussi les dons spirituels (foi, sagesse), relationnels (famille, enfants) et professionnels (emploi, opportunités). Cette dimension divine est soulignée par l'un des 99 noms d'Allah, *Al-Razzaq* (الْرَّازِقُ), "Le Pourvoyeur par excellence", soulignant que toute forme de subsistance provient de Lui.

aléatoire, la pensée islamique y voit une manifestation de la sagesse divine, et donc lui attribue une dimension spirituelle et divine (Kahf, 1995). Le concept de *Rizq* englobe non seulement les ressources matérielles, mais aussi des éléments immatériels tels que l'intellect (*Aql*), les bonnes actions, la connaissance (*Ilm*), la famille (*Aulad*), et les relations humaines bénéfiques. Ce modèle intégré du bien-être, fondé sur la complémentarité entre les dimensions matérielle et spirituelle de la vie, est soutenu par des penseurs et des chercheurs dans de nombreuses cultures orientales et même dans des courants spirituels occidentaux. Jalaluddin Rumi, philosophe et poète persan, résume cette idée en affirmant : « *L'argent n'est pas le seul Rizq ; il comprend également l'intellect, la bienséance, les enfants, la connaissance et les bons amis* » (Rumi, 1995). Ce point de vue contraste avec la perspective matérialiste de la richesse, qui prédomine dans les approches économiques classiques.

Le concept de *rizq* (la subsistance ou la provision) est aussi abordé par Ibn Khaldun dans *Al-Muqaddima*, où il le relie à la destinée, à la providence divine et à la structure sociale. Cependant, il est important de noter que le terme *rizq* et ses implications spirituelles sont un thème plus large dans la pensée islamique et dans la cosmologie sociale d'Ibn Khaldun. Selon lui, il existe une relation complexe entre l'effort individuel (le travail) et la distribution du *rizq* (Ibn Khaldun, 2005). Dans le même ouvrage il explique que les individus peuvent travailler dur et être persévérateurs, mais le *rizq* qu'ils reçoivent ne dépend pas uniquement de leur travail ; il peut être plus ou moins abondant en fonction du destin que Dieu leur réserve. Il souligne aussi que la manière dont un individu gère son *rizq* (en étant généreux ou avare, en agissant avec justice ou non) aura des répercussions non seulement sur sa vie personnelle mais aussi sur la stabilité de la société. Par exemple, dans les sociétés prospères, où l'abondance de *rizq* est partagée équitablement, l'ordre social est plus stable. Ibn Khaldun lie donc la question du *rizq* à la structure sociale, à la justice et à l'équité, soulignant que la gestion du *rizq* dans une société influe sur son bien-être général et sur sa pérennité.

4. L'ÉCONOMIE AU-DELÀ DU MARCHÉ : VERS UNE NOUVELLE COMPRÉHENSION

L'une des principales distinctions entre l'économie islamique et l'économie classique réside dans l'idée que le *Rizq* ne provient pas exclusivement du marché. Alors que l'économie traditionnelle, depuis Adam Smith, considère que la richesse est générée dans le marché, l'économie islamique, comme on l'a déjà expliqué, reconnaît que le *Rizq* peut provenir de sources qui échappent aux dynamiques du marché. En effet, Dieu dit dans le Coran, « *puis quand elles atteignent le terme prescrit, ..., et lui accordera Ses dons par [des moyens] sur lesquels il ne comptait pas. Et quiconque place sa confiance en Allah, Il [Allah] lui suffit. Allah atteint ce qu'Il Se propose, et Allah a assigné une mesure à chaque chose* » (Coran 65:2-3).

Cette vision élargie de l'économie, qui intègre une dimension spirituelle et divine dans la création de richesse, propose une alternative à la théorie économique dominante.

Cette distinction se retrouve également dans les travaux de chercheurs en économie islamique qui ont argumenté que l'économie, dans une perspective islamique, ne se limite pas au marché.

Le concept de la *Barakah* (bénédiction divine) joue un rôle clé dans cette compréhension, en soulignant que la prospérité économique ne provient pas uniquement d'une optimisation

rationnelle des ressources, mais aussi de facteurs spirituels et éthiques (Kahf, 1995). L'intégration de cette bénédiction divine dans la théorie économique islamique permet de dépasser les approches purement rationnelles et matérialistes de l'économie, en mettant l'accent sur l'importance des comportements éthiques et spirituels dans la prospérité collective.

Ainsi, dans une perspective islamique-spirituelle, l'économie ne se limite pas à la sphère marchande. Elle inclut des pratiques et des valeurs qui s'étendent au-delà de la simple maximisation de la richesse matérielle, ce qui fait émerger une vision alternative de l'économie, fondée sur l'éthique, la solidarité et la transcendance des valeurs spirituelles.

5. POURQUOI SE CONCENTRER SUR L'ÉCONOMIE ISLAMIQUE DANS LE CONTEXTE MONDIAL ACTUEL ?

L'émergence d'un besoin urgent de réformer l'ordre économique mondial s'est accentuée après la crise économique de 2008, qui a mis en lumière les faiblesses structurelles des systèmes économiques dominants. Cette crise a révélé que les approches économiques conventionnelles, centrées sur la maximisation des profits et la primauté des marchés, n'étaient pas adaptées pour garantir une prospérité durable ni prévenir les turbulences économiques fréquentes. Le monde fait face à des défis multiples et interdépendants, tels que la pauvreté croissante, les inégalités sociales, la corruption, ainsi que l'exploitation excessive des ressources naturelles, exacerbés par des systèmes économiques qui semblent privilégier des intérêts à court terme. Ces problèmes globalisés soulignent la nécessité d'un changement de paradigme économique, capable non seulement de prévenir de futures crises économiques, mais aussi de répondre aux inégalités mondiales et à la crise environnementale (Stiglitz, 2010).

Un tel changement de paradigme passe nécessairement par la recherche d'alternatives aux modèles économiques dominants, qui ont montré leurs limites. Dans ce contexte, plusieurs pays musulmans cherchent à réorienter leurs politiques économiques vers un modèle islamique, fondé sur des principes et valeurs tirés de la tradition islamique. Ces pays, parmi lesquels le Soudan, le Pakistan, la Malaisie, l'Indonésie et l'Iran, ont adopté diverses réformes visant à adapter leurs systèmes économiques aux principes de la loi islamique.

Toutefois, bien que des initiatives telles que l'élimination du système d'intérêts (*riba*) et la création de structures financières conformes à la *shari'ah* aient été mises en place, les résultats escomptés en termes de développement économique et de bien-être social restent limités (Kahf, 1995). L'abandon du *riba* est un premier pas, mais elle ne constitue qu'un élément parmi d'autres nécessaires à la transformation complète d'un système économique.

En effet, l'économie islamique ne se limite pas à l'introduction de principes financiers spécifiques, mais implique un changement profond dans la manière dont les politiques économiques sont conçues et appliquées. Contrairement aux modèles économiques conventionnels, qui privilégient la maximisation du profit individuel et la primauté du marché, l'économie islamique repose sur une conception plus intégrée et globale du bien-être humain.

Cette vision intègre des éléments éthiques, sociaux et spirituels qui placent l'humain au cœur des préoccupations économiques. L'un des aspects les plus importants de l'économie islamique est la notion de *Rizq*, qui dépasse la simple accumulation de richesse matérielle. Dans la perspective islamique, *Rizq* fait référence à la subsistance donnée par Dieu, qui n'est pas limitée à l'argent ou aux biens matériels, mais englobe également des éléments immatériels tels que la connaissance, la sagesse, et des relations harmonieuses (Chapra, 2008). Ce concept ouvre la voie à une économie qui ne cherche pas uniquement à satisfaire des besoins matériels, mais à promouvoir un bien-être global et durable, dans le respect des principes moraux et éthiques.

Dans de nombreuses sociétés musulmanes, cette notion de *Rizq* peut être perçue comme une alternative à la conception occidentale de la richesse, qui se limite souvent à la notion de biens matériels et d'accumulation de capital. Le modèle économique islamique, en revanche, vise à une distribution équitable des ressources, en s'appuyant sur des principes tels que la solidarité, la justice sociale, et la réduction des inégalités. C'est dans cette logique qu'il devient essentiel d'adopter une vision intégrée de l'économie, qui reconnaît l'importance des actions économiques à la fois sur le plan individuel et collectif. L'objectif est de créer un système économique capable de répondre aux besoins fondamentaux des populations tout en garantissant une gestion responsable des ressources naturelles, et en favorisant l'égalité des chances (Siddiqi, 2004).

Le manque de résultats concrets observé dans certains pays musulmans ne doit pas être interprété comme un échec total de l'économie islamique, mais plutôt comme le reflet de la nécessité d'une réforme plus profonde et plus systématique. En effet, simplement introduire les principes de la loi islamique dans certains secteurs financiers, sans repenser l'ensemble du système économique, ne suffira pas à apporter des changements durables. L'économie islamique exige une transformation intégrale, qui touche à la fois les pratiques financières, mais aussi la régulation du marché, la gouvernance économique et la redistribution des richesses. Cette transformation ne peut se faire que par l'adoption de politiques économiques basées sur une conception plus large et plus inclusive de l'économie, qui tienne compte des valeurs islamiques fondamentales (Chapra, 2008). Ainsi, pour qu'une économie devienne véritablement éthique, il est indispensable de repenser l'ensemble des institutions économiques, en réintégrant les principes de justice, de solidarité, et de responsabilité morale. L'objectif n'est pas seulement de créer un système financier fondé sur un partage équitable des richesses...etc., mais de bâtir une économie qui reflète les valeurs éthiques de justice sociale...etc., et qui permette de remédier aux injustices structurelles actuelles. L'expérience des pays musulmans qui cherchent à instaurer une économie islamique nous montre que l'adoption des principes de la shari'ah dans le domaine économique nécessite une approche systémique, cohérente et de long terme, qui dépasse les simples ajustements financiers.

Tableau 1 - Principales distinctions entre l'économie islamique et l'économie conventionnelle

Aspect	Économie islamique	Économie conventionnelle
Fondement	Basée sur les principes éthiques et moraux de l'Islam, en particulier la justice sociale et l'équité.	Basée sur le profit maximal et la maximisation de la richesse individuelle.
Rôle de l'état	L'état joue un rôle de régulation active pour garantir l'équité, la redistribution des richesses et la justice sociale.	L'état intervient principalement pour assurer la stabilité économique, mais avec moins d'implication dans la redistribution des richesses.
Propriété	La propriété privée est autorisée, mais elle est régulée par des principes éthiques, avec des responsabilités envers la communauté.	La propriété privée est un droit absolu, sans régulation éthique particulière.
Rendement et risque	Le rendement est lié à des projets productifs et doit être conforme à la loi islamique (halal). Le risque doit être partagé entre l'investisseur et l'entrepreneur.	Le rendement est souvent indépendamment du type de produit, basé sur le risque et l'offre/demande.
Finance et intérêt	L'intérêt (riba) est interdit, et les transactions financières doivent être basées sur des échanges réels de biens et services.	L'intérêt (riba) est un élément central des transactions financières.
Richesse et redistribution	L'économie islamique cherche à maintenir un équilibre entre la richesse et la redistribution pour éviter les déséquilibres sociaux.	L'économie conventionnelle privilégie la concentration de richesse chez les individus et les entreprises les plus efficaces.
Valeur travail	Le travail est considéré comme une valeur importante et est lié à la création de richesse collective.	Le travail est souvent perçu en termes de capital humain, maximisant l'efficacité pour les profits.
Objectif principal	L'objectif est de promouvoir le bien-être collectif, l'égalité sociale et la justice économique.	L'objectif est de maximiser la rentabilité et la richesse individuelle.

Source : auteurs.

Ce tableau met en lumière les différences fondamentales entre l'économie islamique et l'économie conventionnelle, en soulignant notamment le rôle central des valeurs éthiques, de la justice sociale et de la redistribution dans la pensée islamique, inspirée entre autres par un ensemble d'érudits y compris Ibn Khaldun. Contrairement à l'économie conventionnelle axée sur la maximisation du profit individuel, l'économie islamique promeut une approche plus équilibrée, fondée sur la solidarité, l'interdiction de l'intérêt et la valorisation du travail productif au service du bien commun.

Les idées d'Ibn Khaldun, notamment sa théorie portant sur la solidarité sociale, insistent sur

l'importance de l'équilibre social pour la stabilité économique. Il considérait que la prospérité économique ne pouvait se maintenir que si les richesses étaient redistribuées de manière équitable, afin d'éviter les inégalités excessives et les tensions sociales qui en découlent.

6. POURQUOI L'APPROCHE ÉCONOMIQUE ACTUELLE EST-ELLE INSUFFISANTE ET DÉSÉQUILIBRÉE ?

L'approche économique conventionnelle actuelle repose essentiellement sur des indicateurs tels que le Produit Intérieur Brut (PIB) et le taux d'emploi, des indicateurs qui, bien qu'utilisés fréquemment, ne rendent pas compte de manière exhaustive de la performance économique d'une société. Le PIB mesure uniquement les activités économiques qui se déroulent sur le marché, en termes monétaires, excluant ainsi les échanges non marchands et ne tenant pas compte de nombreux facteurs qualitatifs (Stiglitz, Sen & Fitoussi, 2009). Cette focalisation sur des variables économiques réduites et matérialistes empêche une évaluation complète du bien-être humain et de la durabilité écologique, en laissant de côté des enjeux importants tels que les inégalités sociales, la pauvreté, et les conséquences environnementales des activités économiques (Sen, 1999).

Le système financier et monétaire, considéré comme un moteur du développement économique dans cette approche, joue un rôle central mais engendre également une grande volatilité. Cette instabilité est souvent alimentée par des pratiques spéculatives qui, à court terme, peuvent stimuler la croissance, mais qui à long terme mènent à des crises financières répétées, comme celle de 2008, qui ont montré les faiblesses de ce modèle axé sur la spéculation (Ferguson, 2008). Par ailleurs, cette orientation vers la maximisation du capitalisme financier crée une concentration de la richesse, exacerbant ainsi les inégalités économiques et sociales. Comme le souligne Piketty (2013), la concentration excessive de la richesse dans les mains d'une minorité est l'un des plus grands défis contemporains, ce qui rend nécessaire une reconsideration du système économique global.

Une autre faille importante de l'approche actuelle réside dans la gestion inappropriée des marchés financiers. En effet, l'absence de régulations adéquates dans de nombreux systèmes économiques, combinée à une recherche constante de maximisation du profit à court terme, conduit à des fluctuations économiques déstabilisantes. Ce manque de régulation responsable alimente la spéculation, ce qui engendre des crises économiques et une volatilité accrue (Minsky, 1992).

L'approche économique traditionnelle met l'accent sur la matérialité et l'individualisme, souvent au détriment des besoins humains fondamentaux et de la justice sociale. L'absence de vision humaine et solidaire dans cette perspective permet à la pauvreté et à l'extrême précarité de coexister avec une concentration inquiétante de la richesse. Comme le note Rawls (1971), une économie ne peut être juste que si elle garantit une distribution équitable des ressources et assure une prospérité partagée, plutôt que de laisser une petite élite accumuler une richesse disproportionnée.

En revanche, l'économie islamique, qui repose sur des principes éthiques et sociaux très distincts, propose un modèle alternatif plus équilibré. Contrairement au modèle économique

conventionnel, l'économie islamique met un accent particulier sur la justice sociale, la redistribution équitable des ressources et la lutte contre la pauvreté extrême. La loi islamique (*shari'ah*) interdit la spéculation excessive et impose des mécanismes de régulation qui favorisent la stabilité économique à long terme, en privilégiant des pratiques financières éthiques et transparentes (Chapra, 2008).

L'un des objectifs fondamentaux de l'économie islamique est de créer une économie qui assure à la fois la justice sociale et la stabilité financière, en se concentrant non seulement sur la croissance matérielle mais aussi sur le bien-être humain (Iqbal & Mirakh, 2011). Ainsi, dans le modèle islamique, la richesse n'est pas uniquement une fin en soi, mais un moyen d'améliorer le bien-être collectif et de garantir que les ressources sont utilisées de manière équitable, pour éviter leur concentration entre les mains d'une élite (Asutay, 2011).

L'approche économique traditionnelle, en se concentrant uniquement sur la maximisation du PIB et la croissance matérielle, ne parvient pas à répondre aux défis complexes du monde moderne, notamment en termes d'inégalités, de justice sociale et de durabilité. L'économie islamique, quant à elle, offre une alternative basée sur des principes éthiques, une meilleure régulation des marchés financiers et une vision plus globale du bien-être humain, qui pourrait servir de modèle pour une économie plus équitable et plus stable.

1. LES SPÉCIFICITÉS MAJEURES DE L'APPROCHE ISLAMIQUE DE L'ÉCONOMIE

1.1. Des marchés autorégulateurs par principe juridique

Dans l'approche islamique, la régulation des marchés ne repose pas uniquement sur des hypothèses économiques, mais découle directement de l'application rigoureuse de la loi islamique. Ainsi, ce que l'école classique supposait comme un mécanisme naturel d'autorégulation devient, en économie islamique, une exigence juridique. L'économie islamique vise à instaurer un marché doté de toutes les caractéristiques requises pour assurer son autorégulation. Toutefois, cela ne signifie pas que l'économie atteindra automatiquement un équilibre de plein emploi, tel que le postule l'approche classique. Il s'agit plutôt d'un modèle dans lequel le rôle de l'État ne consiste pas à intervenir directement dans les mécanismes du marché, comme le préconise l'approche keynésienne, mais à garantir la bonne application des lois.

La loi islamique encadrant les droits de propriété privée (*Fiqh al-Mal*) et leur échange (*Fiqh al-Bay*) impose des règles rigoureuses qui, si elles sont appliquées correctement, permettent de prévenir les externalités, d'assurer la transparence de l'information, d'interdire la manipulation des prix par les acheteurs ou les vendeurs, de garantir l'entrée et la sortie libres sur le marché, et d'imposer aux vendeurs de se conformer au prix du marché. L'ensemble de ces principes crée et/ou favorise un environnement propice à une autorégulation efficace des marchés.

1.2.La question du rythme de correction des marchés

L'efficacité d'un marché autorégulé dépend néanmoins de la rapidité de cette autorégulation. John Maynard Keynes soulignait que, si le retour à l'équilibre prend trop de temps, « *à long terme, nous serons tous morts* ». L'approche islamique, en supposant une application de la loi, écarte en principe cette critique. Si des déséquilibres persistent, cela ne traduirait pas une défaillance du marché en soi, mais plutôt une insuffisance dans l'application des règles régissant les droits de propriété et les mécanismes d'échange. Dans cette optique, la réponse ne réside pas dans une intervention économique, mais dans un renforcement de l'application des lois existantes.

1.3.Une approche équilibrée entre efficacité économique et justice sociale

L'équilibre du marché ne doit pas être perçu comme le seul objectif d'une politique économique. En effet, des marchés autorégulés peuvent parfois engendrer des tensions entre efficacité économique et équité sociale. Dans de telles situations, une intervention politique peut s'avérer nécessaire avant même la formulation d'une politique économique. Au cas où si par exemple, l'application des règles économiques conformes à la loi islamique contribue à accroître la richesse nationale tout en accentuant les inégalités ou en compromettant la cohésion sociale, des arbitrages politiques en matière d'allocation des droits de propriété peuvent s'avérer nécessaires.

De plus, certains facteurs exogènes peuvent perturber l'équilibre du marché, entraînant une hausse excessive des prix ou des rigidités, notamment dans le marché du travail, qui limiteraient la capacité du marché à s'autoréguler. Une politique économique fondée sur les principes de la loi islamique (*shari'ah*) doit alors s'articuler avec une politique, en particulier lorsque les règles d'échange créent des tensions entre les objectifs d'efficience et ceux d'équité. Dans de tels cas, l'intervention des tribunaux peut être limitée en raison du caractère subjectif de certaines considérations d'équité. L'intervention politique et la mobilisation de l'opinion publique deviennent alors des leviers essentiels pour préserver la justice sociale. Ce volet requiert donc une réflexion approfondie sur l'élaboration de politiques publiques dans le cadre politique propre à une économie islamique.

1.1. Un segment économique au-delà du marché

Enfin, pour comprendre pleinement les fondements macroéconomiques d'une économie islamique, il est indispensable de prendre en compte un segment de l'économie qui dépasse le cadre purement marchand. Ce segment n'est pas un simple idéal religieux, mais une réalité structurelle que toute société connaît à des degrés divers. Dans le cas de l'économie islamique, la loi prévoit expressément l'existence de ce secteur, en fixe les sources de financement et en régit l'usage. Ce segment – incarné notamment par les institutions telles que les *Awqaf* – poursuit des objectifs définis par la *shari'ah* et constitue une composante essentielle du modèle macroéconomique islamique.

Contrairement aux modèles macroéconomiques conventionnels promus par les institutions internationales, qui se concentrent sur la croissance et le plein emploi dans le cadre du marché, l'économie islamique requiert une approche distincte. Elle s'appuie sur des objectifs et des institutions propres à ce segment non marchand, qui doivent être intégrés à ceux du marché pour construire une vision cohérente de la politique économique islamique.

2. VERS UNE COMPRÉHENSION INTÉGRALE DES OBJECTIFS MACROÉCONOMIQUES DANS LE CADRE DE L'ÉCONOMIE ISLAMIQUE

Dans la pensée économique conventionnelle, l'objectif central de la politique macroéconomique est l'atteinte d'un niveau de production correspondant au plein emploi des facteurs de production. Cette approche repose sur l'idée que le marché, via le jeu des forces de l'offre et de la demande, est le mécanisme le plus efficace pour allouer les ressources rares. En garantissant la libre circulation des droits de propriété, le marché oriente les ressources vers les agents économiques jugés les plus productifs, sans considération explicite pour la justice sociale ou la redistribution.

Cette logique utilitariste, héritée de l'économie classique (Smith, 1776) et consolidée par l'économie néoclassique, se veut neutre en termes de valeurs. Elle fait abstraction des dimensions éthiques et normatives de la vie économique. La performance du système économique y est évaluée à l'aune de critères d'efficience, sans se soucier des inégalités structurelles qu'il pourrait générer. Ainsi, l'accumulation de richesse entre les mains des agents les plus performants - souvent les plus privilégiés - est considérée comme une conséquence naturelle et légitime du bon fonctionnement du marché (Hayek, 1944 ; Friedman, 1962).

Même les courants keynésien et néo-keynésien, bien que proposant des mécanismes de stabilisation et d'intervention publique en cas de défaillances conjoncturelles, ne remettent pas fondamentalement en cause ce paradigme centré sur le marché et la croissance (Keynes, 1936 ; Samuelson, 1948). De ce point de vue, l'économie est réduite à l'étude des activités marchandes et productives, excluant ainsi de l'analyse toute dimension extra-marchande.

Or, cette vision s'avère partielle, voire profondément limitée dans le cadre de l'économie islamique, qui repose sur une conception globale de l'activité économique, articulée autour des finalités supérieures de maqasid al-shari'ah (les objectifs de la loi islamique). Comme l'explique Chapra (2000), l'islam ne dissocie pas les dimensions économiques, sociales, éthiques et spirituelles. Si l'islam reconnaît la légitimité du marché, de la propriété privée et de la quête du profit - à condition qu'ils soient encadrés par les règles du fiqh al-mu'amalat - , il ne saurait tolérer que ces mécanismes produisent des inégalités persistantes, de l'exclusion sociale ou de la misère.

En effet, la shari'ah vise à protéger cinq dimensions fondamentales : la religion, la vie, la raison, la descendance et les biens (al-Ghazali, 1993). La dimension économique est ainsi inséparable des autres aspects de la vie humaine. Le marché est certes un vecteur de création de richesse (tanmiyat al-mal), mais il ne peut être le seul instrument de réalisation du bien-être collectif (maslaha al-Ammah) (Kamali, 2008).

L'économie islamique ne se limite donc pas à la recherche de l'output au plein emploi, comme dans la pensée économique dominante. Elle intègre également une composante extra-marchande essentielle, visant à assurer la satisfaction des besoins fondamentaux (*al-hajiyat*) et l'élévation du bien-être global de la société (*kamal al-ma’isha*) - y compris pour les membres les plus vulnérables, qui ne peuvent participer pleinement au marché en raison de leur précarité.

Cette approche plurielle a été illustrée historiquement par les penseurs musulmans, notamment Ibn Khaldun dans son livre « *al-Muqaddima*, 1377 », qui, dès le XIV^e siècle, soulignait l'importance des institutions, de la justice sociale, et du rôle de l'État dans la promotion de l'équité et du développement humain durable (Ibn Khaldun, 2005). Il concevait l'économie comme un ensemble de rapports sociaux, politiques et moraux indissociables, bien avant que l'Occident ne cloisonne la science économique à sa dimension technocratique.

Dans ce cadre islamique, les mécanismes redistributifs tels que la zakat, le takaful, l’*infaq*, le *waqf* ou encore la *sadaqa* jouent un rôle central. Ces institutions ne sont pas de simples instruments philanthropiques, mais des piliers du système économique islamique (Kahf, 1998). Elles permettent d'assurer l'inclusion des personnes exclues du marché, de répondre à leurs besoins vitaux tout en préservant leur dignité et leur autonomie. La zakat, en tant qu'une source de financement alternative, agit comme un impôt de purification du patrimoine, orienté vers une redistribution ciblée, légalement encadrée et socialement juste.

Ainsi, dans le modèle économique islamique, le plein emploi et la maximisation de la richesse nationale ne peuvent être considérés comme des finalités en soi. Ils sont au service d'un objectif plus large : la réalisation d'une prospérité partagée, où la croissance s'accompagne d'une équité structurelle et d'une harmonie sociale. Il s'agit de bâtir une économie inclusive, dans laquelle même ceux qui ne sont pas compétitifs sur le marché bénéficient d'un accès aux ressources leur garantissant une vie décente et digne (Asutay, 2007 ; Siddiqi, 1981).

Par conséquent, les objectifs macroéconomiques dans une économie islamique ne sauraient se réduire aux indicateurs classiques tels que le PIB ou le niveau d'emploi. Ils doivent être reformulés pour inclure :

- La justice distributive et l'équité intergénérationnelle ;
- La satisfaction des besoins essentiels de toute la population ;
- La cohésion sociale et la solidarité ;
- Le respect des principes éthiques dans la production, la consommation et l'échange ;
- L'épanouissement spirituel et matériel de l'individu, conformément à sa mission de khilafa (intendance sur Terre).

Enfin, une telle approche appelle à repenser les outils de planification économique. Les modèles promus par les institutions financières internationales comme la Banque mondiale ou le FMI, centrés sur la croissance du PIB, doivent être complétés, voire remplacés, par des cadres d'analyse intégrant les dimensions éthiques, sociales et spirituelles spécifiques aux sociétés musulmanes (Choudhury & Malik, 1992 ; Zarqa, 1980). C'est à cette condition que l'économie

pourra véritablement servir l'Homme dans sa globalité et non se limiter à une mécanique impersonnelle de production de richesse.

2.1. Une redéfinition participative des facteurs de production : fondements, typologie et implications macroéconomiques

Les approches macroéconomiques conventionnelles, notamment celles adoptées par le FMI et la plupart des manuels d'économie, reposent sur une représentation simplifiée de l'économie et se fondent sur une vision dualiste des facteurs de production : le travail et le capital. Cette vision, bien que pratique pour des modélisations simplifiées, ne permet ni d'atteindre l'objectif de plein emploi, ni de saisir la diversité des contributions humaines et matérielles dans un cadre éthique et inclusif. Et donc conduit dans ce sens à ignorer la diversité des formes de contribution à l'activité productive et empêche d'atteindre certains objectifs économiques fondamentaux. À l'inverse, le paradigme islamique propose une redéfinition plus fine et plus fonctionnelle des facteurs de production, s'appuyant sur les règles juridiques des transactions (fiqh al-mu'amalat), où la justice contractuelle et la prise de risque partagée sont au cœur de la dynamique économique.

Tableau 2 - Nouvelle typologie des facteurs de production en économie islamique

Catégorie	Description	Mode de rémunération	Risque
Facteurs employés-externalisés (HFP ³)	Services humains ou matériels fournis contre une rémunération fixe (ujrah).	Ujrah (salaire ou loyer).	Aucun.
Facteurs entrepreneuriaux (EFP ⁴)	Participation active au processus de production avec partage du résultat (profit/perte).	Partage de profit (muḍarabah/musharakah).	Oui (ghurm ↔ ghunm).
Capital liquide	Ne peut être loué, mais investi dans le cadre d'un contrat de partenariat (ne génère pas de riba).	Non rémunérable en tant que capital passif.	Oui (via EFP uniquement).
Actifs physiques	Biens tangibles (machines, bâtiments, terres) pouvant générer un usufruit.	Loués ou intégrés dans un contrat d'investissement.	Variable selon le contrat.

Source : auteurs.

Contrairement à la séparation stricte entre capital et travail dans les modèles classiques, l'économie islamique propose une lecture alternative, fondée non pas sur la nature physique ou humaine du facteur, mais sur sa fonction contractuelle dans le processus de production. Elle distingue ainsi deux grandes catégories : les facteurs employés, qui sont rémunérés par un paiement fixe (salaire ou loyer), et les facteurs entrepreneuriaux, qui sont engagés dans une activité productive avec un partage des profits (et potentiellement des pertes) (tableau 2). Cette distinction repose sur les principes du droit des contrats en islam (fiqh al-mu'amalat), où toute rémunération doit correspondre à une prise de risque ou à une prestation définie.

Selon cette perspective, un capital liquide ne constitue pas en soi un facteur de production : il ne produit rien tant qu'il n'est pas investi dans une activité réelle et ne peut donc prétendre à une rémunération automatique. Ce n'est qu'en étant associé à un contrat d'investissement, impliquant une incertitude et un effort productif, qu'il peut générer un revenu licite. De même, un individu ne devient un travailleur que s'il s'engage effectivement dans une tâche productive ou entrepreneuriale. Ainsi, l'économie islamique rejette la passivité rémunérée, qu'il s'agisse d'un capital inactif ou d'un travail non engagé.

³ Hired Factors of Production (HFP) : il s'agit des facteurs de production non propriétaires, qui ne sont pas possédés par l'entreprise, mais employés ou loués temporairement, en échange d'un paiement comme le travail salarié ou la location d'un équipement.

⁴ Entrepreneurial Factors of Production (EFP) : il s'agit de l'apport spécifique de l'entrepreneur dans le processus de production, à savoir : la prise de risque et de décision stratégique ; la coordination des autres facteurs de production (travail, capital, terre) ; l'innovation et l'initiative économique.

Cette relecture des facteurs de production transforme la manière dont on conçoit les marchés de l'emploi et du capital. Elle invite à penser un système dans lequel tout facteur disponible ; humain ou matériel ; peut être activé, soit par un contrat de location (ijarah), soit par une participation entrepreneuriale (muḍarabah, musharakah), à condition que les règles de justice contractuelle soient respectées. Cela permettrait de mobiliser pleinement les ressources de la société, sans recourir à l'intérêt comme mécanisme d'allocation du capital, et en valorisant la contribution active de chaque acteur économique.

2.2. Rejet de l'intérêt et neutralité financière

L'un des principes fondateurs du modèle économique islamique et/ou participatif est l'exclusion du riba (intérêt), considéré comme une rémunération ou rendement injustifié du capital. Ce rejet implique une redéfinition de la fonction d'épargne et d'investissement. Le capital ne peut générer de rendement que lorsqu'il est engagé dans une activité économique réelle impliquant un partage des risques (et donc que s'il s'expose aussi au risque de perte), ce qui rétablit une symétrie éthique entre le capital et le travail.

En économie islamique, le riba (l'intérêt) est prohibé, car il constitue un gain garanti et sans risque pour le détenteur du capital, indépendamment des performances économiques ou résultat économique réel de l'activité financée. Cette pratique est jugée injuste d'un point de vue éthique et juridique (shari'ah), car elle permet au créancier de gagner sans exposer son capital au risque — contrairement au travail, qui est toujours incertain. Cela constitue une différence fondamentale avec l'économie classique ou keynésienne, où le taux d'intérêt « r » joue un rôle central dans : la rémunération de l'épargne ; le coût de l'investissement et l'équilibre entre l'offre et la demande de capitaux.

Dans le modèle islamique, puisqu'on ne peut pas prêter avec intérêt, l'épargne n'est pas simplement rémunérée par un taux « r », mais doit être investie dans une activité réelle avec un partage du risque.

Cela veut dire que :

- Le capital ne peut générer un rendement que s'il est impliqué dans un projet entrepreneurial ;
- L'épargnant devient un "entrepreneur secondaire" (voir EFP : Entrepreneurial Factor of Production), associé à un contrat de partage de profit et de perte (muḍarabah ou musharakah).

2.2.1. Formulation mathématique : l'investissement dépend du taux de retour anticipé, pas de l'intérêt

Contrairement au modèle classique ou en économie conventionnelle où l'investissement est fonction du taux d'intérêt : $I = I(r)^5$, l'économie islamique relie l'investissement à la propension à partager le risque : $I = I(\rho)^6$, avec ρ =taux de retour anticipé sur un projet à risque (partenariat).

Cela signifie que l'épargne n'est investie que si les agents économiques sont prêts à devenir des entrepreneurs secondaires, en acceptant une rémunération incertaine mais licite, conformément à la shari'ah.

Pour qu'un projet soit financé, l'investisseur doit croire à sa rentabilité et être prêt à en assumer les pertes potentielles. Ce mécanisme renforce la discipline économique, la solidarité dans le risque, et réduit la spéculation.

Cette refonte conceptuelle des facteurs de production permet de dépasser les limites des approches classiques. En s'appuyant sur des contrats réels (*uqud*) et une logique d'engagement mutuel dans le risque (*ghurm*), l'économie islamique offre une architecture macroéconomique inclusive, éthique, et orientée vers le plein emploi. Elle introduit une nouvelle lecture du rôle de l'épargne, du capital et du travail dans la dynamique de croissance et d'équité.

3. LA DÉFAILLANCE DE MARCHÉ DANS LA PERSPECTIVE DE L'ÉCONOMIE ISLAMIQUE

Dans l'économie conventionnelle, la notion de défaillance de marché (market failure) renvoie à l'incapacité du marché à atteindre une allocation optimale des ressources, menant à une inefficience dans la production ou la distribution des biens et services. Cette inefficience est souvent liée à des phénomènes tels que les externalités, l'asymétrie d'information, les biens publics, ou encore la concentration excessive du pouvoir de marché. Les solutions proposées par l'approche keynésienne ou néoclassique s'articulent généralement autour d'interventions étatiques correctives : subventions, taxes pigouviennes, ou régulations antitrust.

En revanche, dans le paradigme de l'économie islamique, la défaillance du marché ne réside pas fondamentalement dans l'inefficacité de ses mécanismes, mais dans l'affaiblissement du cadre normatif islamique qui régit les transactions économiques. Le marché est considéré comme un espace d'échange libre (*souq*) dans lequel les relations contractuelles doivent s'inscrire dans les principes du fiqh al-mu'amalat, notamment le respect de la propriété privée légitime (*haq al-milkiyya*), la transparence de l'échange (*bay fih al-idah*), l'interdiction du gharar (incertitude excessive) et du riba (intérêt usuraire), ainsi que la prohibition des biens jugés nuisibles (*al-aṣnaf al-muḍirra*) ou illicites (*ḥaram*).

Ainsi, toute imperfection du marché découle, selon cette perspective, soit d'une lacune dans la législation alignée sur la shari'ah, soit d'une déficience dans l'application ou l'exécution de cette législation. Autrement dit, la défaillance de marché devient dans le cadre islamique

⁵ Cela signifie que l'investissement « I » dépend du taux d'intérêt « r » : plus « r » est bas, plus l'investissement est incité.

⁶ L'investissement dépend du rendement espéré ρ d'un projet entrepreneurial, pas du taux d'intérêt. Ce rendement n'est ni fixe ni garanti, car il résulte du succès du projet et du partage des profits selon les règles de la shari'ah.

une défaillance du système de gouvernance ou une faille morale et institutionnelle, et non simplement un déséquilibre économique.

Cette approche trouve un écho dans les travaux contemporains, notamment ceux de Chapra (2000), qui souligne que « *la bonne marche du marché islamique repose sur l'intégrité morale des acteurs économiques et sur un système judiciaire et législatif robuste fondé sur la loi islamique* ». De même, Kahl (2003) insiste sur le rôle central du hisba (supervision morale du marché) pour éviter les comportements déviants.

3.1. De la défaillance de marché à la défaillance économique : un élargissement du cadre d'analyse

Contrairement au modèle économique classique où les "bads" (produits nuisibles ou contraires à l'éthique) peuvent circuler tant qu'ils répondent à une demande solvable, l'économie islamique impose une conditionnalité éthique à la validité des échanges. L'existence de marchés tels que ceux de la cigarette, des jeux de hasard ou de la finance fondée sur l'intérêt, souvent tolérés dans les économies conventionnelles, est perçue dans l'économie islamique non seulement comme une défaillance du marché mais, plus fondamentalement, comme une défaillance du système économique tout entier (*ihtiyal fi al-nizam al-iqtisadi*), dans la mesure où ces pratiques sont en contradiction avec maqāṣid al-shari'ah - les finalités supérieures de la loi islamique.

Tableau 3 - Exemple illustratif des défaillances de marché à la lumière des principes de l'économie islamique

Type de bien échangé	Conformité au droit islamique	Conséquence économique en cas de défaillance
Cigarettes	Non conforme (darar mubin).	Défaillance du système économique (ihtiyal).
Crédit à intérêt	Non conforme (riba).	Défaillance systémique de la justice sociale.
Biens licites mais mal informés (e.g. voiture défectueuse vendue comme neuve)	Gharar.	Défaillance morale des agents et du système judiciaire.

Source : auteurs.

3.2. Rationalité et comportement des agents dans une économie islamique

L'un des axes les plus fondamentaux de différenciation entre les paradigmes économiques classiques et islamiques réside dans la conception de la rationalité économique. Dans le cadre de la théorie économique dominante, notamment néoclassique, la rationalité est généralement assimilée à la capacité de chaque agent à effectuer des choix optimaux en vue de maximiser son utilité personnelle. Cette utilité est souvent définie de manière subjective, en fonction des préférences individuelles, considérées comme données, stables, et illimitées (Becker, 1976). Ce

modèle repose sur la logique du *homo oeconomicus*, un acteur autonome, motivé par son seul intérêt personnel, et opérant dans un univers dépourvu de valeurs transcendantes. En ce sens, la rationalité néoclassique est instrumentale et axiologiquement neutre : elle ne se préoccupe ni de la nature morale des fins poursuivies, ni des conséquences sociales ou environnementales des choix effectués (Sen, 1977 ; Broome, 1999).

À l'inverse, l'économie islamique propose une conception substantiellement différente de la rationalité, fondée sur une vision intégrative de l'être humain, considéré comme à la fois agent économique, être moral et dépositaire de responsabilités sociales et spirituelles (*khalifah*) sur terre (Chapra, 1992 ; Naqvi, 1981). La rationalité islamique ne se réduit pas à la maximisation d'un intérêt privé, mais vise l'équilibre entre l'intérêt individuel (*maslahah shakhsiyah*) et le bien commun (*maslahah ammah*). Elle repose sur la recherche d'un optimum moral, social et économique conforme aux objectifs supérieurs de la shari'ah, connus sous le nom de *maqasid al-shari'ah* (Dusuki & Abdullah, 2007).

Contrairement au paradigme classique centré sur les "wants" — désirs souvent illimités, artificiellement stimulés par la consommation —, la rationalité dans le contexte de l'économie islamique s'oriente vers la satisfaction des "needs", c'est-à-dire des besoins essentiels et réels, définis dans une hiérarchie éthique. Ces besoins fondamentaux, ou *al-ihtiyajat al-daruriyyah*, englobent les nécessités vitales à la préservation de cinq finalités majeures de la loi islamique : la religion (*din*), la vie (*nafs*), l'intellect (*aql*), la descendance (*nasl*), et les biens (*mal*) (al-Ghazali, 1993 ; Ibn Taymiyya, 2004)⁷. Cette hiérarchie des besoins introduit une forme d'objectivation morale dans l'analyse économique, permettant de distinguer les préférences légitimes des préférences nocives ou superflues.

Ce cadre normatif induit un recentrage de la rationalité économique vers une logique de suffisance (*qana'ah*) et de justice distributive, s'éloignant des dérives consuméristes et matérialistes du modèle capitaliste. Le comportement rationnel, dans une perspective islamique, est celui qui maximise non l'utilité individuelle dans l'absolu, mais l'utilité morale et sociale, tout en respectant les limites imposées par la législation divine (*hudud Allah*). Par conséquent, les agents économiques sont appelés à internaliser les externalités négatives de leurs actions, à prendre en compte les impacts intergénérationnels, et à faire prévaloir l'intention (*niyyah*) sur la seule efficacité des moyens (Siddiqi, 1981 ; Asutay, 2007).

De plus, ce modèle permet de réduire les comportements opportunistes, en instaurant une discipline morale endogène, renforcée par les mécanismes de *hisbah* (supervision éthique du marché), la conscience religieuse (*taqwa*), et la responsabilité sociale (*mas'uliyyah ijtimaiyyah*). Loin d'être utopique, cette approche a été articulée dès les écrits d'al-Ghazali, pour qui l'activité économique ne trouve sa légitimité que dans sa contribution à la réalisation du bien commun, et ne peut être dissociée des impératifs éthiques (al-Ghazali, 1993). Ibn Taymiyya, dans la même veine, insiste sur la nécessité de contrôler les mécanismes du marché afin d'éviter les injustices et garantir l'équité dans les échanges, affirmant que l'objectif de l'économie n'est pas l'accumulation de richesses, mais la justice sociale et la stabilité communautaire (Ibn Taymiyya, 2004).

Ainsi, l'économie islamique repose sur une rationalité téléologique, encadrée par des finalités,

ce qui constitue un changement de paradigme par rapport à l'économie standard. Ce glissement permet de repenser les fondements de l'analyse économique, en y intégrant la notion de finalité morale, de justice intergénérationnelle, et de dignité humaine. Il ouvre également la voie à une économie de la modération, fondée sur la solidarité, la durabilité, et la responsabilité partagée, à rebours des excès de l'individualisme contemporain.

4. CONCLUSION

À l'heure où les limites du modèle économique conventionnel deviennent de plus en plus apparentes ; instabilité financière chronique, inégalités croissantes, épuisement des ressources naturelles, marginalisation des populations vulnérables ; il est impératif de dépasser les logiques dominantes qui ont trop longtemps fait de la croissance un objectif en soi, au détriment de la justice, de l'équité et de la durabilité. L'économie islamique, loin d'être une simple alternative théorique ou un système réservé aux sociétés musulmanes, se révèle être une véritable proposition de reconfiguration des priorités économiques et sociales.

En intégrant des principes tels que la finalité éthique de l'action économique, la répartition équitable des richesses, l'interdiction de la spéulation excessive (*gharar*) et de l'usure (*riba*), ainsi que la promotion de la solidarité à travers des mécanismes comme la *zakat* ou le *waqf*, ce modèle place la dignité humaine, la cohésion sociale et la responsabilité environnementale au cœur de la dynamique économique. Loin de se limiter à des ajustements marginaux au système en place, l'économie islamique propose une transformation en profondeur de notre rapport à la richesse, au travail et à la consommation.

Cette approche ne vise pas uniquement à corriger les externalités négatives du capitalisme ; elle aspire à instaurer un ordre économique fondé sur la confiance, la mutualisation des ressources et la recherche du bien commun. En cela, elle ne se positionne pas comme un simple complément aux paradigmes existants, mais comme un véritable cadre de référence alternatif, capable d'inspirer des politiques publiques plus inclusives et résilientes. À travers une vision intégrée du développement, articulant dimensions matérielles et spirituelles, elle redonne du sens à l'économie en la replaçant au service de l'humain et de l'harmonie sociale.

Il est donc temps de considérer sérieusement l'économie islamique non pas comme une curiosité académique, mais comme une réponse crédible, structurée et applicable aux dérives d'un système qui ne parvient plus à concilier efficacité économique et justice sociale. En repensant les finalités de l'activité économique et les mécanismes de création et de répartition de la richesse, ce modèle ouvre la voie à une refondation nécessaire de notre manière de penser et d'organiser l'économie mondiale.

⁷ Ghazali, 1993 [XIe s. (1001–1100)] ; Ibn Taymiyya, 2004 [XIVe s. (1301–1400)].

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) Hoffman, R. (2012). On the need for new economic foundations: a critique on mainstream macroeconomics. *Cadmus Journal*, 1(5), 74-85.
- (2) Bouchaud, J. P. (2008). Economics needs a scientific revolution. *Nature*, Vol. 455, 1181.
- (3) Xie, A. S. (2020). The paradigm crisis of modern mainstream economics. *Global Philosophy*. 30(1), 37-48.
- (4) Cameron, J. and Astrid Siegman, K. (2012). Why did mainstream economics miss the crisis? The role of epistemological and methodological blinkers. *On the Horizon*, Vol. 20, N°.3, pp. 164-171.
- (5) Blanchard, O., Dell'Africcia, G., Mauro, P. (2010). Rethinking macroeconomic policy. International Monetary Fund. IMF Staff Position Note. (pp. 1-19).
- (6) Menand, L. (2023). The rise and fall of neoliberalism. *The New Yorker*. Online on: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/07/24/the-rise-and-fall-of-neoliberalism>
- (7) Brown, D. (2024). The guardian view on rethinking economics: a discipline in disarray holds too much sway in the UK. *The Guardian*.
- (8) Stiglitz, J. E. (2024). *The Road to Freedom: Economics and the Good Society*. W.W. Norton & Company.
- (9) Malmendier, U., & Hamilton, C. (2024, March). *New lessons from behavioral economics*. Finance & Development, International Monetary Fund.
- (10) Keen, S. (2020). *The appallingly bad neoclassical economics of climate change*. *Globalizations*, 17(4), 618–629.
- (11) Gorz, A. (1989). *Critique of Economic Reason* (M. O'Connor, Trans.). Verso.
- (12) Brown, M. T. (2010). *Civilizing the Economy: A New Economics of Provision*. Cambridge University Press.
- (13) Kaldor, N. (1972). *The irrelevance of equilibrium economics*. *Economic Journal*, 82(328), 1237–1255.
- (14) Kaldor, N. (1989). *The Essential Kaldor*. Duckworth.
- (15) Sen, A. (1979). *Equality of What?* The Tanner Lecture on Human Values.
- (16) Sen, A. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford University Press.
- (17) Mahler, G. M., Holla, A. & Serajuddin, U. (2024). *Il est temps de cesser de parler du monde en développement*. BANQUEMONDIALE.ORG. Online : <https://blogs.worldbank.org/fr/opendata/il-est-temps-de-cesser-de-parler-du-monde-en-developpement>
- (18) Kato, T. (2022). Islamic and capitalist economies: Comparison using econophysics models of wealth exchange and redistribution. *PLoS ONE*, 17(9): e0275113.
- (19) Sakib, N. (2025). “*Islamic economics vs. conventional economics: a critical review*.” International Islamic University Chittagong. (pp : 1-7).
- (20) Alfred, M. (1890). *Principles of Economics*. (First ed.). London: Macmillan. (pp:8). Online on: <https://archive.org/stream/principlesecono00marsgoog>
- (21) Robbins, L. (1932). *An Essay on the nature and significance of Economic*. London: Macmillan.
- (22) Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- (23) Dasgupta, P. (2001). *Human Well-Being and the Natural Environment*. Oxford University Press.
- (24) Al-Albani, N. (1995). *Silsilat al-Ahadith as-Sahihah* (Vol. 2, Hadith 952). Maktabat al-Ma'arif.

- (25) Kahf, M. (1995). *Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology*. International Journal of Social Economics, 22(9), 53-64.
- (26) Rumi, J. (1995). *The Essential Rumi*. Translated by Coleman Barks. HarperOne.
- (27) Ibn Khaldun. (2005). *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, Princeton University Press, p. 226-230.
- (28) Kahf, M. (1995). *Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology*. International Journal of Social Economics, 22(9), 53-64.
- (29) Stiglitz, J. E. (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. W.W. Norton & Company.
- (30) Kahf, M. (1995). *Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology*. International Journal of Social Economics, 22(9), 53-64.
- (31) Chapra, M. U. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*. Islamic Research and Training Institute.
- (32) Siddiqi, M. N. (2004). *Islamic Banking and Finance in the European Union: A Critical Review*. Islamic Economic Studies, 11(2), 1-30.
- (33) Chapra, M. U. (2008). *Islamic Economics: A Short History of Its Development*. Islamic Research and Training Institute.
- (34) Stiglitz, J. E., Sen, A., & Fitoussi, J. P. (2009). *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. OECD.
- (35) Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf.
- (36) Ferguson, N. (2008). *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. Penguin Press.
- (37) Piketty, T. (2013). *Capital in the Twenty-First Century*. Belknap Press.
- (38) Minsky, H. P. (1992). *The Financial Instability Hypothesis*. The Jerome Levy Economics Institute.
- (39) Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- (40) Chapra, M. U. (2008). *Islamic Economics: A Short History of Its Development*. Islamic Research and Training Institute.
- (41) Iqbal, M., & Mirakhor, A. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Wiley.
- (42) Asutay, M. (2011). The paradigm of Islamic economics and its application: A holistic and integrated approach. *Islamic Economics Studies*, 19(2), 45-63.
- (43) Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.
- (44) Smith, A. (2015). *The Wealth of Nations: A Translation into Modern English*, Industrial Systems Research.
- (45) Hayek, F.A. (1944). *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press.
- (46) Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.
- (47) Keynes, J. M. (1936). *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. Macmillan.
- (48) Samuelson, P. A. (1948). *Economics: An Introductory Analysis*. McGraw-Hill.
- (49) Chapra, M. U. (2000). *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. The Islamic Foundation.
- (50) Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld.
- (51) Ibn Khaldûn. (1377). *Al-Muqaddima*.
- (52) Kahf, M. (1998). *The Role of Waqf in Improving the Ummah Welfare*. IRTI/IDB.
- (53) Asutay, M. (2007). *A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System*. Kyoto Bulletin of Islamic Area

Studies.

- (54) Siddiqi, M. N. (1981). *Muslim Economic Thinking*. The Islamic Foundation.
- (55) Choudhury, M.A., & Malik, U.A. (1992). *The Foundations of Islamic Political Economy*. Macmillan.

- (56) Zarqa, M. A. (1980). *Islamic Economics: An Approach to Human Welfare*. In *Studies in Islamic Economics*, I.I.E. King Abdulaziz University.
- (57) Becker, G. S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press.
- (58) Sen, A. (1977). Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317–344.
- (59) Broome, J. (1999). Ethics out of economics. Cambridge University Press.
- (60) Chapra, M. U. (1992). *Islam and the Economic Challenge*. The Islamic Foundation.
- (61) Naqvi, S. N. H. (1981). *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. The Islamic Foundation.
- (62) Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (2007). Maqasid al-Shari`ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 24(1), 25–45.
- (63) Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustasfa min ‘ilm al-usul*. (Éd. critique de Muhammad al-Khudari). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. (Oeuvre originale du XIe siècle).
- (64) Ibn Taymiyya. (2004). *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. (M. Holland, Trans.). The Islamic Foundation. (Oeuvre originale du XIVe siècle).
- (65) Siddiqi, M. N. (1981). *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. The Islamic Foundation.
- (66) Asutay, M. (2007). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1(2), 3–18.
- (67) Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustasfa min ‘ilm al-usul*. (Éd. critique de Muhammad al-Khudari). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. (Oeuvre originale du XIe siècle).
- (68) Ibn Taymiyya. (2004). *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*. (M. Holland, Trans.). The Islamic Foundation. (Oeuvre originale du XIVe siècle)